

DE LA ABSTRACCIÓN AL ENCARNAMIENTO:
LA FILOSOFÍA JURÍDICA DE JOHN RAWLS

JOHN RAWLS: *La justicia como equidad. Una reformulación* (edición a cargo de Erin Kelly, traducción de Andrés de Francisco), Barcelona, Paidós, 2002, 287 pp.; *El Derecho de Gentes y «Una revisión de la idea de razón pública»* (traducción de Hernando Valencia Villa), Barcelona, Paidós, 2001, 224 pp.

Rawls articuló su reflexión en torno a dos ciclos teóricos. En sus últimos escritos abrió un ciclo de estudios donde se ocupa de la justicia internacional, para cerrar, así, otro dedicado a lo que conoce como «sociedades domésticas» o de ámbito nacional, entre los que habrá las coincidencias propias de un mismo constructivismo moral. Ante el creciente conflicto internacional y la parálisis de las organizaciones jurídicas internacionales, el retorno a la reflexión sobre el derecho de gentes no puede ser más pertinente. El terrorismo nacional e internacional sirve, hoy, de contrapunto perfecto para atizar un retroceso histórico de los derechos humanos como «triumfos» históricos. Las medidas policiales y de seguridad en prevención de daños están justificando hoy palpitantemente no sólo guerras evitables, sino el retroceso de estas garantías individuales y sociales frente a los desmanes del Estado o de las uniones de Estados. La «guerra contra el terrorismo» está sirviendo, también, para el cierre de fronteras a poblaciones que huyen de la guerra o para la custodia vejatoria de prisioneros de guerra, en claro retroceso del Derecho internacional

humanitario. Parece volver a invocarse la expresión autoritaria de Goethe: «Prefiero la injusticia al desorden», cuando la existencia real de justicia puede justificar, incluso, el desorden.

Ante los conflictos nacionales e internacionales entre los pueblos caben dos disposiciones teóricas en la búsqueda de soluciones —claramente diferenciadas por John Gray—, la de los politólogos, decididos a reconocer el conflicto y a buscar soluciones básicas apropiadas a contenerlo o a paliarlo, y la de los filósofos del Derecho, inclinados a superar o resolver los conflictos en fórmulas jurídicas armonizadoras de la diferencia con algún criterio de justicia. El politólogo inglés se refiere a «las dos caras del liberalismo». John Gray supone muy bien representada a la primera tradición —la del conflicto— por Spinoza, Hobbes, Weber y Berlin, y llega a utilizar premisas teóricas clásicas del nada liberal Friedrich Nietzsche; mientras que la segunda —la filosófico-jurídica que busca criterios de justicia— está históricamente sostenida por Locke, Kant, Hart o Rawls¹.

De las dos tradiciones liberales, Gray aprecia un valor mayor para el diseño de un marco de entendimiento entre culturas en aquellas reflexiones tradicionales que reconocen más bien el conflicto que el acuerdo. Los filósofos del Derecho incurriríamos en un esfuerzo agónico por superar una fractura social irremontable. Su argumento teórico no se fija metas maximalistas de entendimiento entre culturas diversas, sino la convivencia pacífica entre

modos de vida opuestos. Por ello, descarta como inapropiada y ortodoxa una tradición que viene de John Locke y llega a John Rawls, pasando por Immanuel Kant, que aspira a un acuerdo racional entre modos de vida en conflicto. Gray descarta que exista una decisión intangible en torno a valores diversos y fundamentalmente inconmensurables. Tampoco los derechos humanos la aportan. Para Gray, Rawls ha incurrido en una injustificada conversión de la decisión política en resolución legal y ha caído en una filosofía de la historia equivocada que comprende a la sociedad liberal como sociedad universal basada en valores universales. El panorama de críticas a las teorías universalistas de la justicia —el «paradigma Rawls»— da idea de a qué envites se oponen todos aquellos que propugnen el modelo de «justicia como equidad». Además, la teoría de los derechos humanos, sostenida por la tradición liberal que Grey califica de filosófico-jurídica, incurre, según comunitaristas muy razonables, en un tradicional «descarnamiento» del individuo universal —carente de carne y huesos— sólo enmendable volviendo a situar al sujeto en su contexto idiosincrásico de sentido —particular y no universal—. La invocación de Sandel en *El liberalismo y los límites de la justicia* (1982) a los contextos de sentido diversos donde se forma la identidad de los individuos es una crítica al etnocentrismo o europeocentrismo de las concepciones universalistas. La teoría de los derechos humanos sería la primera. El aspecto de las críticas a la versión universalista del liberalismo puede ser muy atractivo. Debemos tener en cuenta que una crítica formulada al universalismo rawlsiano, como teoría legitimadora de la función homogeneizadora de culturas del Estado nación, puede exaltar a todo tipo de tribus. Habrá quienes apelen al origen nacional inapeable —«lo que somos»— y pretendan conculcar la voluntad de cada uno de los ciudadanos para ser lo que quieren².

El liberalismo político (1993)³ de Rawls ha procurado superar aquella crítica situando la justicia por encima de las concepciones del bien de las diversas culturas («doctrinas comprensivas») y haciendo del universalismo kantiano una cultura más entre otras pervivientes en la sociedad plural.

Pese a las críticas, la filosofía moral debe debatir necesariamente con los presupuestos rawlsianos. Por más que sus críticos subrayen que ha soslayado encarar la irreductibilidad del conflicto social entre bienes diversos en las sociedades plurales, mediante el ocultamiento de que tras cada concepción del bien distinta existe una teoría de la justicia. Las invocaciones a la comunidad y sus fueros, frente al universalismo de los derechos humanos, tiene una resonancia tradicionalista y marcan, en mi opinión, un retroceso respecto a un bien social aportado por las revoluciones burguesas. Con tamaños ataques a una de las caras del liberalismo, el estudio de Rawls resulta hoy tanto más imprescindible. La inculcación de los derechos humanos por los gobiernos y su disputa minusvaloradora por algunos intelectuales forman parte del mismo proceso social dispuesto por las «astucias de la Historia».

Sin ningún ánimo limitador de los derechos humanos, Bobbio ha señalado que el auténtico problema de los derechos humanos era el de su reconocimiento histórico más que el de su fundamentación. Rawls se ha ocupado de esta segunda tarea sobresalientemente. Lo cierto es que una y otra operación no son ajenas a nadie que se ocupe de los derechos fundamentales. La llamativa frase de Bobbio se vio justificada sobre todo por la urgencia de actuar ante la injusticia y la guerra. Pero desde las reflexiones aristotélicas sobre la justicia conmutativa y distributiva, si no antes, la historia del pensamiento moral no es otra que una especulación sugerente sobre la justicia legal y la aportación de contenido para la justicia a través de la teoría de los derechos humanos (fundamentalmente,

libertad, igualdad y seguridad)⁴. Nadie obvia el problema de la fundamentación de los derechos humanos. Desde una posición más propia de un jurista que de un filósofo, el pensador italiano trató de persuadir de la mayor importancia del reconocimiento jurídico que de la fundamentación de los derechos humanos. Desde esta óptica de jurista, Bobbio disuelve dos ilusiones frecuentes en la historia del pensamiento iusnaturalista: que exista una fundamentación absoluta de los derechos humanos, superadora de todo relativismo de los valores y hacedora de bases irrefutables para los derechos humanos, y que, lograda tan inexpugnable fundamentación absoluta, el reconocimiento de los derechos humanos sea su correlato lógico. La historia es un cementerio de dogmas políticos y criterios valorativos de fundamentación de los aparatos de poder que pretendieron ser absolutos en su tiempo. A lo largo de la historia —Bobbio tiene razón— el problema de los derechos humanos ha sido su protección más que su justificación. El problema ha sido más político que filosófico.

El propio Rawls, en *El Derecho de Gentes*⁵, ha abordado los problemas históricos que plantea la formulación de este derecho de los pueblos. Muy dado a una geometría moral muy conceptual y reacia a las treguas históricas en sus abstractas exposiciones, el filósofo norteamericano aborda allí, en cambio, algunos problemas históricos y muestra una preocupación abierta por el belicismo y el holocausto recientes. *El Derecho de Gentes* hace un hincapié inusual en la historia política de nuestro traumático pasado siglo (dictadores, campos de concentración, bombardeos sobre la población civil...), quizás convencido de las sombrías expectativas con que se abre el actual. En lo que se refiere a los derechos humanos, *The Law of Peoples* es una imprescindible reconstrucción del derecho de gentes básico en el «lenguaje de los derechos». Si Schmitt escribió *El*

concepto de lo político (1920-1932) para poner de manifiesto las deficiencias de los Tratados internacionales de los ganadores —artículo 16 del Tratado de la Sociedad de Naciones de Ginebra (1920), que impuso el bloqueo de bienes imprescindibles sobre la población civil perdedora—, consciente de las artimañas pacifistas del lenguaje de los poderosos gobiernos humanitarios, sin salir, él mismo, de un lenguaje y unas propuestas violentas⁶, Rawls nos sugiere, en cambio, en esta reflexión sobre la justicia internacional, una propuesta de entendimiento racional entre los pueblos, más allá de los Estados, enredados, hoy, en una nueva guerra en torno a intereses económicos y petrolíferos.

Tras la primera gran publicación del filósofo norteamericano, la ética comenzó a imprimirse de otra manera⁷. Puede hablarse de una revolución rawlsiana en la ética como la hubo copernicana en la ciencia o de una nueva «Galaxia Rawls», tras la publicación de las obras de Rawls. Desde la publicación de *Una Teoría de la Justicia* (1971), John Rawls propició una auténtica revolución en la reflexión moral, marcada por su aportación a la «justicia procesal» y por la reacción de sus críticos. Tras la publicación de los libros de Javier Muguerza y Fernando Vallespín⁸, nuestro país también se hizo eco bien pronto del debate internacional sobre los dos principios de justicia de la «justicia como equidad»⁹. Tras aquella edición, el debate más reciente en torno a la filosofía moral se ha caracterizado como una oscilación entre el liberalismo igualitario de la década de los setenta —representado singularmente por Rawls— y sus críticos agrupados en torno a un comunitarismo, con toda la gama de signos políticos, impulsado por Sandel, MacIntyre, Walzer, Taylor o Kymlicka, fundamentalmente desde la década de los ochenta. El imprescindible reto de *Una Teoría de la Justicia* de aportar unos principios de justicia públicos, generales, abs-

tractos y definitivos de ordenación de la sociedad de forma justa concluyó en los conocidos principios de igual libertad y las condiciones de la desigualdad, comprensivas del principio de igualdad de oportunidades y del principio de diferencia, todos ellos ordenados jerárquicamente según han sido mencionados.

Esta propuesta, realizada desde el control racional de una situación de discusión racional, celosamente planteada por Rawls como la «posición original» de unos representantes de los individuos de la sociedad que desconocen todo aquello que pudiera conducirles a una elección estratégica o autointeresada de los principios, abrió una serie de críticas desde diversos frentes de debate. Entre las más destacables se encuentran las siguientes: la ausencia de un deber cívico de los ciudadanos a asumir sacrificios más allá de las distribuciones de los títulos de propiedad que haya realizado el mercado entre propietarios legítimos, en opinión de Robert Nozick; la masculinización del espacio público que supone una división del debate social entre hombres capaces de la reflexión general, universal y abstracta, y mujeres reducidas a sentir, emocionarse y pensar sobre lo concreto, relegadas a soportar las responsabilidades y el trabajo doméstico, que arrastra toda la tradición liberal hasta el modelo de «justicia como equidad»; la propuesta deficiente de una redistribución de recursos económicos comparativa en favor de quienes tienen peores medios económicos y en detrimento de quienes tienen mejores rentas, obviando que, muchas veces, lo más perentorio no es que se posea menos medios sino que no se tienen los suficientes, así la objeción de los partidarios de la «renta básica universal de ciudadanía»; la desconsideración de la discapacidad física como una causa de ocupación de una situación de desventaja social más fuerte que la insuficiencia de recursos económicos; el descarnamiento de los representantes que eligen los princi-

pios de justicia sin conocer cuestiones tan imprescindibles como a qué generación pertenece ese individuo estrictamente racional —Javier Muguerza caracterizó irónicamente a la «posición original» como la «congregación de todos los santos» en la misma línea que Hare, por tratarse de individuos tan diferentes de los empíricos y concretos—; y no son todas, ni mucho menos ¹⁰.

Rawls ha ido remodelando su teoría al ritmo de sus críticos, contestando, aceptando objeciones y reformulando su teoría con extraordinaria sensibilidad a las condiciones de un diálogo racional. Mientras *Una Teoría de la Justicia* (1971) era una propuesta de ordenación justa de una sociedad caracterizada por la pervivencia de una sola doctrina comprensiva, de una concepción del bien, la liberal, *El liberalismo político* (1993) postulaba una democracia constitucional capaz de reconocer los principios de justicia política aceptables por una pluralidad de doctrinas comprensivas, con concepciones del bien incompatibles entre sí pero racionales, como para aceptarse recíproca y tolerantemente y ser leales a las normas de un sistema que les comprende y admite políticamente. La idea de la primacía de lo justo es esencial al «liberalismo político» y central en su concepción de la «justicia como equidad». Esta primacía no significa que el liberalismo político no pueda servirse de ninguna concepción del bien. Significa que los principios de justicia imponen limitaciones a los estilos de vida permisibles: cuando los ciudadanos pretenden llevar a cabo estilos de vida que transgreden a estos principios carecen de peso en la sociedad liberal. El liberalismo político se vale de varias concepciones del bien pero no las asume como propias. Supone que las doctrinas plena o parcialmente comprensivas se extienden más allá de valores y virtudes políticos e incluyen valores y virtudes no políticos. El liberalismo político no aporta las virtudes y valores para el

conjunto de la vida —como las doctrinas comprensivas, ya sean el puritanismo, el catolicismo o el islamismo—, sino una concepción de la justicia para las principales instituciones de la vida política y social. Lo justo y lo bueno se complementan, pues el primero se refiere a la moral social o intersubjetiva y el segundo a la moral personal o individual. Las restricciones que plantea la justicia a las concepciones del bien se basan en que establece ciertos derechos y libertades compartibles por ciudadanos libres e iguales y no suscriben ninguna concepción particular del bien entre aquellas que asumen el pluralismo razonable. Una de las modificaciones más importantes de *El liberalismo político* es que incluye al liberalismo como una concepción más del bien entre otras doctrinas pluralistas razonables. Así, Rawls sale al paso de la crítica que se le formuló tras *Una Teoría de la Justicia* de proponer una concepción del bien más —etnocéntrica y anglófona— en vez de una concepción de la justicia neutral. El procedimiento racional que Rawls propone —alcanzar, primero, un *modus vivendi*, después, un consenso constitucional y, finalmente, el consenso, más perfecto, entrecruzado— es básico en las sociedades plurales, responsables de asumir el acomodo de culturas procedentes de la emigración y adecuado a la administración de la fuerza por el Estado, cuando una doctrina no razonable transgrede el acuerdo,

Consciente de este problema, y en franca discrepancia con posiciones como la de Grey o Rorty, Rawls ha proseguido, más recientemente, una reflexión filosófica jurídica por su hincapié en los derechos y libertades. *El Derecho de Gentes* (1999) y *La justicia como equidad* (2001)¹¹, recientemente traducidos al castellano, tienen, respectivamente, el objetivo de aportar los principios de entendimiento entre pueblos liberales y decentes, y de ultimar su modelo de «justicia como equidad» a la vista de las críticas recibidas desde los

años setenta. La tradición liberal del consenso sigue muy viva pese al reciente fallecimiento de Rawls y a las críticas de la tradición liberal del conflicto, dispuesta a enterrar muy profundamente a la noción de derechos humanos, por considerarla propia de armonizadores filósofos del Derecho.

Rawls identifica los derechos humanos con las libertades modernas. Identificación que le sitúa en la tradición de Locke, que subraya la importancia de la libertad de pensamiento, la libertad de conciencia, los derechos básicos de la persona, los derechos de propiedad y el imperio de la ley, como «libertad de los modernos». Una tradición diferente a la de Rousseau, que pone el énfasis en las libertades políticas iguales y los valores de la vida pública, conocidos como «libertad de los antiguos». Dado que ambas tradiciones entran en disputa acerca de cómo organizar la sociedad en torno a la libertad y la igualdad de ciudadanía democrática, Rawls asume las concepciones del bien de la mayoría de los ciudadanos que consideran más valiosas las primeras libertades o de los modernos. Sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral* (2000) indagaron en algunas de las tradiciones sobre las que ha construido su propuesta moral: Hume, Leibniz, Kant y Hegel¹². *La justicia como equidad* aporta una concepción política de la justicia para una sociedad política concebida como sociedad de cooperación, bien ordenada, razonablemente justa y plural, y en la que los individuos son ciudadanos libres e iguales. Todos estos términos son explicados en esta obra dentro de un entendimiento de la filosofía política como filosofía practicable, que pretende el desarrollo de nuestras instituciones, sin obviar que, a veces, el conflicto hace imposible el acuerdo político. Para definir los dos principios de justicia, Rawls vuelve a acudir a la «posición original» como mecanismo de representación. La definición de los dos principios de la

justicia es analítica y no histórica. Los representantes en la posición original no conocen los principios de las diversas constituciones de los regímenes democráticos. Elaboran una lista de derechos y libertades básicas mediante un razonamiento estricto dado en una discusión racional y no estratégica. El objetivo es impedir las situaciones de monopolio o cuasi monopolio. A través de un sistema de gravámenes fiscales, se trata de lograr que la propiedad y la riqueza se encuentren suficientemente igual repartidas, en un sistema de economía de mercado, para preservar las libertades políticas y la igualdad equitativa. A este objetivo Rawls lo denomina «justicia de trasfondo» en las instituciones. No se interfiere en los planes de vida de las personas más allá de los impuestos que se les aplica en beneficio de la equidad dentro de una economía de mercado. El libro contiene definiciones y matizaciones acerca de qué se entiende por «estructura básica de la sociedad», quiénes son los «menos aventajados», en qué consiste el «principio de diferencia», o cuáles son la «dotaciones innatas» y los «méritos» de los individuos. Estas definiciones y matizaciones pretenden definir cuáles son los sacrificios legítimos que se les pueden pedir a los ciudadanos a favor de que las desigualdades sociales sean permisibles, desde el punto de vista de la justicia, porque benefician a los más desfavorecidos cuando se redistribuyen los recursos de forma equitativa. En *La justicia como equidad*, Rawls sigue situando a los representantes en la posición original en condiciones en las que racionalmente, después de un debate irrestricto, elegirían los dos principios de justicia en vez de otras concepciones morales menos consistentes. Se trata de una elección analítica, abstracta y alejada de informaciones empíricas, particulares y concretas.

Dará que hablar por qué el admirable intento de definición de los principios más justos que deben ordenar la sociedad de

los pueblos liberales y decentes en el Derecho internacional —estipulados en *El Derecho de Gentes*— utiliza tanto el procedimiento de discusión racional de la posición original como la experiencia histórica. El papel protagonista en la definición de la justicia política, ahora, no lo tienen los Estados sino los pueblos, dentro de una sociedad internacional que oscila entre la realidad y la utopía. Indudablemente, su cometido es sobreponerse a la Inquisición, la intolerancia religiosa, el holocausto y definir los estrictos principios de la guerra justa. Los ocho principios estipulados en la posición original como derecho de gentes son: los pueblos son libres e independientes, sin que puedan menoscabarse estos valores por otros pueblos; los pueblos deben cumplir los tratados y convenios; los pueblos son partes iguales de los tratados que les vinculan; los pueblos tienen un deber de no intervención; los pueblos no tienen otro derecho de declaración de guerra que la autodefensa; los pueblos deben respetar los derechos humanos; los pueblos deben observar ciertas limitaciones específicas al conducirse en la guerra; los pueblos deben asistir a otros pueblos que viven en condiciones desfavorables impeditivas de contar con un régimen político y social justo o decente. Todos estos principios están llamados a favorecer el respeto y la paz social entre los pueblos. El derecho de gentes entre los pueblos, y no la soberanía doméstica de cada Estado, define cuándo la guerra es justa. Los pueblos están más capacitados que los Estados para autorrestringir sus intereses básicos y conciliar la defensa de su propio territorio con la convivencia con otros pueblos.

Tras la muerte de Rawls queda cerrada una obra sin que se perciban vacíos teóricos que una mente tan poderosa no hubiera podido evitar. La muerte no nos pide un «día libre» para llegar. La obra queda, ahora, abierta para nosotros. ¿Habrá que desconfiar, ya siempre, de los Estados para

cobrar una futura confianza en los pueblos? Rawls nos ha ofrecido un marco vivo de reflexión para discutir las relaciones justas entre los pueblos liberales con los que, aun no siéndolo, son decentes. Ahora tenemos ocasión real para discutir cuándo un Estado genocida vulnera derechos humanos y cuándo un pueblo ha de ser respetado por decente; podemos valorar cuándo se dan operaciones encubiertas

expansionistas, en favor de intereses oligárquicos y monopolísticos, por superpotencias que actúan al margen de la opinión pública y cuándo estamos ante intervenciones humanitarias. Nunca una teoría de la justicia, objetada de abstracta, pudo tratar, finalmente, problemas más candentes.

Julián Sauquillo
Universidad Autónoma de Madrid

NOTAS

¹ John Gray, *Two faces of Liberalism*, Cambridge, Polity Press y Blackwell Publishers Ltd., 2000 (trad. cast. Mónica Salomón, *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Barcelona, Paidós, 2001, 167 pp.).

² Fernando Savater, *El mito nacionalista*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, 63 pp., p. 11.

³ John Rawls, *Political liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993 (trad. cast. Antoni Domènech, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, 440 pp.).

⁴ Liborio Hierro, «El concepto de justicia y la teoría de los derechos», Elías Díaz y José Luis Colomer (eds.), en *Estado, justicia, derechos* Alianza Editorial, 2002, 476 pp., pp. 11-73.

⁵ John Rawls, *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason revisited"*, Cambridge, London, Harvard University Press, 1999, VIII + 199 pp.

⁶ Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlín, Duncker & Humblot GmbH, 1987 (trad. cast. Rafael Agapito, *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, 153 pp.).

⁷ Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de teoría políti-*

ca, Paidós, Barcelona, 1999, 223 pp.

⁸ Javier Muguerza, «A modo de epílogo: Últimas aventuras del preferidor racional», en *La razón sin esperanza (Siete trabajos y un problema de ética)*, Madrid, Taurus, 1977, 291 pp., pp. 221-289; Fernando Vallespín Oña, *Nuevas teorías del Contrato Social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, 226 pp.

⁹ Elena Beltrán Pedreira, «El neoliberalismo (2): la filosofía política de John Rawls», Fernando Vallespín, en *Historia de la Teoría política*, vol. 6, Alianza Editorial, 1995, 646 pp., pp. 88-150.

¹⁰ Alfonso Ruiz Miguel, «Concepciones de la igualdad y justicia distributiva», y Cristina Sánchez Muñoz, «Feminismo y ciudadanía», Elías Díaz y José Luis Colomer (eds.), en *Estado, justicia, derechos*, Alianza Editorial, 2002, 476 pp., pp. 211-242 y 347-370.

¹¹ John Rawls, *Justice as Fairness*, Cambridge, Massachusetts y Londres, Harvard University Press, 2001.

¹² John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Londres, Harvard University Press, 2000 (trad. cast. Andrés de Francisco, *Lecciones de Historia de la Filosofía Moral*, Barcelona, Paidós, 2001, 403 pp.).

DERECHOS Y OBLIGACIONES ENTRE GENERACIONES

AXEL GOSSERIES: *Penser la justice entre les générations. De l'affaire Perruche à la réforme de retraites*, París, Éditions Flammarion, Aubier, 2004.

El filósofo y jurista Axel Gosseries, de la Universidad Católica de Lovaina, ha rescatado bajo el molde de la teoría rawlsiana de la justicia un tema que se ha vuelto particularmente relevante en nuestro presente: la justicia entre las generaciones. El tema, ciertamente, no es nuevo, pero sí muchos de los problemas ahora a él vinculados. Empecemos por lo primero.

Edmund Burke en sus *Reflexiones sobre la revolución en Francia*, de 1790, señaló que la sociedad es el resultado de un contrato. Pero no es éste un contrato cualquiera. No es desde luego un contrato por interés entre partes que operan por puro egoísmo y que pueden deshacer mediante el simple acuerdo de las partes. Ni tampoco es, para Burke, un contrato «benéfico» al estilo del figurado por Rawls en su *Teoría de la Justicia*. Para Rawls «benéfico» significa un acuerdo tal que permita una relación cooperativa entre los hombres al objeto de que éstos, cooperando, puedan desarrollar al máximo su individualidad. Esto es, el contrato social crea el instrumento de cooperación para el desarrollo máximo de la individualidad. Y lo hace otorgando derechos a los individuos.

Pero para Burke las cosas son bien distintas. Es el fin del contrato el que otorga a éste una naturaleza especial, pues se trata de un contrato cuyos fines no pueden alcanzarse sino a través de muchas generaciones: «y puesto que los fines de tal asociación no pueden alcanzarse sino en muchas generaciones, ésta deviene una asociación no sólo entre los que están vivos sino entre aquellos que están vivos, aquellos que están muertos y aquellos que

han de nacer». Para Burke cada contrato de cada sociedad particular no es sino una cláusula del contrato con la sociedad eterna y son estos contratos los que enlazan la naturaleza inferior con la naturaleza superior, lo visible con lo invisible.

Como se ha señalado en muchas ocasiones, esta frase no hizo sino ofender el sentido común de Thomas Paine, quien se preguntó qué tipo de obligación, pues obligaciones y no derechos es lo que se desprende del argumento de Burke, puede haber entre los que están muertos, desaparecidos, y los que aún no han nacido y están por llegar al mundo: «¿cómo pueden imponer obligaciones sobre los vivos?». Para Burke, la respuesta obvia era que los fines morales a los que todos vienen obligados explican las obligaciones de la presente generación, que vienen del pasado, y que señalan obligaciones hacia los que están por nacer. En otras palabras, aunque la constitución de la sociedad está condicionada de forma convencional e histórica, no por ello deja de formar parte de un orden moral natural al que sirve.

La posición de Axel Gosseries es singular en relación a Burke y a Paine. Respecto al primero, no participa de la creencia en ese orden moral natural que da fundamento a las obligaciones entre generaciones que señala Burke, pero sí señala que la cuestión de la justicia entre las generaciones tiene una relevancia de la que Paine no era consciente. Para Gosseries cuestiones como si es moralmente aceptable legar a las generaciones futuras desechos nucleares o una biodiversidad mermada o, en otro plano, si pueden reducirse las pensiones de los que cotizaron toda la vida o si es legítimo transferir una abultada deuda pública a las generaciones futuras plantean cuestiones reales y candentes de justicia entre generaciones.

En esta interesante obra lo que se busca es poner en primer plano la realidad de estos dilemas y señalar cómo dan lugar a conflictos morales que las disciplinas sociales no tienen capacidad de responder mediante argumentos técnicos, todo lo cual le lleva a plantear que la filosofía tiene un papel que jugar, con modestia, plan-

teando analíticamente las cuestiones y señalando los conflictos y las opciones. Es esto justamente lo que hace este libro aunando rigor y exhaustividad sobre cuestiones muchas veces complejas por su novedad.

Ángel Rivero
Universidad Autónoma de Madrid

RAWLS Y LA TEORÍA DE LAS CAPACIDADES

MARTHA NUSSBAUM: *Beyond the Social Contract: Toward Global Justice*, The Tanner Lectures on Human Values, vol. 24, Salt Lake City, University of Utah Press, 2003, pp. 411-507.

Estas conferencias Tanner sobre valores humanos fueron impartidas por Martha Nussbaum en noviembre de 2002 en la Universidad Nacional de Australia en Canberra y en marzo de 2003 en la Universidad de Cambridge. Se trata de tres conferencias sobre la aplicación de criterios de justicia a la situación y las oportunidades de las personas discapacitadas, a los problemas de la justicia global y al tratamiento de los animales no humanos. La segunda conferencia fue también impartida en la Universidad de Oxford en junio de 2003 y publicada en los *Oxford Development Studies* en marzo de 2004 con el título «Más allá del contrato social: Capacidades y justicia global». Estas tres conferencias forman parte de un libro todavía en proceso de revisión que, según indica la autora, publicará Harvard University Press con el título *Global Justice and Fellowship: Disability, Nationality, Species Membership*.

El objetivo de estas conferencias es mostrar las dificultades de la teoría de la

justicia de John Rawls al tratar los tres temas y las ventajas de abordarlos desde la teoría de las capacidades de la propia Nussbaum. Como señala en la Introducción, esta autora considera las distintas versiones del contrato social clásicas y modernas como la mejor tradición de filosofía política y el contractualismo de John Rawls como la teoría política más sólida y útil para abordar problemas contemporáneos. De ahí que su crítica al contractualismo rawlsiano se plantee desde una cierta afinidad teórica. En las tres conferencias, Nussbaum rechaza principios y argumentos fundamentales de la teoría política de Rawls, pero introduce casi todos los temas desde la simpatía y con discusiones detalladas de las soluciones ofrecidas por éste. Por ello estas conferencias presentan un material muy relevante para examinar la relación entre la teoría de la justicia de John Rawls y la teoría de las capacidades humanas, iniciada por Amartya Sen y desarrollada en formas diferentes por él y Martha Nussbaum.

La noción de capacidades humanas fue introducida en la reflexión acerca de la igualdad con la famosa pregunta de Sen: ¿igualdad de qué? Tomando como referente la teoría de la justicia de Rawls y en particular su concepción de los bienes pri-

marios, Sen argumentó que esta concepción es demasiado instrumental. A su juicio, las comparaciones entre las situaciones de distintas personas en la sociedad se deben preguntar por lo que las personas son capaces de ser y hacer, lo cual incluye oportunidades reales y niveles de salud y educación, por ejemplo, que se entienden mejor como capacidades que como recursos, que a la postre son fundamentalmente económicos. Tras el respeto general por las libertades ordenado por el primer principio de justicia y la igualdad de oportunidades señalada por la primera parte del segundo, la segunda parte del segundo principio de justicia de Rawls indica que sólo se admitirán políticas públicas que traten a las personas de forma desigual si benefician a los más desfavorecidos. ¿Desfavorecidos en qué? El argumento de Sen es que no se deben considerar solamente recursos (los bienes primarios de Rawls), sino más bien las capacidades y libertades reales en distintos ámbitos. El crecimiento económico no conlleva siempre la mejora de las condiciones de vida de la gente y Sen ha mostrado que en muchos lugares capacidades básicas como los niveles de salud y educación ofrecen correlaciones dispares con indicadores económicos, como el PIB por habitante. La teoría de la capacidades ha proporcionado un marco teórico al Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo y al Índice de Desarrollo Humano.

Sin embargo, a pesar de reconocer en muchos escritos ciertas capacidades básicas concretas, Sen no ha abordado explícitamente el problema de la especificación y la justificación de las capacidades. Por respeto al pluralismo, Sen afirma que las capacidades deben ser en cada caso objeto de reflexión y discusión públicas, mediante las que la gente pueda decidir aquello que «tienen razón de valorar». Por su parte, Martha Nussbaum ofrece un tratamiento más detallado de las distintas capacidades y apuesta por una lista de capacidades

básicas, que ha precisado a lo largo de los años, entre las que se encuentran la vida digna, la salud y seguridad corporales, el desarrollo de la sensibilidad, la imaginación y la inteligencia, la participación política, etc. Nussbaum relaciona su propuesta con las reflexiones aristotélicas sobre las virtudes y la vida buena y con los escritos del joven Marx sobre las necesidades y facultades para poder llevar una vida propiamente humana y no de mera subsistencia.

En la Introducción a las conferencias que nos ocupan, Nussbaum cita las observaciones del propio Rawls sobre la posibilidad de extender su teoría de la justicia, concebida en principio para la estructura básica de un régimen liberal, a las relaciones internacionales, la justicia hacia las generaciones futuras y las personas discapacitadas y el tratamiento de los animales no humanos (p. 415). Rawls considera que las dos primeras cuestiones se pueden incorporar a la teoría de la justicia como equidad (*justice as fairness*), pero reconoce las dificultades de las dos últimas. En estas conferencias, Nussbaum se manifiesta de acuerdo en que la teoría rawlsiana se puede ampliar a las generaciones futuras, pero argumenta que la teoría de las capacidades ofrece un tratamiento más adecuado de los otros tres asuntos. A continuación me centro en las cuestiones relativas a las discapacidades y la justicia global, tratadas en las dos primeras conferencias, pues me parecen las más relevantes para la contraposición entre el contractualismo y las capacidades.

En la primera conferencia, Nussbaum aborda el tratamiento de las personas discapacitadas en el contractualismo. Los individuos que participan en la elección de los principios de justicia en la posición original han de encontrarse, según Rawls, en circunstancias adecuadas para la aplicación de consideraciones de justicia. De acuerdo con estas «circunstancias de la justicia», que Rawls remite a Hume, para

que tenga sentido la deliberación y el acuerdo los individuos han de ser independientes y tener cierta igualdad de facultades¹. Aunque para ser representativos de diferentes grupos sociales los individuos que establecen el contrato social se conciben de distintas razas, edades, sexo y situación económica, Rawls afirma que han de tener dotes y facultades personales dentro de los márgenes de la normalidad, de manera que tenga sentido imaginarlos negociando y estableciendo un acuerdo. Estas condiciones de normalidad se encuentran tanto en los modelos de contrato social como negociación puramente racional, como los de Hobbes y Gauthier, como en la posición original de Rawls, en la que el velo de ignorancia sobre las cualidades personales se establece para individuos normales que buscan el pacto más ventajoso posible, siempre que sea compatible con las restricciones de equidad impuestas por el velo. En el modelo rawlsiano, una vez elegidos los principios que determinan la estructura básica de la justicia social, es en el nivel legislativo cuando se tienen en consideración peculiaridades personales como las discapacidades físicas y mentales, no tenidas en cuenta en el nivel de los principios².

A decir de Nussbaum, este procedimiento contractualista rawlsiano es injusto hacia las personas discapacitadas por dos razones. En primer lugar, no parece correcto excluir a los discapacitados de la posición original. Es cierto que ciertos discapacitados mentales no podrían formar parte de la deliberación original, pero al tenerlos en cuenta sólo en un segundo momento, dice Nussbaum, la legislación y las medidas que atienden a sus limitaciones parecen ser asunto de caridad, no de justicia básica, con lo cual se los trata como ciudadanos de segunda. En segundo lugar, a pesar de las condiciones de equidad o imparcialidad impuestas por el velo de ignorancia, lo cierto es que la negociación está concebida según el modelo de la

elección económica o racional, que pretende simplemente maximizar los objetivos personales: «Aquí vemos la cara desnuda de la doctrina contractualista. Aunque se moralice el punto de partida cuanto se quiera, lo importante de todo el ejercicio es obtener beneficios de la cooperación, y los beneficios están concebidos por todos estos teóricos de una forma económica bastante familiar» (p. 434).

Esta concepción de los intereses y las motivaciones de la acción individual adolece, a decir de Nussbaum, de los mismos defectos que los modelos de la elección puramente racional. Dentro de las preferencias y las motivaciones más fundamentales de la acción y por tanto de la elección de los principios más básicos de justicia, parece impropio excluir el bienestar y la felicidad de los otros. Y para que las necesidades de los discapacitados estén presentes desde el principio, así como la simpatía, la sociabilidad y la preocupación por los otros, es preciso según Nussbaum abandonar la estrategia contractualista y no concebir la justicia social como el resultado de un pacto, sino a partir del bienestar de los individuos y la atención a sus necesidades y capacidades más básicas. Y eso es lo que pretende en último término la teoría de las capacidades: considerar las dimensiones fundamentales de la vida de las personas como el criterio fundamental de la justicia social. De acuerdo con esta teoría, el ordenamiento económico, social y jurídico es básicamente justo o injusto no por ser objeto de un contrato original —ni siquiera moralizado por las condiciones rawlsianas de la equidad—, sino por facilitar a los individuos —en función de sus necesidades y características personales, ya sean de normalidad o discapacidad— las capacidades básicas para llevar una vida plena.

A mi juicio, en la crítica de Nussbaum no queda claro que el contractualismo rawlsiano no pueda incorporar a las perso-

nas discapacitadas en la estructura básica de la justicia social. Los discapacitados físicos pueden participar en la posición original y sus intereses serán tenidos en cuenta porque las partes no saben si sufren o no esas discapacidades. En cuanto a los discapacitados mentales, su caso parece semejante al de las generaciones futuras: aunque el acuerdo se establezca entre individuos independientes y con facultades mentales normales, parece acorde con la función del velo de ignorancia el ampliarlo para incluir no sólo las características posibles de los individuos contratantes, sino también la posibilidad de que les cayera en suerte una discapacidad mental o formar parte de generaciones venideras. En todo caso, a propósito de este punto hay un asunto que parece más importante y que queda planteado con el argumento de Nussbaum de que si el contractualismo rawlsiano tuviera en cuenta los intereses de los discapacitados mentales en un segundo momento legislativo y no en la determinación de la estructura básica, lo haría como cuestión de caridad, no de justicia. Mas este asunto se suscita también a propósito de la segunda conferencia, por lo que lo retomaré después de comentarla.

En la segunda conferencia, Nussbaum aborda los problemas de la justicia global. Como en el caso anterior, presenta sus propuestas a partir de una crítica a las ideas de Rawls. Para ello expone la concepción rawlsiana del Derecho de Gentes como objeto de un segundo contrato entre representantes de distintas sociedades. De acuerdo con la presentación de la obra de ese mismo título (*The Law of Peoples*), los principios internacionales de justicia serían aceptados primero en una segunda posición original en la que participarían representantes de las naciones liberales, esto es, estructuradas según los principios de la justicia como equidad. Los representantes estarían sometidos, como en el caso doméstico, a un velo de ignorancia que les

impediría conocer las características de sus países, su tamaño o su situación geográfica y económica. Rawls imagina también una tercera situación original en la cual representantes de países liberales y de otros países decentes o suficientemente civilizados, aunque no liberales, se pondrían de acuerdo en el mismo Derecho de Gentes acordado previamente por los países liberales.

Nussbaum señala los siguientes inconvenientes de esta concepción del Derecho de Gentes a partir de un acuerdo entre representantes: muchas naciones no tienen gobiernos que representen los intereses reales de los ciudadanos, se considera fija la estructura básica, otorgando legitimidad al *status quo*, y se asume una autosuficiencia de los Estados que dista mucho de la realidad, en la que los Estados son interdependientes y hay un claro dominio de los poderosos sobre los débiles (p. 462). Pero la crítica fundamental de Nussbaum consiste en decir que al concebir las reglas internacionales como objeto de un acuerdo entre representantes de pueblos o Estados no se tienen suficientemente en cuenta los derechos e intereses de los individuos. Rawls concibe un acuerdo entre pueblos o naciones y lo amplía a la participación de pueblos decentes, que son aquellos que no tienen fines agresivos y respetan algunos derechos de los individuos, como el derecho a la vida, la libertad (de servidumbre, conciencia y religión), la igualdad formal (casos iguales tratados de forma semejante)³. Entre estos derechos no se encuentra la igualdad en la participación política, sino que, a decir de Rawls, podemos considerar decentes a pueblos que tengan un sistema político jerárquico en el que los puestos de mayor responsabilidad estén reservados a los miembros de una determinada religión. Nussbaum critica esta disparidad de derechos individuales entre el Derecho de Gentes y la estructura básica de las sociedades liberales.

Ahora bien, el propio Rawls trata explícitamente estas objeciones en *El Derecho de Gentes*. Como las conferencias de Nussbaum son posteriores, Rawls no se refiere a ellas, pero sí a otras propuestas de una posición original global para modelar las cuestiones de justicia global, como las defendidas por Charles Beitz y Thomas Pogge, mencionadas también por Nussbaum. Rawls rechaza una posición original global por respeto a la autonomía de los pueblos y no considera razonable exigir a todas las sociedades que adopten sistemas de organización liberales para poder ser miembros de pleno derecho en las relaciones internacionales. Rawls abre un espacio entre lo plenamente razonable y lo plenamente irrazonable, como las políticas de los pueblos fuera de la ley que son agresivos y no respetan los derechos humanos. Este espacio entre lo razonable y lo irrazonable es la decencia de los regímenes que no admiten la separación entre Estado y religión pero respetan los derechos que Rawls llama más urgentes, entre los que cuenta la práctica de otras religiones. Aunque no reconozcan la igualdad política, estos regímenes cuentan con un sistema de consultas jerárquicas que admite la expresión de opiniones políticas discordantes.

Rawls da razones estratégicas y de principio para respetar a este tipo de pueblos: la imposición de los ideales liberales no traería más que conflictos y resentimiento por parte de estos regímenes y el respeto a la autodeterminación de los pueblos ha de primar sobre la igualdad de derechos políticos. Mas Nussbaum insiste en que se deben concebir los derechos individuales de la misma forma a escala doméstica e internacional. Y respecto al problema de respetar la autodeterminación de pueblos decentes no liberales, propone distinguir las cuestiones de justificación de las de implementación. La justicia global se puede concebir a partir de la situación de los individuos y proponerla como estándar de conducta internacional, sin

transgredir la soberanía de los Estados más que en situaciones muy extremas.

Como he señalado más arriba, en estas críticas al contractualismo rawlsiano por no tratar adecuadamente como cuestiones de justicia social la atención a los discapacitados y la justicia global late un mismo problema de gran calado. Al señalar las dificultades de extender su teoría de la justicia como equidad, Rawls menciona dos posibilidades: o bien la justicia política no abarca todos los casos de lo correcto y lo incorrecto y se debe completar con otras virtudes, o bien se trata de genuinos problemas de justicia política y la justicia como equidad no es correcta en este caso⁴. Y respecto de la justicia global, el propio Rawls señala una diferencia fundamental entre su concepción del Derecho de Gentes y una concepción cosmopolita: «La preocupación última de la perspectiva cosmopolita es el bienestar de los individuos, no la justicia de las sociedades»⁵. En efecto, la teoría de las capacidades se presenta como una teoría cosmopolita que considera el bienestar de los discapacitados y el de todos los individuos como asunto de justicia social.

Ahora bien, al insistir en las capacidades de las personas como criterio fundamental de justicia social, se pierde, a mi modo de ver, una dimensión fundamental de la noción de justicia, que se refiere a la justicia de las normas y procesos, a la que responde la idea fundamental de Rawls de entender la justicia como equidad o imparcialidad. Sen mismo reconoce que las capacidades dan cuenta de la dimensión de oportunidad de las libertades, pero no de su dimensión procesual. Y quizá por ello mismo la propia Nussbaum afirma que las capacidades no ofrecen una teoría completa, sino una teoría parcial de la justicia. Lo que, a mi juicio, ella no deja nunca claro es por qué esta benevolencia general es asunto de justicia y no de caridad u otras virtudes que, como dice Rawls, puedan completar la tarea de la

justicia política. En todo caso, para la repercusión de la teoría de la justicia como equidad de Rawls y el desarrollo de la teoría de las capacidades humanas de Sen y Nussbaum será importante, sin duda, la forma definitiva que adopten estos análisis

de Nussbaum en su libro *Justicia global y sociabilidad*.

Ricardo Parellada
Universidad Complutense

NOTAS

¹ John Rawls, *A Theory of Justice*, rev. ed., Cambridge, Mass., Harvard University Press, § 22, The Circumstances of Justice. Ed. española en Fondo de Cultura Económica.

² John Rawls, *Political Liberalism*, Pbk ed., Nueva York, Columbia University Press, 1996, p. 20. Ed. española en Crítica. Cf. Nussbaum, *Beyond the Social Contract*, p. 430.

³ John Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, pp. 64-65. Ed. española en Paidós.

⁴ *Political Liberalism*, p. 20.

⁵ *The Law of Peoples*, p. 119.

LOS ORÍGENES DEL RADICALISMO FILOSÓFICO

JEREMY BENTHAM: *Un Fragmento sobre el Gobierno* (estudio preliminar, traducción y notas de Enrique Bocardo), Madrid, Tecnos, 2003, 279 pp.

La colección de *clásicos del pensamiento* de la editorial Tecnos acumula a estas alturas un fondo bibliográfico nada desdeñable caracterizado por la variedad y, sobre todo, la atención a obras poco conocidas de autores importantes y a obras influyentes en su tiempo de autores olvidados hoy en día. Valga como ejemplo de estas últimas la selección de los discursos y opúsculos fundamentales de Donoso Cortés (1809-1853) publicada hace pocos años y, de las primeras, la obra que nos ocupa en esta ocasión, el *A Fragment on Government*, primer libro de Jeremy Bentham (1748-1832).

La edición del libro, a cargo del profesor de Filosofía Moral y Política en la Universidad de Sevilla Enrique Bocardo

Crespo, destaca por su pulcritud y rigor tanto en el estudio preliminar, donde se ofrecen los datos biográficos e históricos necesarios para contextualizar adecuadamente esta obra juvenil y polémica, como en la versión castellana de la difícil e intrincada prosa y puntuación de Bentham, un pensador al que le faltaban las condiciones para ser un buen escritor, a diferencia, por ejemplo, de Stuart Mill.

Esto dificulta la tarea del traductor, el cual, si pretende ser fiel no sólo al contenido, sino al estilo del texto, no puede soslayar en su versión el ritmo monocorde y, por momentos, tedioso del original. La traducción de la «logomaquia» de Bentham, que él mismo califica como «demasiado pesada, tal vez, e insípida para el lector» (192), produjo «más de un quebradero de cabeza» (LXXIX) a Bocardo Crespo, pero el resultado ha merecido la pena, pues pone a disposición del lector interesado una obra en la que el radicalismo filosófi-

co libra su primera batalla ideológica contra la vieja Inglaterra.

El common law como sistema de poder

La publicación en el año 1776 de *A Fragment on Government*, de Jeremy Bentham, y de *Common Sense*, de Thomas Paine, se vincula con «la aparición de nuevos formatos de crítica radical» (J. G. A. Pocock, 2002) que poco o nada tenían que ver con el entonces dominante formato *republicano* o *neoharringtoniano* de dicha crítica. En concreto, la obra de Bentham, aparecida de manera anónima cuando el joven reformista contaba tan sólo veintiocho años, puede considerarse como una alternativa al monopolio de la crítica política ejercido por el *paradigma republicano*. Alternativa que nos sitúa en la perspectiva de la «prehistoria del radicalismo filosófico» (Pocock, 2002) y que, por tanto, constituye una buena oportunidad para adentrarnos en los orígenes de una variedad de liberalismo típicamente inglesa, la asociada con el principio de utilidad y la defensa de un proyecto político reformista de amplio espectro (desde la reforma penal a la parlamentaria pasando por la de las leyes de pobres).

En el *Fragmento*, Bentham somete a una crítica demoledora los famosos *Comentarios sobre las Leyes de Inglaterra*, de Sir William Blackstone, con el fin de desenmascarar la corrupción del sistema jurídico y poner las bases de un «ordenamiento natural» satisfactorio y claro, es decir, útil a la mayoría y libre de las «ficciones» y oscuridades del *common law*. Frente a éste, defendido por Blackstone como el auténtico e irrenunciable derecho inglés, Bentham aboga por el *statute law*, un derecho codificado cuyo origen no se pierde en la noche de los tiempos al identificarse con la legislación parlamentaria.

La animadversión de Bentham hacia el *common law* tiene mucho que ver con su actitud desconfiada hacia la historia.

Mientras para Blackstone, como para buena parte de la clase dirigente inglesa, la historia nacional representaba un depósito de sabiduría objeto de devoción y respeto; para Bentham, la historia es el inventario de las locuras y crímenes de los hombres, con lo que su condición de guía del presente se funda en un prejuicio favorable al interés de los menos y desfavorable para la felicidad del mayor número.

Pero el motivo principal de la hostilidad de Bentham hacia el *common law*, definido por él como «una composición ficticia que no tenía a nadie por autor, ni ningún conocido ensamblaje de palabras como contenido» (cit. por J. Dinwiddy, 1995), remite al hecho de que su prestigio secular es indisoluble de un *establishment* cuyo poder e influencia dependen directamente de su monopolio sobre la interpretación y práctica del Derecho. La clase de los jueces y abogados, vinculada a la Monarquía mediante un sistema de patronazgo, posee un conocimiento privilegiado del *common law*, dado que éste, al no estar codificado, únicamente es accesible a una élite profesional especializada en sus *misterios*.

De ello se deriva una situación de inseguridad jurídica, pues, en cada caso que se suscite, los afectados no sabrán de antemano si han incumplido o no alguna norma y, por ello, deberán ponerse en manos de un cuerpo de *especialistas* que dictaminarán la ley aplicable por oscuros procedimientos y mediante una jerga incomprensible para el lego. Cada proceso se convierte así en una búsqueda kafkiana de antecedentes plagada de saltos en el vacío y abismos legales que jueces y abogados se encargan de alargar indefinidamente por propio interés, de lo que nos ha quedado una imagen memorable en *Casa desolada*, novela de otro de los grandes representantes del radicalismo, Charles Dickens, publicada casi ochenta años después del *Fragmento*, pero que gira en la misma órbita de denuncia que éste.

El mal radica en que lo que debería ser un servicio público útil a la sociedad se presenta como un *feudo* patrocinado por la Monarquía que gestiona las «ficciones» del *common law* en términos de poder, y no de justicia. De ahí el vínculo señalado por Bentham entre el Derecho histórico inglés y los intereses creados que han florecido a su vera y que se han servido del mismo para *lavarse la cara* con las prestigiosas funciones en que se subliman.

Los *Comentarios* de Blackstone cumplirían el mismo papel que esas funciones en tanto sublimación de unos intereses a los que se pretende dar amparo ideológico mediante una larga disertación sobre las «Leyes de Inglaterra». Detrás de la misma, lo que subyace es el no declarado intento de usurpar el poder legislativo del Parlamento y poner coto a la expansión de la legislación parlamentaria oponiendo al coyuntural e inestable *statute law*, siempre dependiente de mayorías pasajeras y posibles revocaciones, el prestigio secular del sólido e intangible *common law*.

Al afrontar la crítica del sistema jurídico inglés tomando como epítome del mismo la apología de Blackstone, Bentham da salida a su temprano radicalismo en los términos de una crítica ideológica que él mismo califica como «tediosa y enrevesada guerra de palabras» (192) y que justifica por la necesidad de «desengañar al tímido y admirativo estudiante» y «ayudarle a emancipar el juicio de las trabas de la autoridad», enseñándole a «distinguir entre un lenguaje ostentoso y otro con sentido» (193). El lenguaje de este incipiente utilitarismo, aún más ocupado en «derribar» que en «levantar», pretende contrastar con el lenguaje del *common law*, de la vieja Inglaterra, para demostrar que la «doctrina» sustentadora de aquél no sólo es «falsa», sino además «innombrable» (192).

El espíritu clarificador de Bentham se solivianta ante una nomenclatura jurídica llena de abstractas oscuridades, a las que

denomina «ficciones», que hace imposible dirimir las «consecuencias» de las leyes, saber si causan «placer» o «dolor» (41) y, en general, aplicar «la medida de lo bueno y de lo malo»: «la máxima felicidad del mayor número» (4). El empeño en preservar una nomenclatura oscurantista se explica por el deseo de jueces y abogados de ser imprescindibles en todo lo que concierne a la interpretación y práctica del Derecho. Si éste fuese clarificado según la pauta del principio de utilidad, el ascendente sobre el público de aquéllos perdería muchos enteros, ya que ningún hombre tiene necesidad «de ir a un abogado para saber» el «significado» de «palabras tales como dolor y placer» (41).

Bentham asume que su empresa de crítica textual recuerda a «una logomaquia, demasiado pesada, tal vez, e insípida para el lector» (192). Pero, del mismo modo, al decantarse por este modelo de crítica ideológica que estruja las palabras del contrario hasta probar su vaciedad, en lo que hay mucho de ejercicio escolástico, pone de manifiesto que la «guerra de palabras» es un ingrediente fundamental de la política contemporánea. Es decir, que, para influir en la sociedad y ganarse a la opinión pública, hay que desacreditar al contrario no sólo en el campo de la lucha parlamentaria, sino también en la arena del debate ideológico de altos vuelos.

Lo que Bentham percibió claramente tras asistir al último curso impartido por Blackstone en la Universidad de Oxford y leer sus *Comentarios* es que, en éstos, el famoso abogado no se limitaba meramente a exponer las «Leyes de Inglaterra», sino que estaba haciendo política, una política miserable guiada por intereses egoístas, los propios del *establishment* jurídico. De ahí que la demolición de dicho ordenamiento debiese comenzar con una batalla ideológica orientada a despojarle de su pernicioso legitimidad.

El joven radical sólo pudo enfrentarse a los poderes constituidos con su pluma, pero

las circunstancias ya estaban maduras para hacer política escribiendo, con lo que un ser anónimo ignorado por todos logró, de la noche a la mañana, ocupar el primer plano de la vida pública por el tono y alcance de su obra, la cual engendró su propia leyenda y dio pie a falsas atribuciones debido a que se publicó anónimamente (XXXIV ss.).

El radicalismo filosófico, en sus orígenes, encontró en la crítica ideológica el medio para introducirse en el debate político inglés y conquistar una audiencia, es decir, para institucionalizarse como una ideología de referencia. Eso es lo que «la tediosa y enrevesada guerra de palabras» del *Fragmento* hizo por el radicalismo, situarlo *discursivamente* en el amplio panorama crítico de la época. Desde un punto de vista histórico, la «logomaquia» de Bentham era el *peaje* que los jóvenes radicales debían pagar para hacerse oír y anticipa un concepto ideologizado de la política que, tras la Revolución Francesa, se implantará como el rasgo distintivo de la cultura política contemporánea.

La crítica al *common law* resulta inseparable de la crítica al sistema de poder levantado sobre las «ficciones» constitutivas de aquél. Bentham, en la línea de la Ilustración más radical, la de los utilitaristas franceses como Helvétius, habla en nombre de un «ordenamiento natural» válido en cualquier tiempo y lugar, de lo que el Derecho «debe ser», y se arroga el papel del «Censor», «ciudadano del mundo» que obedece «puntualmente» y censura «libremente» (10 y 14). Su principal objetivo consiste en señalar las lacras de un ordenamiento que interesa «demoler» cuanto antes para propiciar una reforma guiada por el principio de «la máxima felicidad del mayor número» (4).

La labor censora descubre un «sistema de robo» (206) basado en «una deliberada falsedad que tiene por objeto apropiarse del poder legislativo» (205) y presidido por una «clase de coalición» (205) cuyos miembros principales eran «el monarca y

los abogados» (206). Esta coalición halla su razón de ser en el hecho «de extraer [...] del bolsillo del pueblo, en la mayor cantidad posible, el producto de la industria del pueblo» (206) y opera a través del «expolio» y la «opresión», la «corrupción» y el «engaño», la «fuerza física» y la «intimidación y remuneración» (212).

Esta «forma de gobierno» oligárquica aspira a que «la cantidad de poder, riqueza y dignidad artificial» a disposición de «los pocos que gobiernan» sea «en todo momento tan grande como sea posible» (213). Para que se produzca lo que a mediados del siglo XIX Thomas Carlyle denominará la «bancarota de la impostura», resulta imprescindible que «aquellos gobernantes con poder, cuyos intereses particulares son opuestos al interés universal, les hagan sitio a otros, cuyos intereses particulares se hayan puesto en concordancia con el mismo interés universal» (214).

*Utilitarismo y republicanism:
dos formatos de crítica radical*

El desenmascaramiento del *common law* como ideología al servicio de un «siniestro interés», la crítica política subsiguiente a la «coalición» en tanto oligarquía que le chupa la sangre al pueblo y la confianza en un porvenir donde el interés de la nueva clase gobernante se identifique con el «interés universal» son claves suficientes para darnos cuenta de la modernidad del planteamiento crítico del *Fragmento*, un texto que, más allá de su estilo analítico y plomizo, conecta con alguna de las intuiciones fundamentales del marxismo.

Su modernidad fluye de lo que, en términos históricos, cabe definir como una «denuncia en todos los terrenos de la tradición *Whig*» (Pocock, 2002), del ordenamiento constitucional que emerge de la Revolución de 1688 y se consolida como un «régimen fundado en el patronazgo, la deuda pública y la profesionalización de las fuerzas armadas» (Pocock, 2002).

La crítica de las bases *políticas* de dicho régimen asumirá los perfiles discursivos del republicanism, paradigma que opondrá la virtud y la independencia del ciudadano propietario-soldado a un sistema corrompido por el *monied interest* «de propietarios de acciones bursátiles y de detentadores de cargos cuyas relaciones con el gobierno eran de mutua dependencia» (Pocock, 2002). El neoharringtonismo, cuya influencia cabe rastrear incluso en el mundo *tory*, estará presente en buena parte de las críticas suscitadas por un régimen que patrocinaba los usos de una sociedad comercial.

A finales del siglo XVIII aparecerán «nuevos formatos de crítica radical» a la élite dirigente surgida de la Revolución de 1688. Uno de estos nuevos formatos es el del radicalismo del *Fragmento*, centrado en la crítica de las bases *jurídicas* del sistema. Bentham no hace objeto de su diatriba al *monied interest*, sino al *common law*; no arremete contra las relaciones de patronazgo establecidas entre el gobierno, de una parte, y los «propietarios de acciones bursátiles» y los «detentadores de cargos», de otra, sino contra la «coalición» formada por el «monarca» y los «abogados»; no cuestiona la labor política del Parlamento ni muestra hostilidad hacia el comercio, pues su caballo de batalla es el Derecho inglés.

Los parámetros en que se mueve el radicalismo del llamado por Stuart Mill «padre de la innovación inglesa» carecen de una impronta política tan densa como la del republicanism, cuya hostilidad al régimen *Whig* se debe por entero al oscurecimiento, en las prácticas de aquél, de la figura clásica del ciudadano virtuoso, entregado devotamente al bien público, independiente económicamente y dispuesto en todo momento a coger las armas para defender a la patria.

Bentham, más que empeñado en acabar con la corrupción, desea ante todo declarar «la guerra contra el absurdo en

cosas prácticas». Para ello, fijará en el *Fragmento* «las principales ideas que animaron a los radicales filosóficos: el principio de la mayor felicidad como medida de valor, la soberanía legal como presupuesto necesario de la reforma [...] y una jurisprudencia dedicada al análisis y *censura* de la ley a la luz de su contribución a la felicidad general» (G. H. Sabine, 1994).

El programa radical de Bentham en 1776 aboga por una reforma *liberal* del sistema, pues pretende convertir al Parlamento en un auténtico poder legislativo que, a través de la promulgación y codificación de las leyes, garantice la seguridad jurídica de sus compatriotas. Tras la crítica al *common law*, se atisba una defensa del Estado de Derecho como garantía de la «soberanía legal» y herramienta para terminar con la arbitrariedad de jueces y abogados. El ingrediente político del *Fragmento* remite a esa forma de Estado y la preocupación política de Bentham asume por ello un carácter netamente liberal que poco o nada tiene que ver con el republicanism.

El imperio de la ley, de una ley elaborada y aprobada por los representantes del pueblo que jueces y abogados no podrán ya definir a voluntad amparándose en su conocimiento de oscuros antecedentes, sería el gran *desiderátum* político del radical inglés en esta obra juvenil. Un *desiderátum* que no apunta, en clave republicana, al *autogobierno* como instrumento para acabar con la corrupción, sino, en clave liberal, al *statute law* como garantía de un sistema jurídico claro y satisfactorio.

Utilitarismo legal y humanismo comercial: dos tipos de liberalismo

El liberalismo avalado por el autor del *Fragmento* no sólo choca con el republicanism, sino que además diverge del liberalismo que define el proyecto de la Ilustración escocesa. Tanto un Adam Smith como un Jeremy Bentham se presentan

como liberales en tanto exponentes del *paradigma jurisprudencial*, que, a diferencia del republicano, hace pensar en términos de ley, y no de virtud; de cosas, y no de personas; de imperio, y no de república (Pocock, 2002). De este paradigma se desprende un concepto jurídico, *negativo*, de la libertad vinculado históricamente con las diferencias entre autoridad y libertad, soberanía e individualidad, público y privado, etc. Pues bien, la innovación que representa la Ilustración escocesa afecta al núcleo mismo de la jurisprudencia, convertida por sus miembros más destacados en la «ciencia social del siglo XVIII» (Pocock, 2002).

Adam Smith y compañía afrontaron el hecho novedoso de la sociedad comercial guiados por el afán de redefinir la virtud en términos de *manners*, con lo que abrieron el paradigma jurisprudencial a aquello que siempre, por su naturaleza jurídica, le había estado vedado: la personalidad moral. El *mercado* aparecía como un espacio para el refinamiento de las pasiones y el enriquecimiento de la conducta, para la práctica de una sociabilidad variada y compleja donde el consumo y el trato con las personas eran dos caras de una misma moneda: la del autoperfeccionamiento moral a través de un placer moderado, del interés bien entendido. «Ahora, por fin, un derecho sobre las cosas se convertía en un medio para la práctica de la virtud, siempre y cuando la virtud pudiera definirse como la práctica y refinamiento de las *manners*. Se había construido un humanismo comercial, no sin éxito» (Pocock, 2002).

La «jurisprudencia humanista» de la Ilustración escocesa poco tiene que ver con la «ciencia de la legislación, codificación y administración» que Bentham trata de «levantar» sobre los escombros del *common law*. En su caso, el *paradigma jurisprudencial* no se abre a la conquista de una nueva idea de virtud en forma de *manners*, ni se asienta sobre una idea mul-

tifacética de la personalidad humana devenida del contacto con una sociedad tan rica y compleja como la comercial. Por el contrario, ese paradigma se encierra en los estrechos límites del principio de utilidad para proponernos una reforma legal a la que subyace una visión psicológicamente limitada del ser humano.

El *utilitarismo legal* de Bentham se aparta, por su carácter mecánico y frío, del *humanismo comercial* de Adam Smith, desde cuya perspectiva los productos del mercado y el tráfico comercial aparecen como una oportunidad para disfrutar de una variedad prácticamente ilimitada de goces y sensaciones por medio de los cuales el hombre refina sus pasiones y se hace más sociable.

Así como la frugalidad y austeridad del ciudadano virtuoso se diferencia del animado psiquismo del miembro de una sociedad comercial, ocupada y productiva (Fernando Díez, 2001), que no por ello ignora los sentimientos de prudencia, justicia y benevolencia; el reduccionismo psicológico de las motivaciones humanas característico del utilitarismo se diferencia de la personalidad multifacética que se halla en la base de la «jurisprudencia humanista». De este último contraste surgen dos variedades de liberalismo, el escocés y el radical, uno demostrativo de que al liberalismo no le son ajenas las ideas de virtud y sociabilidad y otro caracterizado por la amplitud de su impulso reformista y la simplificada visión del hombre que nos ofrece.

El *Fragmento* debe leerse como uno de los orígenes del liberalismo radical inglés, de aquel liberalismo que, a diferencia del escocés, soslayó el desafío del *paradigma republicano*, la discusión directa con éste en los términos *humanistas* fijados por dicho paradigma, y, por tanto, no se vio obligado a definir su propio concepto de virtud, a dotarse de una teoría integral de la personalidad humana. El empeño del liberalismo radical era de un

signo diferente al del humanismo republicano y comercial, ya que estaba volcado en «erigir una ciencia de la legislación sobre unos fundamentos y supuestos altamente reduccionistas» (Pocock, 2002).

Con el utilitarismo del joven Bentham, el tono *moral* del pensamiento social del siglo XVIII inicia su proceso de transformación en *método científico*, estilo intelectual que nos introduce en los sombríos y helados parajes de las ciencias de la política, la economía y la legislación representativas del sesgo *ontológico* del pensamiento social del XIX.

Bibliografía citada

- DÍEZ, Fernando (2001): *Utilidad, deseo y virtud. La formación de la idea moderna del trabajo*, Barcelona, Península.
- DINWODOLY, John (1995): *Bentham*, Madrid, Alianza.
- POCOCK, John G. A. (2002): *Historia e Ilustración. Doce estudios*, Madrid, Marcial Pons.
- SABINE, George H. (1994): *Historia de la teoría política*, México, FCE.

Luis Gonzalo Díez Álvarez

EL PENSAMIENTO DE LO IMPOLÍTICO

ALFONSO GALINDO HERVÁS: *De la teología política al comunitarismo impolítico*, Murcia, Res Publica, 2003.

Señalemos de entrada lo que una primera lectura de este libro da de la manera más indiscutible: estamos ante una reconstrucción utilísima de los contextos teóricos decisivos de la tentativamente novedosa doctrina de la soberanía estatal que se ha venido gestando con desigual éxito desde mitad de los ochenta a partir de lo que se ha venido en llamar «pensamiento de lo impolítico», o de la comunidad impolítica. La acuñación y una cierta consolidación del término tan estructuralmente polémico debe mucho a la importante obra de Roberto Esposito, *Categorie dell'impolitico* (1988, segunda edición con importante nuevo prefacio, Bolonia, Il Mulino, 1999), germinal para todo este movimiento, y que invoca desde su primer paso el alcance histórico efectivo de las *Consideraciones de un impolítico*, de Thomas Mann, y *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt.

Pero el trabajo de Alfonso Galindo (inicialmente una tesis doctoral encuadrada metódicamente en la línea de investigaciones de una *Begriffsgeschichte* de las categorías políticas europeas que impulsa el profesor José Luis Villacañas en la Universidad de Murcia) se sitúa en una fase de ese movimiento en el que el comunitarismo impolítico ha alcanzado una cierta consistencia sólida, una construcción problemática determinada, en torno sobre todo a los textos y las enseñanzas de Jean Luc Nancy, Maurice Blanchot y Giorgio Agamben. Y le asignamos con, para el caso, creo que requerida hipérbole el predicado de «utilidad» a este trabajo porque de manera muy documentada reconstruye todo un campo de conceptos y de problemas de enorme relevancia para la filosofía política —y ciertamente también de dramática vigencia en el presente, en especial por lo que concierne a esa inmensa *quaestio disputata* que es la determinación del sentido efectivo de la soberanía estatal hoy en las democracias occidentales—. Comparece en este análisis, pues, todo un cam-

po: autores, textos, conceptos, problemas, métodos, aporías, y en suma la posibilidad efectiva de «otra» mirada a la historia de las categorías políticas europeas. Por otra parte, el libro de Galindo es útil también en un sentido más contextual porque irrumpe en un ámbito, el de la filosofía política hispánica universitaria dominante, aquejado habitualmente de alérgica sordera ante las cuestiones, ineludibles en realidad, cuya virulencia intelectual y práctica el «pensamiento de lo impolítico» ha sabido poner de relieve en general. Y es que sería un grave error situar esa corriente como simple aventura académica jaleada por un posmodernismo de salón.

El esquema constructivo de la exposición, centrada en las obras de Nancy, Blanchot y Agamben, pero con recurrente y coherente recuperación de los temas políticos, o ya obviamente *avant la lettre* «impolíticos», de cierto Bataille y cierto Benjamín, debe mucho al juego de contraposición con el que pasa por ser el teórico moderno por antonomasia de la con equivoquísimo nombre llamada «teología política». Carl Schmitt, el temido teórico de lo político como esfera irreductible de la diferencia entre amigo y enemigo, es así consecuentemente la referencia crítica dominante de esta explicación con los novísimos impolíticos. Los autores que se sitúan en estos parajes, y que buscan a veces con alguna dosis de voluntarismo el *novum* de una bella comunidad impolítica (o incluso, más que «nueva», todavía tan sólo «por venir»: «la comunidad que viene»), son todos ellos lectores asiduos, y a su manera simpatizantes lectores, de Schmitt: y tanto del de la época de la República de Weimar (de 1927 es como se recuerda la primera publicación del canónico ensayo sobre *El concepto de lo político*), como del de los años oscuros del nacionalsocialismo (que el propio Schmitt reconstruye con descarada *parresia* como parte implicada en el fascinante *Ex captivitate salus* en la inmediata pos-guerra),

como, en fin, también el Schmitt maduro de *Nomos der Erde* (1951). Alfonso Galindo subraya desde el planteamiento de su investigación la tensión polémica entre el decisionismo teológico de la doctrina schmittiana de la soberanía, por un lado, y la audaz propuesta de una «soberanía de la inacción y de la exposición comunitaria», por otro. Ciertamente ambos paradigmas presentan una notable «afinidad», cifrada ésta en la radicalidad y responsabilidad con que asumen uno y otro la «crisis radical de toda mediación entre finito e infinito» (p. 17). Pero la hipótesis básica de esta explicación es la de una distancia irreductible, y en rigor, una «oposición» entre el núcleo de la doctrina schmittiana de la soberanía y la de los impolíticos. En los tres de éstos estudiados aquí más directamente sería visible la huella de un leve pero irreductible mesianismo, cifrado en la precaria fe en la diferencia entre Derecho y justicia (o entre la fuerza estatal mítica y la violencia divina). Tema mesiánico en el que tan decisivo ha sido Walter Benjamin (una referencia obligada de los impolíticos por lo demás), y del que el lúcido católico que es Schmitt se defiende con una original restauración del *katejón* paulino. La «funcionalidad» de la mentada *oposición* se confirma a lo largo del análisis a partir de un fecundo y potente esquema teórico que localiza el juego antitético entre la doctrina teológica, decisionista y política, y la nueva concepción literaria, pasiva e impolítica, en tres planos: el de la «representación» frente a la idea de una irreductible «irrepresentabilidad»; el del Estado frente a la comunidad, y el del decisionismo de la acción frente al abandono, o una cierta inacción, la contraposición entre el comunismo de los trabajadores y la comunidad *désœuvrée*, ociosa o inoperante, por evocar el visitado ensayo batailliano de Nancy.

Mérito específico del trabajo es el rigor y hasta el vigor conceptual de la exposición: tanto más notable porque los

«pensadores» del caso se confrontan con una experiencia que por así decirlo por sí misma se resiste a la categorización intelectual habitual. El autor apunta a esto («la experiencia de comunidad sugerida por el pensamiento impolítico se sustrae a la claridad y distinción habitualmente esperable de los conceptos», p. 18) para justificar la plausibilidad de un método indirecto, que puede encontrar en la «metaforología» de Blumenberg una guía pertinente. Queda la duda de si esa «generosidad» hermenéutica no concede un crédito excesivo a la supuesta potencia filosófica y a la viabilidad poética y práctica de las propuestas impolíticas. Tras el reconocimiento de la ineludibilidad de las cuestiones que los impolíticos han planteado a la doctrina canónica de la soberanía moderna (cuestiones que afectan no sólo al decisionismo teológico-político schmittiano, sino también y acaso más agudamente a la filosofía política académica canónica, al neocontractualismo rawlsiano) cabe pensar que se impone ahora la necesidad de una mirada más suspicazmente crítica a la parte oscura que se alberga en los siempre profundos textos de Blanchot, Nancy y Agamben, por mencionar de nuevo los nombres privilegiados en el análisis de Galindo. Alguna reserva incluso cabría ante el recurso que aquí se hace a la «oposición», a la categoría «oposición», para marcar nítidamente la antítesis entre el decisionismo schmittiano y el abandono comunitarista impolítico. El

caso es que hay, por un lado, mucha «afinidad», como señala el propio Galindo, entre el viejo jurista de Plettenberg y los ensayistas italofranceses estudiados: entre la lucidez analítica del primero y la disposición para una nueva mirada hipercrítica de la violencia albergada en la soberanía estatal. Pero hay además que el uso de «oposición» —no podemos argumentarlo ahora— tiene un elevado coste: requiere el crédito metafísico del concepto ingenuo de «totalidad» (y el no menos ingenuo y metafísico de «fragmento»). Para la tensión polémica entre lo teológico-político y la novísima comunidad «que viene» sería quizá más fecundo el concepto de *diferencia*. No habrá que decir que no es simple cuestión de nombres. De hecho, y por recordar indicialmente un motivo amplísimo, la filosofía de la diferencia por excelencia (digamos Derrida, ligado éste por lo demás con mil lazos a los impolíticos del libro) ha mantenido una reserva polémica nítida ante la herencia irreductible y no suficientemente analizada de viejo comunitarismo en los novísimos comunitaristas impolíticos. También para esos posibles desarrollos críticos ulteriores, el bello libro de Galindo, que asigna un papel relevante en su estudio a la obra probablemente más importante del último Derrida en el ámbito de la filosofía política (*Políticas de la amistad*), será muy útil.

Patricio Peñalver Gómez
Universidad de Murcia

UN DISCÍPULO DE ORTEGA

JUAN PADILLA MORENO: *Antonio Rodríguez Huéscar o la apropiación de una filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva & Fundación José Ortega y Gasset, 2004, 373 pp.

Estamos ante el resultado de una investigación sorprendente por varias razones, comenzando por la más elemental: sorprende lo que nos es usual en nuestros

medios académicos. A saber, la dedicación de un estudio —modalidad tesis doctoral¹, riguroso, exhaustivo, profundo, bien pensado y redactado— a una figura «menor» del elenco filosófico contemporáneo en lengua española. Juan Padilla Moreno publica en la colección El Arquero un libro sobre Antonio Rodríguez Huéscar, que fuera discípulo de Ortega, de la segunda generación (sería la primera la de los Ayala, Recasens Siches, Gaos, Zambrano), grupo de estudiantes que llega a la reformada Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid (hoy Complutense) en el momento histórico en que se constituye la Segunda República

Es, por tanto, 1931 la fecha que se configura como destino en sus vidas, para lo bueno y para lo malo. En el haber hay que señalar que Rodríguez Huéscar y sus compañeros de generación se encuentran con una universidad en plena forma, por la entrega y la excelencia intelectual de sus profesores. Señalemos de pasada que fue la promoción que tuvo mayor contacto con un Ortega que había llegado a su plenitud filosófica. Acababa de retirarse de la política, precisamente hacia la docencia universitaria. Volvió a enseñar con más dedicación que nunca junto a Zubiri, Gaos, Morente, entonces decano de la facultad, Zaragüeta, Besteiro y una joven María Zambrano que acaba de ser contratada como profesora ayudante. Rodríguez Huéscar, objeto de esta investigación, Marías, Garagorri, Grannell, en filosofía, Maravall, en historia, etc., forman esa nueva generación de discípulos que va a ver truncada su trayectoria profesional y vital por la guerra civil, que estalla justo en el momento en que se licencian y ganan algunos una cátedra de filosofía para enseñanzas medias.

Se estudia aquí la vida y la obra de Antonio Rodríguez Huéscar, una vida contracorriente —su circunstancia no fue propicia a su vocación—, pero, sin embargo, una vida lograda. Padilla narra en pocas

páginas la trayectoria vital del autor, al mismo tiempo que presenta sus obras, para remitirse por extenso, en una segunda parte, al estudio de la misma. Las palabras que se me ocurren para describir el trabajo de Padilla son cuidado y atención; invitan a pensar en la *pietas*, virtud con que los romanos nombraban el conocimiento y cumplimiento de los deberes para con los dioses y los antepasados

Este libro puede ser un azar, una pica en Flandes, o, por el contrario, el comienzo de una cierta normalización de nuestra vida filosófica, consistente en estudiar aquella obra cuyo valor no reside tanto en la novedad y el relumbrón ideológico como en el rigor, capacidad conceptual y precisión de lo pensado. Una de las polémicas que la obra de Huéscar plantea con su mera presencia, y que Padilla subraya, es justamente la del sentido de la filosofía española como continuidad, como «escuela», por tanto. Los libros de este discípulo de Ortega plantean, en la suerte que han tenido, un caso simultáneamente teórico y práctico del problema de la recepción de una filosofía, asunto que, por lo demás, fue tematizado amplia, dramáticamente, por el propio Huéscar (véase «Carta abierta a José Antonio Maravall en el decenario de la muerte de Ortega»²). Cuando se observa la constitución de las grandes tradiciones se advierte un adensamiento de estudio e investigación en torno a un autor, una obra, unas ideas, pocas, que se estrujan hasta rendir una malla conceptual a la vez densa y porosa. Es el caso de Descartes y sus seguidores para Francia, Locke-Berkeley-Hume (la trinidad empirista) para Inglaterra, y Leibniz-Kant para Alemania. Pues bien, en el caso español, dada su modernidad, atípica por tardía, esa obra inicial habría sido la de Ortega o, si se quiere, la de Unamuno-Ortega. Es tema de investigación inédito el por qué esas primeras generaciones que cumplen con su «deber» de continuidad en el estudio —sin merma de originalidad y libertad

creadora como en el caso de Gaos, Zambrano, Marías, Garagorri y el propio Huéscar— no generan a su vez continuidad. Es posible que se deba a la confluencia de dos factores perfectamente independientes entre sí. Por un lado, la ruptura de la unidad espacio-temporal de la circunstancia, por efecto de la guerra civil, su desenlace y el posterior exilio (exterior y físico o interior, espiritual en todos los casos) de la inmensa mayoría de los discípulos. Por otro, las mutaciones que la filosofía misma experimenta en sus formas, métodos y contenidos —la crisis de la filosofía vivida desde los rebotes de neopositivismo, marxismo, estructuralismo, negaciones de la rica renovación filosófica surgida en los años anteriores a la Segunda Guerra Mundial, en torno a la fenomenología y las filosofías de la vida, con las que entronca el pensamiento de Ortega—.

La trayectoria filosófica y la obra de Rodríguez Huéscar, aquí estudiadas, constituyen un caso privilegiado para reflexionar sobre estas cuestiones, pues muestran simultáneamente que era posible una continuidad filosófica, a poco que se hubiera prestado apoyo desde las instituciones —especialmente la universidad—. Pero por las razones que fuere y que habrá que estudiar, se ignoró la riqueza filosófica que se encerraba en esa incipiente tradición. El libro de Padilla, al estudiar, recuperar, fijar, en definitiva, «salvar» la obra de Rodríguez Huéscar crea un precedente que debería tener efecto de ejemplaridad.

Desde Aristóteles, el discípulo que permanece veinte años, atento y silencioso, junto al maestro, pero que muerto éste proclamará ser más amigo de la verdad que de Platón, la condición discipular en filosofía ha vivido bajo sospecha. La crítica, la duda son los motores de la actitud filosófica. Pero se olvida que también la verdad, con su presencia, obliga a detenerse al buscador y repetir la canción. Huéscar, como los demás miembros de su generación: Marías, Garagorri, etc., formados en una filosofía

tan nueva como apropiada a los tiempos de crisis —crisis de una modernidad que proclama como máximo valor cultural el de la novedad y la originalidad— no tuvo elección: en filosofía, su circunstancia fue también destino: tenía que ser orteguiano. Su producción ha consistido en el esfuerzo de apropiación —término que usa Padilla en el título de su libro, sugiriendo así que es el oportuno para captar la esencia de la obra de Rodríguez Huéscar—, apropiación de una filosofía que es a la vez ordenación, esclarecimiento y donación de la misma.

El cuerpo principal de *Antonio Rodríguez Huéscar o la apropiación de una filosofía* se halla en los capítulos II y III de la segunda parte, dedicados a *Perspectiva y verdad*, tesis doctoral de Antonio, a *La innovación metafísica de Ortega*, *Con Ortega y otros escritos* y *Semblanza de Ortega*, este último publicado póstumamente, aunque los ensayos que contiene habían sido editados en distintos lugares, y el libro como tal, su estructura, orden, etc., había sido establecido por su autor. Si los dos últimos responden a la evocación biográfica, los dos primeros son estudios amplios y rigurosos de la filosofía de Ortega, y más concretamente de la dimensión de ésta que Huéscar considera esencial: la de su pensamiento metafísico.

Aunque no se puede discutir aquí, hay mucho en juego en torno al viejo asunto de valorar la obra de Ortega. ¿Estamos ante un intelectual que atiende hábil y oportunamente este o aquel asunto, ante un periodista con veleidades filosóficas, ante un pensador inspirado pero «sin sistema» o ante un filósofo en el sentido plenario del término? Para Huéscar, Ortega fue ante todo un «filósofo», lo que significa ser pensador de cuestiones metafísicas, entendiendo por tales las que atañen a la estructura última de lo real, la «ciencia que se busca» de la que hablaba Aristóteles, y que se reconoce porque trata cuerpo a cuerpo las preguntas esenciales, como la consistencia de la realidad radical y sus categorías, la verdad, el

sentido, la libertad y temporalidad de la vida humana, etc. Esa polémica sobre el verdadero alcance y significado de una obra, tan vieja como la del propio Ortega, es consustancial al proyecto filosófico de Huéscar y su mejor vía de acceso.

El objeto de análisis del libro es la recepción de la metafísica de la razón vital por uno de sus mejores estudiosos. Es un acierto que presente las obras centrales de éste no por su fecha de elaboración sino por su contenido sistemático. Así, comienza en el capítulo II, «Hacia la posesión del núcleo de la metafísica de Ortega», por estudiar la primera parte de *La innovación metafísica de Ortega* —reeditada recientemente³—, que contiene un análisis de la crítica y superación del idealismo. Desde ahí procede Padilla a estudiar el libro central sobre Ortega, *Perspectiva y verdad*, en donde se despliega con todo pormenor el concepto que, a juicio de Huéscar, constituye el centro de la innovación que aporta la razón vital o histórica, a saber, el concepto de perspectiva, término que en el análisis de Huéscar remite a la tradicional idea gnoseológica de «punto de vista», escorzo, pero que «piensa» también la estructura misma de lo real. «Perspectiva» es la tercera gran metáfora de la historia de la filosofía occidental y, por ello, la tesis que permite descubrir el alcance innovador de la filosofía orteguiana en el contexto de la crisis del idealismo y sus falsas «superaciones».

En el capítulo III, «Desarrollos de la metafísica de Ortega», Padilla expone los contenidos del manuscrito *Éthos y lógos* en el que trabajaba Huéscar cuando le sorprendió la muerte en la primavera de 1990. Publicado en 1996, contiene la meditación central de la obra de Huéscar: sus tesis sobre el problema de la verdad y su dimensión práctica. Así, se fija simultáneamente el límite conceptual de los planteamientos de Ortega y su más allá en los implícitos expuestos y esclarecidos por la investigación. La estructura de la realidad

en su doble aspecto de circunstancia y yo, las dimensiones de temporalidad y espacialidad, la reflexión sobre las categorías que permiten captar la extrema complicación con que se nos da siempre lo real, tales como la actualidad y la presencia, el carácter de instancia, la situación, la contingencia, etc., son estudiados por Padilla, procurando siempre remitir a sus contextos filosóficos las ideas allí expuestas.

Otro de los aciertos del libro que comentamos reside en dedicar el espacio necesario a la obra de Huéscar que, en principio, podría parecer más anecdótica. En el capítulo titulado «Instancias y contrainstancia» se ocupa de la producción de Huéscar que no estudia directamente a Ortega. No afirmaré que sea lo más valioso de la misma, pero sí que da la medida del vigor y calidad intelectual a que llegó la escritura de Huéscar. En otras circunstancias más propicias, por ejemplo con una receptividad social más amplia y generosa hacia su producción, la vocación del novelista y del ensayista de temas de cultura, estética, antropología o política se habría visto incitada a desplegarse. Lo que Padilla nos muestra es de un gran valor. Valga como ejemplo el estudio sobre la novela, tema que constituyó una preocupación permanente en la vida de Huéscar, tanto en su faceta práctica —escribe *Vida con una diosa*— como en la teórica. En efecto, dedicó un brillante y extenso ensayo a meditar sobre la naturaleza del objeto estético «novela», «Problemática de la novela», cuyas reflexiones fueron recuperadas y profundizadas gracias al feliz azar de la correspondencia que mantuvo en los últimos años de su vida con Ferrater Mora, otro filósofo que escribía novelas.

El libro de Padilla termina con una valoración de la figura de Antonio Rodríguez Huéscar que hallo ajustada, fundada y generosa. Destacaré la paradoja que contiene su análisis sobre su condición discipular y que muy resumida, sin los matices que su autor pone, consistiría en que el

más riguroso, próximo, fiel discípulo de Ortega tendría un temple de pensamiento más cercano a Zubiri y a Heidegger que al maestro: «Hay un elemento de inspiración formal en el que Rodríguez Huéscar se halla más cerca de Zubiri e incluso de Heidegger, que de Ortega. Me refiero a su pretensión de construir, con toda sobriedad arquitectónica, un sistematismo conceptual que no se encuentra, construido ya como tal en los escritos de su maestro, y que a él le parece deseable y exigible. Y en ese afán no duda, como Heidegger y Zubiri, en exprimir etimologías y crear neologismos.» El argumento es atractivo, pues, en efecto, en Huéscar hallamos esa preocupación por las etimologías, la búsqueda de neologismos que mejoren la precisión en el decir y el uso de una sintaxis bastante compleja.

En cierto modo era inevitable. Huéscar tuvo que ser consciente de que situarse en filosofía como discípulo de Ortega no podía significar imitarle en su forma de escribir y pensar, sino estudiarlo, lo que supondría extrañarlo, descomponerlo y recomponerlo para hallar lo que había dentro de sus propuestas. El rigor en el estudio de la razón vital y su reelaboración exigían también la búsqueda de los instrumentos adecuados para ello y Rodríguez Huéscar supo hallarlos y ponerlos a trabajar en algunos libros que son ya de obligada lectura⁴ para el estudioso que desee conocer con un poco de rigor y profundidad la obra de Ortega y muchas de sus implicaciones históricas.

José Lasaga Medina
Fundación «José Ortega y Gasset»

NOTAS

¹ Inspirada y dirigida por Helio Carpintero, autor del prólogo que presenta la obra.

² *Semblanza de Ortega*, Barcelona, Anthropos-Diputación de Ciudad Real, 1994

³ Edición crítica a cargo de Jorge García-Gómez, con prólogo de Javier Muguerza, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

⁴ Véase a título de ejemplo la entrada «José Ortega y Gasset, en el reciente *Diccionario de filosofía* de Jacobo Muñoz (Madrid, Espasa-Calpe, 2004).

PARA TODOS LOS PÚBLICOS

STELLA VILLARMEA y ÓSCAR L. GONZÁLEZ-CASTÁN: *Las direcciones de la mirada moral*, Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, 2003, 234 pp.

El título de esta nota no debe confundir al lector. El libro que comentamos es una obra de introducción apta para todo tipo de público de nivel universitario; pero está

lejos de ser una vulgarización. Se trata de una lograda obra basada, por un lado, en la experiencia y el trabajo de dos filósofos (Stella Villarnea, Universidad de Alcalá, y Óscar González-Castán, Universidad Complutense) que han pasado por la enseñanza de diversas disciplinas filosóficas, sobre todo *ética*, dirigidas a estudiantes no siempre interesados o especializados en filosofía, y, por otro lado, en una tarea

investigadora que ambos iniciaron durante su estancia en la Universidad de Notre Dame (Indiana), donde recibieron el perceptible magisterio de Alasdair McIntyre.

Con este bagaje los autores nos ofrecen un texto extremadamente apto para un curso elemental de ética, para una primera aproximación a la disciplina o para una iniciación a la investigación en algunos campos.

El libro se estructura en tres partes: una parte a modo de introducción general y sistematización de las teorías éticas, encabezada por el epígrafe «¿Qué es la ética?»; una parte sobre «Teorías morales», la más larga, en la que se explica y analiza la filosofía moral de ocho autores desde Platón a Rawls; y una tercera, no menos importante aunque sí menos extensa que las anteriores, en que se recoge una bibliografía perfectamente organizada por temas, autores y niveles de interés (desde apoyo a la docencia hasta referencias para la investigación), adecuadamente actualizada y seleccionada.

Dada su concepción como manual, el comentario habría de centrarse en algunos aspectos formales y de contenido; pero como además la obra propone una «hipótesis» —una curiosa clase de hipótesis, por cierto, entre lo docente, lo existencial y lo propiamente histórico-filosófico— nos sentimos obligados a comentar también sobre ese punto, con lo que rebasaremos los límites habituales de una nota para apuntar a la discusión que la obra sugiere.

En cuanto a los primeros aspectos, hay que tener en cuenta que los autores dicen estar «guiados por la convicción de que es necesario poner a disposición de un público lo más amplio posible algunos de los temas y discusiones centrales que se han planteado en el pensamiento filosófico» (p. 13). Esta convicción justifica en buena medida el tono y el contenido del trabajo.

La disposición y estructura de los capítulos, divididos en epígrafes breves, la cla-

ridad expositiva, que predomina sobre (aunque no elimina) la profundidad crítica, o la inclusión de breves resúmenes al final de cada capítulo, responden a este objetivo de llegar a un público amplio. A veces la obra, animada por ese fin, peca de un excesivo esquematismo (en los resúmenes a veces crípticos; o en la página final del primer bloque «¿Qué es la ética?», que simplemente enumera los «problemas de la ética», sin mayor elaboración). Quizá un público amplio, sobre todo si no está asistido de un docente, requiere explicaciones algo más extensas, como las que se dan brillantemente al introducir la etimología del término «ética» o la diferencia entre «vida moral» y «saber moral».

El método se basa en el empleo de fuentes textuales seleccionadas y muy adecuadamente dispuestas y comentadas, para que sirvan como introducción e ilustración de los problemas morales fundamentales y de las teorías de sus autores. Es éste uno de los puntos más destacables del libro, en que los autores demuestran su excelente formación y experiencia. Porque, en efecto, nada invita más al estudio y a la investigación que el contacto directo con las fuentes, que tantas veces se pierde en este tipo de obras.

El contenido no puede abarcar la totalidad del saber de la disciplina so pena de resultar superficial. Los autores optan por una selección. Seguro que las afinidades personales y las conveniencias científicas han influido en el concreto contenido de este manual —se nota cierto sesgo «anglosajón», o «analítico», que tiene que ver con la formación de los autores—. Mas en ningún caso distorsionan la visión de la historia de la ética. Las justificaciones ofrecidas para la selección realizada, así como las que se dan sobre el método y enfoque, resultan convincentes. Se trataba de seleccionar autores que representaran teorías morales lo más diferentes posible, marcando más las rupturas históricas que las continuidades. Presentarlos además

con cierta profundidad (de ahí lo limitado del número) para poder ejercitar el análisis y la crítica que conviene a la formación universitaria.

Siempre quedará abierta la discusión, bastante superflua, sobre si estos o aquellos autores son más o menos importantes o convenientes para un tratado introductorio. Salvo aquellos indudables —Platón y Aristóteles, Kant, tal vez Rawls— los otros cuatro que protagonizan la parte histórica —Tomás de Aquino, Hobbes, J. S. Mill y Nietzsche— seguro que serían cuestionados por algunos colegas. Cada quién echará de menos a «su» filósofo y se preguntará: ¿por qué Tomás y no San Agustín, Suárez o Vitoria?, ¿por qué Hobbes y no Locke o Spinoza?, ¿por qué Mill y no Hume, Rousseau o Bentham?, ¿por qué Nietzsche y no Hegel o Marx? Pero *es* una discusión superflua. Desde luego que otra selección podría funcionar igual de bien que la que Villarrea y González-Castán presentan; mas en ningún caso mejor.

Como decíamos, los autores seleccionados representan teorías morales claramente distintas, con énfasis en conceptos morales diferentes y con tratamientos diversos de los grandes temas de la ética: la racionalidad, el bien, la virtud, lo correcto, el deber, la ley, la felicidad. *Las direcciones de la mirada moral* plantea estos grandes temas y explora cómo se articulan y se conciben bajo ocho teorías morales que han dejado huellas reconocibles en nuestro lenguaje y en nuestro mapa moral. Se trata de una selección de modos de concebir al ser humano y a las comunidades humanas: su racionalidad, sus deseos, sus acciones y la constelación de principios y normas que se contemplan cuando la perspectiva de análisis de esta realidad es moral (y no histórica, sociológica, religiosa, jurídica, etc.). Para mostrar esta diversidad al no especialista caben ciertamente muchísimas combinaciones, y un buen puñado de ellas serían igualmente satisfactorias. La que propo-

nen los autores es simplemente una de éstas. En nuestra opinión es perfectamente eficaz, aunque, desde luego, no la única posible.

Pasemos ahora a la que llamábamos «hipótesis» de la obra. Ponemos la palabra entre comillas porque no se trata de una hipótesis en toda regla, ya que una obra introductoria no sería lugar para la misma. Se trata más bien de una clave de lectura que da unidad al conjunto y permite a los autores proponer algunas sugerencias y conclusiones.

Esta clave de lectura, los autores no lo ocultan, se inspira en la tesis de McIntyre en *Tras la virtud*. McIntyre sostiene que el estado actual de la investigación moral equivale al desolado panorama de una «física» reconstruida al margen del marco conceptual de la ciencia experimental, a partir de fragmentos de textos de Aristóteles, Zenón, Ptolomeo, Kepler, Einstein, etc. Tal cosa sería una especie de literatura sin sentido en la que el significado de palabras como «energía», «fuerza» o «átomo» daría lugar a interminables disputas. Nadie confunde en realidad la física de Aristóteles con la de Einstein, y nadie se llama a engaño porque en ambas se emplee el término «energía». Pero la ética sí se halla en un estado de confusión, pues constantemente se mezclan conceptos de una teoría con los de otra, se toman fragmentos diversos para construir «éticas personales», etc., y todo ello sin reparar en que el sentido de las palabras se pierde completamente cuando se hace tal cosa. Quienes pretenden que la ética (filosofía moral) es capaz de aclarar el significado de los términos morales que empleamos en la actualidad obvian que tales conceptos sólo son comprensibles como parte del mundo en que surgieron. Intentar verlos con ojos que no sean los del arqueólogo meticuloso es una equivocación.

En esta misma vena, Villarrea y González-Castán se oponen al «planteamiento historiográfico acumulativo y continuista»

(p. 139), según el cual cada generación de filósofos hereda ciertos problemas y ciertas claves para solucionarlos, solucionados, hace evolucionar a las otras, y protagoniza con ello un progreso intelectual que a su vez la siguiente generación hereda. Este planteamiento implicaría que cabe remontarse hacia atrás en la historia, desandando el camino que la humanidad ha recorrido en una dirección, y aspirar a entender cada encrucijada, cada estado anterior, y por supuesto, extraer de esta comprensión lecciones para el presente.

Los autores sostienen, siguiendo el diagnóstico de McIntyre, que «nuestro aparato conceptual y los métodos de razonamiento ético, tanto individuales como colectivos, están compuestos de jirones que pertenecen a distintos momentos históricos» (p. 27). Como consecuencia, nuestra posición respecto de las teorías morales no es la de un heredero (que ha de aceptar o rechazar, tras inventariarlo, el legado de la historia), sino la de un espectador distante, que juzga emotivamente lo que contempla: unas cosas le gustan y las hace suyas, otras no. Pero al hacer esto adopta sin razón alguna fragmentos teóricos que no encajan, pertenecientes a tradiciones incompatibles. Villarrea y González-Castán sugieren incluso que esto podría revelar que nuestra propia subjetividad moral es poco coherente, poco racional.

Esta hipótesis tiene una implicación inmediata para el planteamiento histórico del libro: se incide en el estudio de las tradiciones, partiendo de que sólo en el marco de las mismas se puede llegar a entender el sentido de los términos y argumentos morales que empleamos actualmente. Se acentúa el estudio de cada tradición en vez de enfatizar la continuidad histórica. Por eso el tratamiento de la historia de la ética en forma de pequeñas monografías sobre autores es particularmente adecuado.

Los autores sostienen que únicamente así —sin pretender que somos herederos

de *la historia* de la ética, sin pretender aplicar categorías universales, o *explicar* en nuestros términos modos de pensamiento que nos son ajenos— llegaremos a tener un conocimiento de las «múltiples piezas de las que están hechas nuestras sociedades plurales y nosotros mismos como miembros de ellas» y a entender «nuestras discrepancias en cuestiones morales» (p. 27). Finalmente, piden los autores al lector que asuma este diagnóstico como hipótesis, que la tenga presente a lo largo de la lectura y se posicione respecto de ella al final.

Decíamos arriba que se trata de una hipótesis entre docente, existencial e histórico-filosófica. Comenzando por el final, el aspecto histórico de la hipótesis es el que venimos comentando, el más evidente: la hipótesis, tal como la fórmula McIntyre, se refiere a la naturaleza de nuestras disputas morales y al carácter que debería tener la investigación histórica si quiere aspirar a iluminar (que no a resolver) esas disputas. Se trata de una tesis sobre el discurso moral moderno suficientemente explicada por el autor escocés, y a la que se adhieren en este manual Villarrea y González-Castán.

La vertiente docente de la hipótesis, también ya apuntada, se deriva de la histórica, y sostiene: *a)* que la historia de la filosofía moral es imprescindible para la enseñanza de la ética, y *b)* que el modo adecuado de aproximarse a la historia de la ética no es mostrarla como una acumulación de conocimientos cada vez más precisos o verdaderos. Más bien se debe tratar de mostrar cada tradición en sus propios términos, los únicos que permiten entender el sentido de los conceptos contenidos en la misma y su verdadera relevancia práctica. Además, se sugiere que es tarea del estudiante verificar, mediante el aprendizaje, si en efecto tal hipótesis es plausible. La hipótesis contiene, por así decir, un ejercicio pedagógico: el conocimiento de las distintas tradiciones de pensamiento moral debe-

ría capacitar al estudiante para pronunciarse sobre la cuestión de si estas tradiciones representan alguna clase de progreso o más bien son líneas paralelas que configuran modos inconmensurables de entender la naturaleza y la acción humanas.

Por fin, hay también una vertiente existencial en la hipótesis. Los autores plantean acertadamente el estudio de la ética como una aventura personal en la que las propias categorías morales han de someterse a examen —así escriben: «la investigación de las teorías éticas desde un punto de vista histórico es a la vez útil y esencial para comprender nuestro momento histórico y para comprendernos a nosotros mismos» (p. 29)—. Al proponer tradiciones que aclaran el sentido de los conceptos morales, cada uno gana la posibilidad de contrastar sus propias concepciones, hallar su origen, aproximarse al contexto en que esas concepciones tenían un sentido preciso y verificar si uno las adopta o entiende en ese sentido. El estudio nos somete a nuestras propias contradicciones en la medida en que puede evidenciar la naturaleza fragmentaria e incoherente de nuestro perfil ético. La conclusión *tiene* que ser una revisión de nuestra propia perspectiva moral; de nuestras preconcepciones sobre el sentido de la educación moral. Porque se puede vivir en la contradicción, pero no, no al menos por mucho tiempo, en la conciencia de la contradicción.

Se trata, como se ve, de un modo sugerente de presentar la ética a través de la historia, quizá particularmente adecuado para la docencia.

No sería justo criticar este interesante enfoque, ya que el libro no se detiene demasiado en su defensa. Nos limitaremos a señalar alguna dificultad, que puede suponer un obstáculo para su función como motor de la docencia.

La dificultad mayor es una especie de contradicción que encontramos al concluir el libro cuando los autores confiesan que «en contra de la impresión que quizá pro-

duzca nuestra presentación, la intención final de este proyecto no es necesariamente detenerse en este punto y no avanzar más allá de la idea de que las aproximaciones teóricas a la vida moral son contradictorias e incompatibles entre sí» (p. 212). Enfrentados con su propio planteamiento del estudio de la ética como aventura de conocimiento personal y de la propia época, han de reconocer que el sentido de las lecciones históricas es precisamente poder ayudarnos a configurar un presente y una conciencia individual inteligibles, esto es, dotados de unidad práctica —de coherencia y racionalidad—.

La conclusión no es que tal unidad es imposible, sino que su principio será forzosamente tenue, ya que las concreciones de la vida moral, y aun de las comprensiones de la vida moral, *parecen* incompatibles. Finalmente los autores suponen que hay algo común, «lo que en la realidad hace que todas ellas sean teorías morales» (p. 212), y que sería la común apelación a la moralidad, a una normatividad más elevada que la mera costumbre. De esta fuerza unificadora tenue (compárese con el hecho de que todo conocimiento *apela* a la verdad; o que todo lenguaje *apela* a la inteligibilidad) ha de derivarse la esperanza de hallar «el principio universal de la moralidad» (p. 212). Presumimos que Juan Miguel Palacios ha de recibir crédito por este inesperado giro kantiano final (el magisterio del profesor Palacios consta entre los agradecimientos del libro). Sea como fuere, el párrafo final del libro es un tributo a la concepción kantiana de la Filosofía Moral: una invitación a la búsqueda de lo incondicionado, lo universal, en la voluntad y en la acción, como defensorio de la moralidad. Si esto no es sólo retórica equivale a una refutación de la hipótesis inicial.

Los autores precavidos consideran que su invitación final no presupone que exista algo así como el principio universal de la moralidad, poniéndose la venda escéptica

antes de las previsible heridas. Pero animan a los lectores que les hayan acompañado hasta aquí a avanzar en su búsqueda.

Los autores plantean esta conclusión del libro como un paso natural entre la introducción a la ética y la investigación moral. Sin embargo, hay algo de contradictorio en este final porque equivale a suponer que las lecciones de la historia nos permiten (y nos preparan para), en efecto, iniciar *una* investigación moral; y cómo podría ser esto si en realidad no hay historia, sino sólo un catálogo de teorías diferentes no queda suficientemente explicado. El lector se siente perplejo porque parece ahora que las teorías morales no eran más que piezas de un solo gran cuadro. No es que nuestro lenguaje moral esté hecho de jirones, es que habíamos ensamblado mal las piezas, pero una vez bien colocadas, las necesitamos para proseguir... con la historia.

Es además sorprendente que se afirme sin más que la auténtica, o al menos la más persuasiva, expresión de esa investigación es la kantiana. En la medida en que la kantiana es una tradición entre otras, no habría nada de particular en elegirla. Pero la razón por la que se elige es porque tácitamente se la considera «superior», más abarcante o más «filosófica» que las demás tradiciones. Si la tradición kantiana es el marco adecuado para mantener viva la investigación moral (aun en la duda sobre si hay algo que descubrir mediante tal investigación), todas las demás quedan, por contraste, como ensayos muertos, disecados, que sólo han tenido una contribución propedéutica. Esto contradice tanto la tesis de McIntyre como las expectativas del estudiante.

Las contradicciones que señalamos apuntan otros problemas con la hipótesis o clave inicial de lectura. Es evidente que la pulsión por hallar el principio universal de la moralidad ha sido el motor de las sucesivas generaciones de filósofos

morales. Así, al menos desde la época moderna, todos ellos se han sentido de hecho parte de un proyecto común, lo que ha dado sentido a los diálogos con las figuras históricas. Es decir, el mismo sentido de aproximarnos a la ética desde la historia tiene una raíz histórica que no se entiende del todo desde la hipótesis de McIntyre. Sospechamos que la historia nos ayuda a entender nuestro tiempo y a nosotros mismos; pero esa sospecha se la debemos al hecho de estar insertos en *una* tradición de pensamiento moral. Sería inexplicable si realmente fuésemos espectadores alejados, o arqueólogos. El interés filosófico por entender nuestro tiempo y a nosotros mismos nos une justamente a la tradición que nos interesa investigar *porque* la reconocemos como nuestra (por distintas o alejadas que veamos sus respuestas).

En definitiva, comienzan a aparecer, curiosamente justo al concluir la lectura del libro, algunas grietas, en forma de dudas sobre su planteamiento.

Como indicábamos arriba, no es éste lugar para una discusión exhaustiva sobre si la famosa tesis de McIntyre es acertada o no. Es razonable suponer que el autor escocés la emplea porque así lo requiere la defensa de su propia visión de la moralidad en general y de la virtud en particular. Al margen de esa concreta teoría moral, quizá la tesis resulte excesiva, y por eso Villarrea y González-Castán la aguan un poco al final.

En cualquier caso, la duda afectaría al aspecto histórico de la hipótesis. Las facetas pedagógica y existencial siguen siendo un hallazgo literario y metodológico de los autores —que no depende estrictamente de la plausibilidad de la tesis histórica—.

Pedro Francés Gómez
Universidad de Granada

LAS ENCRUCIJADAS DE LOS ARGUMENTOS

LUIS VEGA REÑÓN: *Si de argumentar se trata*, Madrid, Montesinos-Biblioteca de Divulgación Temática 76, 2003, 305 pp.

Existe una demanda creciente de estudios de argumentación tanto en los campos científicos como humanistas. El arte de comunicar mediante el discurso orientado a conclusiones o fines forma parte inherente de lo que distingue nuestra naturaleza humana. El razonamiento y la persuasión son respectivamente el medio y el fin buscado por la buena argumentación. No obstante, el arte de argumentar se localiza en un cruce de caminos entre ámbitos lógicos, lingüísticos, retóricos, psicológicos, éticos y, por supuesto, filosóficos; todo ello sin mencionar el ámbito del lenguaje no-verbal, gestual, o la «retórica física» en su eclosión con la oratoria. El libro de Luis Vega Reñón, *Si de argumentar se trata*, sin duda viene a satisfacer esta necesidad sentida y manifestada, sobre todo en los ámbitos hispanos de la disciplina que su libro desarrolla.

En su trabajo, Luis Vega subraya que la argumentación está en una encrucijada de caminos cuyo núcleo central es la misma racionalidad humana; racionalidad naturalmente emergente en escenas interactivas de comunicación discursiva. El autor enfatiza que la mejor manera de desarrollar una idea cabal del fenómeno de la argumentación humana pasa por practicar este arte. En efecto, aportar razones en favor de una demanda, proporcionar razones para refutar una aserción dada, en definitiva, no perder nunca la oportunidad de argumentar, es el mensaje que el autor transmite al lector, a través de un texto ágil, cuya prosa exhibe una actitud franca y una mirada penetrante sobre los problemas tratados. De modo perspicaz, Luis Vega no deja pasar la oportunidad de indi-

car que si se quiere entender un problema concreto, hay un solo modo posible de hacerlo, es decir, «usando nuestras entendederas». Si se quiere comprender el fenómeno argumentativo humano en general, con atención a sus «fisonomías y colores», el libro proporciona consideraciones filosóficas pegadas a los ejemplos y a la praxis argumentativa humana, ambas guías imprescindibles para captar y valorar la riqueza del asunto. En esta tarea también se proporcionan consideraciones éticas o vindicativas, si se quiere velar por un ecosistema libre —no-manipulador— de nuestro entorno discursivo. La propuesta del autor es una invitación persuasiva y convencida a asumir nuestras responsabilidades cívicas al efecto. En este sentido, *Si de argumentar se trata* proporciona un análisis crítico detallado de las «miradas» que se han desarrollado en tiempos recientes sobre el asunto de la argumentación, sin perder de vista el hecho de que los seres humanos han desarrollado este arte desde tiempos antiguos. Se trata, pues, de abordar el problema de la corrección y de las desviaciones y transgresiones argumentativas de los agentes discursivos racionales.

Así, su autor nos proporciona una panorámica de lo que denomina la concepción lógica de la argumentación, la concepción dialéctica de la argumentación y la concepción retórica de la argumentación, a las que me referiré más adelante. Ciertamente estas tres concepciones identificadas corresponden a lo que podemos entender como visiones estandarizadas sobre la problemática que nos ocupa. El libro es —como su autor sugiere— una «útil guía de caminos para el viajero que se aventure en este terreno», cuya compleja y rica naturaleza parece requerir enfoques multidisciplinares, que gocen del

apoyo de instrumentos no sólo formales, no sólo dialéctico-conversacionales y no sólo pragmático-retóricos, si se desea obtener una visión suficientemente general de la argumentación, mucho más si el objetivo es el hallazgo de una teoría omnímoda del campo.

La opinión del que escribe es también que cada uno de estos tres aspectos de la argumentación se constituye en condición necesaria para un apropiado enfoque que proporcione algo así como una teoría general de la argumentación. Otra pregunta de más dificultad es si los tres enfoques nos proporcionarían conjuntamente la condición suficiente para la consecución de una teoría completa del campo o ámbito de la argumentación. Sobre este punto Luis Vega escribe en su capítulo segundo una reflexión importante. Después de ensayar las tres aproximaciones al campo de la argumentación —la lógica, la dialéctica y la retórica—, el autor expresa sus dudas de que las interrelaciones entre las tres ópticas o miradas sobre la argumentación sean suficientes para cerrar la brecha existente entre una argumentación correcta, quizás incluso concluyente con respecto a la verdad de su conclusión, y una argumentación persuasiva, no necesariamente lógica, sino, digamos, psicológicamente efectiva.

En mi opinión, y en una primera aproximación al menos, «la persuasión psicológica» en su sentido presente tiene cabida en el enfoque retórico a las argumentaciones y por supuesto no excluye la discusión moral acerca de las intenciones más o menos manipuladoras del argumentador de turno con respecto a su auditorio. Creo que en este punto Luis Vega está en lo cierto. De modo más preciso, añadiría que desde mi punto de vista, toda argumentación cogente y concluyente con respecto a la verdad de su conclusión (toda argumentación probatoria) es ciertamente persuasiva. Digamos que el resultado epistémico, el conocimiento que proporciona una

prueba, es tal que obtiene o genera de modo natural el «respaldo» psicológico de la persuasión. Por supuesto, la conversa del anterior aserto, y con ello reafirmo y suscribo la reflexión de cierre de este capítulo de Luis Vega, no es verdadera. Hay muchos modos de estar persuadidos psicológicamente sin tener respaldo epistémico.

Hay dos vocablos en castellano que son paralelos a la distinción conocimiento/persuasión y son «certeza/certidumbre». Hay un solo modo genérico de obtener certeza, ya sea empírica o deductiva, que encierra reunir evidencia suficiente, pero se puede obtener certidumbre empleando distintos resortes psicológico-suasorios no basados en la evidencia disponible. En esta discusión es importante estar atentos a la ambigüedad de las expresiones de actitudes proposicionales. Por ejemplo, si un filósofo logicista competente en lógica y matemáticas estudia por primera vez el teorema de incompletud deductiva de Gödel, podría pensar: «me creo la verdad de las premisas de la prueba, creo en la cogencia o corrección de la cadena de razonamientos intermedios, pero no me creo la conclusión; *i. e.*, no creo que la conclusión sea verdadera». En mi opinión este episodio apunta más al caso de que a la última ocurrencia de «creer» se le ha asociado un significado con un componente psicológico y no epistémico, lo que hace que dicha expresión «creer», ambigua en el contexto ejemplificado, puesto que no tiene asociado el mismo significado en todas y cada una de sus ocurrencias. La creencia epistémica se funda en el análisis y evaluación de evidencia parcial pertinente a la proposición considerada. La creencia psicológica se asocia a un estado emotivo, posiblemente no contrastado en la evidencia. Hasta aquí, y con respecto a la cuestión por la suficiencia del enfoque lógico, dialéctico y psicológico, mi intención es discriminar problemas y fines de cada uno de los enfoques considerados y

sugerir qué tipo de interacción explicativa podrían generar para resolver problemas como el que Luis Vega señala.

El libro contiene cuatro capítulos. El primero nos muestra la variedad y riqueza de situaciones en las que el estudio de la argumentación debe centrarse. El paisaje que se nos presenta es fascinante, rico y complejo; e indudablemente motivador para una lectura tanto fluida como atenta. El autor disecciona para el lector de modo asequible y por medio de ejemplos del discurso ordinario los diversos trazos de la argumentación tales como han sido abordados por la lógica, por la psicología, por la lingüística, por la ética, sin desdeñar elementos de la cognición intelectual humana. En esta primera aproximación al asunto se recorren también las contribuciones al análisis actual de las diferentes escuelas de pensamiento contemporáneo, tales como la tradición americana de «Lógica Informal», la escuela «Pragmático-Dialéctica» de Amsterdam y la «Concepción Lingüística» de Francia.

El capítulo segundo proporciona un estudio de lo que el autor denomina la concepción analítica o lógica, la concepción dialéctica y la concepción retórica de la argumentación, una triplete de ángulos sobre el asunto que se remonta ya a los estudios pioneros de Aristóteles. En su caracterización, Luis Vega indica que la concepción lógica analiza productos textuales y sus propiedades formales, es decir, la validez y la invalidez. La concepción dialéctica se centra en la ejecución de las argumentaciones, con especial énfasis en las buenas y malas estrategias para debatir, negociar o evaluar en un contexto dado de discusión racional, que normalmente involucra a más de un agente. Finalmente, el punto de vista retórico se centra en el arte intencional de inducir creencias o disposiciones en el auditorio pretendido, tendente a la persuasión y a la ejecución consecuente de acciones. Esta clasificación tripartita de los estudios dis-

ponibles en el campo es útil y ciertamente hace justicia a los estereotipos existentes en la profesión, aunque sería discutible si cada uno de los autores comentados en cada una de las tendencias realmente corresponde al *cliché*. En este sentido la indudable utilidad descriptiva inicial de una etiqueta clasificatoria podría resultar inexacta. Pero esta dificultad era predecible dada la proliferación de puntos de vista, estrategias y métodos de estudio sobre el asunto que ocupa al libro.

Luis Vega se compromete con la búsqueda de un marco conceptual omnímodo, lo que no puede entenderse como una creencia explícita en la existencia de una teoría de la argumentación que sea completa (en algún sentido) sobre todo el asunto de la argumentación. En dicha búsqueda de una visión suficientemente comprensiva del asunto caben dos estrategias. Una, más conservadora, consiste en partir de un conocimiento preciso de un ámbito de la argumentación, llamémosla la argumentación deductiva o argumentación justificativa o apodíctica, para desde este suelo sólido y mejor conocido intentar simular otros elementos de la argumentación tentativa o heurística (no-deductiva), expandiendo así la teoría hacia otros ámbitos de la argumentación, tales como la argumentación analógica, inductiva, metafórica, abductiva, etc. La estrategia de Luis Vega es bastante diferente. En cierto sentido, su concepción es más ambiciosa y general. Su interés no se centra tanto en el estudio de un subdominio restringido del campo de la argumentación, sino que explora, valora y critica las ofertas explicativas de los diferentes puntos de vista sobre el dominio irrestricto de las argumentaciones. Es en este sentido que Luis Vega se acerca a la pregunta por lo que distingue a una argumentación persuasiva o eficaz en el amplio campo de la interacción comunicativa y discursiva humana. Su estrategia consiste en examinar ejemplos diferentes y situaciones diferentes,

observando que para obtener una comprensión suficiente del fenómeno de la argumentación, ni el punto de vista lógico, ni el punto de vista dialéctico, ni el punto de vista retórico, resulta cada uno de ellos suficiente para la tarea a abordar. En opinión de este comentarista, una de las consecuencias importantes del libro es que ni siquiera un enfoque conjunto de estas tres estrategias aportaría un enfoque o una concepción suficientemente cabal o completa del fenómeno de la argumentación.

Quizás una de las dificultades que se hace manifiesta en este intento es la ambigüedad de la terminología que podríamos llamar «técnica», o específica, del discurso sobre el asunto de la argumentación. Por ejemplo, la palabra «argumento» se ha usado con significados diferentes en contextos diferentes. En el enfoque lógico, un argumento es un sistema de dos-partes compuesto por un conjunto de premisas y una proposición, su conclusión. El concepto aquí expresado es puramente óntico, en el sentido que no hace referencia a ningún sujeto agente que razone o muestre la validez o la invalidez del argumento en cuestión. Aquí las palabras «premisas» y «conclusión» tienen un significado puramente de rol. En este sentido tenemos un principio óntico: todo argumento es válido o inválido. Pero hay otro usos de la palabra «argumento» que presuponen un pensador (ya sea un individuo o una comunidad) que realiza una cadena de razonamientos intermedios desde el conjunto de premisas hasta la conclusión. Personalmente «reservo» la expresión «argumentación» para este concepto claramente epistémico. Resulta obvio que se hace referencia a dos tipos distintos de objetos, pues éstos son claramente discernibles por sus propiedades. Así, los argumentos son válidos o inválidos, dependiendo de si la conclusión se sigue o no se sigue de su conjunto de premisas y con independencia de que exista o no sujeto que muestre o demuestre dicha validez mediante razo-

namientos intermedios, o muestre o demuestre dicha invalidez mediante un contra-argumento. Las argumentaciones, en cambio, son cogentes o no-cogentes, dependiendo de si la cadena de razonamientos desarrollada por un pensador *de facto* muestra o no muestra que la conclusión se sigue de su conjunto de premisas. Otro ejemplo es la expresión «contra-argumento». En la tendencia lógica un contra-argumento de un argumento dado (en el sentido óntico previo de «argumento») es un argumento que tiene la misma forma lógica que el argumento dado, pero con premisas todas verdaderas y conclusión falsa. Dentro de la tendencia dialéctica, en cambio, un contra-argumento de un argumento dado (en el sentido epistémico de «argumento»; es decir, una argumentación en mi terminología) es un argumentación cuyo conclusión contradice la conclusión de la primera argumentación dada. Aquí la situación usual envuelve a dos oradores que presentan razonamientos diferentes para apoyar conclusiones opuestas, tal como ejemplifican el tipo de discurso estudiado en el campo de la argumentación por defecto.

El capítulo tercero analiza con amplitud las falacias —qué son y qué papel juegan— como un ejemplo claro de la perenne dificultad de proporcionar una explicación buena de su aparente éxito a pesar de su esencial ilegitimidad. Según Luis Vega, el análisis lógico de las falacias es insuficiente, si no errado. Dicho análisis envuelve, a su parecer, dos presuposiciones críticas: por un lado, un criterio o una teoría de invalidez, y por otro, una teoría de las apariencias falsas. Así —según el autor— el análisis lógico sostiene que las falacias son argumentos inválidos que no obstante parecen válidos. En su análisis de la dificultad, Luis Vega introduce la expresión «argumento» que entiende como la traducción regimentada en un lenguaje formal de una argumentación dada, expresada en una lengua natural. En

sus términos y según el análisis lógico heredado de las falacias, si el argumento formal resultante es válido entonces la argumentación originalmente dada también es válida, puesto que encaja en alguna forma válida. Luis Vega concluye que la disponibilidad de lenguajes formales es claramente insuficiente para la clase de argumentaciones cogentes en una lengua natural. Además, nos indica con acierto que esta estrategia se basa en una tesis filosófica injustificada que da por asumido algún tipo de correspondencia entre ontología y lenguaje. Similar análisis da cuenta de la insuficiente respuesta a la cuestión de la invalidez. Si una argumentación dada tiene como traducción un argumento formal inválido en algún lenguaje formal, entonces la argumentación dada es también inválida, puesto que tiene una forma lógica inválida. Es innecesario mencionar que lenguajes formales diferentes, con poderes expresivos diferentes, proporcionan argumentos formales diferentes de una misma argumentación dada. Luis Vega concluye correctamente que este criterio *subdetermina* esencialmente el resultado o veredicto sobre la validez o sobre la invalidez. Es interesante también notar que en esta concepción lógica esbozada, la validez o invalidez parece predicarse de formas y no de argumentos concretos. El capítulo se cierra con un recorrido sobre las propuestas que sobre el tema de las falacias desarrollaran la corriente Pragmática-Dialéctica y la corriente Retórica.

El último capítulo de esta obra se consagra a la búsqueda del lugar que la normatividad juega en las prácticas argumentativas. La pregunta aquí es por las restricciones o constricciones argumentativas. En otras palabras, el capítulo se centra en la cuestión de por qué debemos ofrecer no sólo razones, sino buenas razones para justificar nuestros puntos de vista. Hay dos visiones alternativas sobre esta cuestión, a las que se pasa revista en el capítulo. Una, envuelve la existencia de

una mente humana dotada de ciertos poderes y disposiciones. En particular tenemos el poder de captar pensamientos, juzgarlos, e inferir mediante una cadena de pasos intermedios cierta conclusión desde ciertas premisas. Si «leída» en una vena trascendental, esta posición sugiere un enfoque kantiano sobre nuestras capacidades y límites razonadores. Desde otro punto de vista, la argumentación es un proceso dinámico de interacción entre agentes discursivos diferentes que se limita a actuar bajo ciertas convenciones sociales y comunicativas de naturaleza pública y no-privada. Esta posición es pragmática y tiene un fondo wittgensteniano distintivo. Así planteada, la cuestión parece ofrecernos otra disputa de la oposición entre internismo y externismo. Luis Vega mantiene una inclinación por el segundo enfoque, aunque su posición, leída apropiadamente, resulta no-excluyente a la hora de abordar el difícil problema de la justificación. Aquí la pregunta es por las razones de por qué debemos argumentar, y si es así, de por qué debemos hacerlo bien, *si de argumentar se trata*. Se proporcionan para ello dos razones importantes. La primera es que justificar nuestros puntos de vista y persuadir a otros de los mismos son ambos objetivos centrales de la argumentación racional. Se trata aquí de mejorar los medios de comunicación humana evitando y, sobre todo, denunciando ventajas injustas obtenidas mediante el uso de falacias exitosas, elevando así los resultados comunales valiosos por encima de sesgo individual capcioso. La segunda preocupación es por la mejora del uso de la razón y por la protección de un nicho «ecológico» cívico para las prácticas públicas argumentativas, que esté dotado de inteligibilidad racional y se ajuste a «derecho natural». Esta reivindicación puede purificar nuestro ambiente comunal discursivo, o rebajarlo, según la calidad de las prácticas discursivas y argumentativas al uso. Este giro final del libro de Luis Vega pone

delante del lector atento, un territorio interesante y rico para la exploración futura. Su analogía explicativa se basa en comparar la atención que se debe prestar a la correcta práctica argumentativa —evitando la degeneración por «polución» de este delicado nicho ecológico— con las correspondientes buenas maneras que se fundan en la *buena fe* racional y la confianza mutua, ambas condiciones necesarias para la acción en el ámbito de otras tantas transacciones humanas, tales como los intercambios comerciales o las prácticas argumentativas en una corte legal.

El libro cierra dialécticamente predicando con el ejemplo al invitar al lector a argumentar contra el punto de vista propuesto. Pero, por supuesto, mediante la exhibición de sus buenas razones y maneras. Si las razones del lector son mejores, tanto mejor para el fortalecimiento del dis-

curso inteligente. Puesto que esto era, después de todo —Luis Vega nos recuerda—, precisamente *Quod Erat Demonstrandum*. Sólo resta indicar a aquellos interesados en el tema que, además de la valiosa discusión que aporta sobre la argumentación, el libro está brillantemente escrito con refinado buen gusto filosófico. Asimismo, el delicado equilibrio entre rigor filosófico y licencia pedagógica hacen que el texto sea accesible a un público amplio, incluyendo desde especialistas hasta potenciales lectores sin formación específica, tanto de las áreas científicas como humanistas. Indudablemente, el contenido del libro resulta una aportación imprescindible para el estudio de la argumentación que lo coloca en las cotas superiores de la literatura en castellano sobre el tema.

José M. Saguillo

Universidad de Santiago de Compostela

EL SÍNTOMA BIOGRÁFICO

JOSÉ MIGUEL MARINAS: *La razón biográfica. Ética y política de la identidad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, 316 pp.

I

Imaginemos a alguien que empieza a ir a psicoanálisis sin saber muy bien por qué. Al cabo de varias sesiones, el analista apunta a un único síntoma, no invisible por común y redundante —tratándose de un análisis—: al paciente le encanta contar su vida. La cuenta en el análisis y, por lo que da a entender, también fuera de él, a amigos y conocidos, pero también a desconocidos. Con el síntoma, como diría Lacan, hay que saber hacer. Ésta es la dirección que el analista vislumbra para su paciente. José Miguel Marinas adopta en

La razón biográfica una posición semejante a la de este analista, pero con el añadido de que Marinas es también sociólogo: son muchos los que padecen de este síntoma, de este contar la vida de uno. El síntoma biográfico se trata de un fenómeno social contemporáneo que invade las conversaciones, las lecturas (en forma de biografías o autobiografías) y los discursos en general: requiere, pues, ser escuchado para hacer algo con él.

Pero ¿qué tiene de contemporáneo este síntoma si la vida siempre se ha contado? *La razón biográfica* señala dos razones fundamentales e interrelacionadas para dar cuenta de la abundancia contemporánea de lo biográfico: la creciente desintegración de las identidades y la también creciente homogenización del saber y la comunica-

ción. La primera expresa la progresiva desaparición de formas de identificación tradicionales (el linaje, el trabajo, o incluso las subculturas) y de los concomitantes metarrelatos generales sobre el sentido de la historia. Los individuos tienen necesidad de decir algo de sí mismos, por frágil y fungible a veces que sea su historia, subraya Marinas, porque ya no hay para nadie caminos trazados de antemano ni una razón única que gobierne o meramente explique nuestras vidas. Las historias reúnen «la diversidad de adscripciones y referencias contradictorias en un sentido personal que en la sociedad anómica no aparece tan claro, o no está fácilmente localizable» (117). La segunda sitúa de lleno al síntoma biográfico en la sociedad de masas y de la información, donde los testimonios auténticos de formas de vidas retroceden al mismo tiempo que se multiplican las biografías, las narraciones y los simulacros de metarrelatos: todos convertidos en objetos de consumo en el mercado. El consumo rápido hace que se pierdan los referentes y las peculiaridades individuales, también la memoria personal y colectiva. Los relatos acerca de uno mismo brotan para paliar estas pérdidas, como una señal de que hay algo que no funciona.

Los dos rasgos del síntoma diagnosticado por Marinas se entrelazan, pues, en una paradoja circular: cuanto más proliferan las narraciones consumibles y efímeras, tanto menos se integran en las vidas de los individuos, lo que conlleva que éstos suplen la carencia de identificaciones con un perpetuo contar la vida, que de nuevo corre el peligro de ser absorbido por el mercado... ¿Dónde se rompe este círculo vicioso?

II

La escucha adquiere una dimensión ética en el trabajo de Marinas y se propugna como la única forma posible de hacer algo con el síntoma biográfico. Los relatos bio-

gráficos y las historias orales forman parte del preconscious de los individuos y como tal hay que tratarlos para identificarlos e interpretarlos: «Lo preconscious tiene que ver con el conjunto de representaciones latentes, presupuestas, comunes, o al menos comunicables si la crisis (de comunicación, de identidad, de apropiación) se produce» (129). Ni plenamente inconscientes, ni críticos o reflexivos, los relatos suturan los fragmentos de vida, los desplazan; escucharlos implica modificar los contextos en que se producen. Por eso, la escucha sí que es crítica: no en el sentido de separar las historias que valen la pena de las que no, sino en el sentido kantiano del término, es decir, en el de averiguar las «condiciones del decir y sus límites» (23), en este caso, en el de analizar cuidadosamente los distintos elementos discursivos —tropológicos, topológicos, comunicativos y retóricos— que entran en juego en lo biográfico, en tanto que su condición de posibilidad.

La gran parte de los ensayos que componen *La razón biográfica* diseccionan los diversos elementos discursivos que se constituyen como condición de posibilidad de lo biográfico. Aquí pasaremos breve revista a algunos de estos elementos analizados por Marinas, entresacando los factores que, a su juicio, dan una dimensión ética al relato y a su escucha. En el ensayo que abre y da título al libro (17-41), Marinas repasa mediante numerosos ejemplos algunas figuras tropológicas empleadas tradicionalmente por la narrativa para contar vidas: desde la novela familiar hasta el acontecimiento o anécdota, pasando por la alegoría escénica y los objetos significativos —objetos a primera vista insignificantes que se tornan en el epicentro de una historia, recomponiendo los hechos, y dándoles un sentido—. Por medio de estas figuras se trata de dar voz a un sufrimiento que no encuentra otro modo de manifestación que la narración: «Tejidos para los huecos en los que cae la palabra que no se

acierta a decir» (30). Otros mecanismos topológicos con similar función ética son examinados de la mano de Paul Ricoeur y Hayden White en «Estrategias narrativas en la construcción de la identidad» (91-105), donde se pone de relieve la transformación estructural y dinámica, característica de todo relato, derivada, a juicio de Marinas, del afán emancipador de intentar escapar por todos los medios del lugar común, de lo trillado: «Los relatos biográficos o históricos surgen de y circulan con una intencionalidad [...]. El relato traza artimañas para salir del lugar asignado. El relato identificador que re-formula es [...] la antítesis cognitiva de los mitos. Pero, sobre todo, es su antítesis moral» (104).

Los elementos topológicos del síntoma biográfico hacen su aparición en sucesivas expresiones históricas de la intimidad, del diálogo interior y cotidiano, tal y como avanza Marinas en el ensayo «Figuras de la intimidad» (65-90). El término «topología» alude al modo de representación espacial que mejor expresa la constitución del sujeto que elabora el discurso. Así, Marinas diferencia entre cuatro figuras topológicas de representación: 1) la intimidad demoníaca clásica: introvertida a la vez que vuelta al exterior, a la *polis*; 2) la intimidad vacía: más abstracta que la anterior, replegada sobre sí misma, confesional y contemplativa; 3) la intimidad dual: dividida entre el sujeto abstracto formal-universal, desprovisto de experiencias, por un lado, y el sujeto experiencial y vivencial que se narra a sí mismo, por otro, y 4) la intimidad diseminada del presente: multiplicadora de códigos e imágenes, interesada por el cuerpo, desprovista de sentido (o mero «resto de sentido»), y cuestionadora radical de sus propias formas configuradoras.

Saber hacer con el síntoma implica, entre otras cosas, saber comunicar tu historia a una audiencia. En «La identidad contada» (43-63), Marinas caracteriza los distintos modos de transmisión, según los

distintos lazos establecidos entre el que cuenta su historia y el contexto de recepción, así como las estrategias narrativas que promueven la transmisión misma. En cuanto al primer aspecto, Marinas diferencia entre los relatos de afinidad, que «plantea[n] una relación de inmediatez con los interlocutores o los objetos significativos» (54) y que, mediante la imaginación, apelan a la empatía; los relatos de afiliación, que promueven el reconocimiento mutuo entre los que los comparten; y los relatos de significación, que crean significados nuevos y apuntan a «las posibilidades no actuadas en el recorte del discurso dominante» (55). Y en cuanto al papel del narrador como estrategia (59), Marinas explora las formas posibles de expresividad —por ejemplo, composición formal, musicalidad, ritmo lingüístico— para que el relato llegue a sus interlocutores.

La retórica del relato es el cuarto elemento esencial del saber hacer/escuchar biográfico: las retóricas de la identidad política, por ejemplo, tienen que ver con el sujeto como ciudadano, pero también con vinculaciones comunitarias, e incluso con relatos sobre el éxito profesional. Entre unas y otras se dan conflictos que «representan los límites del sistema (entre integración comunitaria y societaria; entre la oferta de *roles* individual/pública; y entre la redefinición de los *roles* de adscripción frente a los de logro)» (57) y que han de poder aislarse para averiguar el modo en el que la retórica los suaviza o exalta. Otros ejemplos de retórica analizados por Marinas son la del consumo, y especialmente la de la identidad y representación del cuerpo, a la que además está dedicado un ensayo entero: «El cuerpo del consumo» (161-183). Aquí se presenta una pormenorizada exposición del desarrollo histórico de la representación del cuerpo en relación con las reflexiones anteriormente indicadas sobre la topología de la intimidad, especialmente en lo que se refiere a

la transición de la era pre-industrial a la industrial y post-industrial. Según este esquema, las coordenadas sociológicas básicas de las representaciones del cuerpo en la sociedad de consumo son la espectacularización y el despilfarro, y las actitudes a ellas asociadas son el infantilismo y el autocuidado; en términos psicológicos, la regresión y la fusión (173).

Marinas claramente emplaza la escucha y el saber hacer con el síntoma biográfico del lado de la ética discursiva habermasiana (43), en tanto que «reflexión sobre la crisis de las formas de comunicación discursiva como lugar principal de la identidad presente» (45). Si el síntoma biográfico es la encarnación de conflictos de identificaciones en sujetos anómicos, la «ética biográfica» es el nombre de su crítica. Es decir, de la reflexión que saca a la luz esta raíz conflictiva y anómica del síntoma biográfico. Marinas señala seis condiciones de esta ética reivindicadora de la atención a lo biográfico: aceptar el límite y la división, reconocer que el origen es un invento, aceptar las fibras comunes, aceptar la transmisión, reconocer que la razón es racionalización, reconocer el revés de la trama y su potencial emancipador (201-208).

III

La razón biográfica contiene además dos ensayos sobre Montaigne y Walter Benjamin, respectivamente, que es imprescindible reseñar. En el primero, «Lo público y lo íntimo en Montaigne» (237-25), Marinas muestra cómo en el *Diario del Viaje a Italia* se combina la escritura sobre el viaje —descripciones de ciudades, ceremonias, vestidos, cuerpos, leyes, técnicas— con la del itinerario que ha de recorrerse para lograr una representación de la subjetividad. Son dos escrituras que se entremezclan, sugiere Marinas, para lograr un estilo no exento de tensiones —no en vano se estaba inventando un nuevo género— y la idea de una intimidad dividida, frag-

mentada y, ante todo, narrada. Son dos aspectos del nacimiento del «sujeto» en tanto que categoría política que se refiere a algo que no es sólo la mera subordinación a la autoridad, sino la configuración de una nueva experiencia interior y corporal.

«Las tres heridas de Benjamin: sobre crítica y biografía» (253-276) expone los tres motivos de la obra de Benjamin que mejor revelan la ligazón entre lo biográfico y lo filosófico: la herida del linaje, la de la experiencia y la de la transmisión —heridas porque, como muestra Marinas, son traumas que reaparecen en los instantes determinantes de su vida y subyacen a todos sus escritos—. El problema del linaje significa en Benjamin la continua «tensión entre el rescate de un origen que no aniquile y la apertura a una posición personal que, paradójicamente, mantiene de la antigua cultura un valor central» (256) y que sólo logra expresión en la permanente inscripción de sí mismo, de Benjamin-escritor, en el acto de la escritura mediante un método consistente en dos operaciones: «la fidelidad atenta a lo concreto, a la manera de ser depositadas las tensiones (de clase, de cultura) en las formas de vivir y en las cosas, y la capacidad de bucear en ellas dejándose tocar por su carácter de conciencia depositada, de la que nos somos conscientes» (260-261). La cuestión de la experiencia, central en Benjamin, también está plagada de tensiones. El *collage* de opuestos y el montaje son sus formas de expresión, pero no al estilo embriagado de los surrealistas (como Marinas resalta, Benjamin tomó drogas, pero acompañado de médicos), sino con la actitud del asceta: el mundo se abre a la mirada de Benjamin, pero él lo encapsula en un panorama, lo descompone hasta lo más ínfimo: «La ciudad se abre a él como paisaje y lo encierra como habitación» (268). Finalmente, la herida de la transmisión se plasma en la peculiar lectura que Benjamin hizo de la tradición judía, y que se tradujo en «su continuo señalamiento

de los límites del decir» (273) y en su «levantar lo ejemplar de los mensajes, transgrediendo, yendo más allá de los códigos que los han hecho posibles» (274).

En *La razón biográfica* encontramos los retazos de los que se componen las vidas que se relatan aquí y allá; Marinas no los fuerza a formar parte de una teoría sobre la vida, tampoco los obliga a encajar como capítulos de una gran historia. Simplemente los escucha y toma nota, para que no caigan en el olvido. Muestra es el ensayo sobre el Holocausto y su antecedente en nuestro país —la expulsión de los judíos de España—, «Cómo cantar en tierra extraña. Para una memoria española del Holocausto» (277-298), tal vez el más autobiográfico de los que componen este valiosísimo libro. A juicio de Marinas, Sefarad significó tanto la creación de un espacio en el que la identidad —lo propio de uno— se cercó y se impidió su relato y transmisión, como la creación de estigmatizaciones, imágenes y estereotipos que siguen vigentes hasta nuestros días. Pero bajo la forma de la denegación: Sefarad actúa en nuestras vidas, mas como algo

extirpado de cuajo, ausente. Supone, por consiguiente, un no querer saber de un trauma histórico que, como tal, continúa operando. Para asumir esta pérdida, *La razón biográfica* concluye con una propuesta: que creemos un síntoma, el síntoma biográfico, que nos aproximemos a Sefarad de la mano de las historias y los recuerdos:

Lo que aquí queda pendiente es cómo [...] nos enfrentamos los migrantes, los mestizos, los marranos, los conversos a nuestra propia memoria, cómo la compartimos con los hermanos de Israel y de Palestina. Para no volver a excluir, a perseguir, a aniquilar a ninguno de nosotros, a ninguno de los otros (297-298).

Ahí reside la ética sin mayúsculas de la razón biográfica: cuando lo que subyace es el trauma —y toda exclusión de algo interno, como fue la cultura judía en España, lo es— el síntoma biográfico emerge para señalar la dolencia, para evitar la repetición.

Sonia Arribas

Instituto de Filosofía del CSIC

PARA UNA CRÍTICA DE LA RAZÓN Y DE LAS (SIN)RAZONES DE LA HISTORIOGRAFÍA

JOSÉ CARLOS BERMEJO BARRERA: *¿Qué es la historia teórica?*, Madrid, Akal, 2004, 230 pp.

Sin duda, *¿Qué es la historia teórica?* es un texto complejo, por la densidad de la argumentación y por la multitud de temas en él presentes. Este libro va más allá de lo que el título sugiere, o tal vez no, porque la elucidación de la «historia teórica», tal y como el autor la entiende, exige una multiplicidad de aproximaciones y siempre es

difícil encontrar un hilo conductor que dé sentido y otorgue unidad a las cuestiones tratadas. En una primera aproximación el asunto parece estar claro: tomando pie en Kant, Bermejo Barrera considera que la «historia teórica» es una investigación trascendental; no está en juego, pues, la historia como ciencia, sino sus condiciones de posibilidad: «La labor de la historia teórica es una labor trascendental en sentido kantiano, es decir, una labor de crítica del conocimiento» (p. 12). Tal afirmación,

sin embargo, debe tomarse más en sentido metafórico que literal, o sea, lejos de la tecnicidad del empeño kantiano, pero manteniendo un hilo de continuidad con las intenciones (críticas) del filósofo de Königsberg. Como es sabido, Kant acepta el *factum* de la ciencia newtoniana para a continuación preguntarse por sus condiciones de posibilidad, esto es, su investigación trascendental toma pie en un saber que lejos de toda crisis ya ha entrado en el «seguro camino de la ciencia». Bermejo Barrera, por el contrario, tiene que vérselas con una disciplina que, de acuerdo con su propio diagnóstico, atraviesa una profunda crisis y que dudosamente alcanzará algún día el estatuto de «científica», si por ciencia se entiende ese conjunto de formas de proceder que convencionalmente atribuimos a esos investigadores cuya labor profesional y académica se desenvuelve en el terreno de la explicación y predicción de los procesos físicos de la naturaleza. Muy diferente es la situación del historiador: «El carácter científico de la historia es un *desideratum*, una aspiración del historiador, que lleva a cabo enunciados performativos, pensando que si dice muchas veces que la historia es ciencia, automáticamente llegará a serlo» (p. 17).

El punto de partida de Bermejo Barrera, por tanto, no es la constatación de la presunta o real científicidad de la historiografía, sino el diagnóstico de su crisis. Por una parte, desde luego, porque la historia ha perdido la función ideológica que tuvo en otros momentos, en aquellos días gloriosos en los que alcanzaba su autocomprensión legitimadora como relato del Estado-nación. La historiografía del siglo XIX, en efecto, «aparece como la configuradora de la identidad nacional, de cuya memoria son custodios los historiadores que establecen un catálogo de hechos, fechas y personajes que es necesario recordar» (p. 61); en la actualidad, por el contrario, «los historiadores son cada vez menos necesarios para justificar el Estado,

que se justifica a sí mismo por su eficacia como gestor de los sistemas económicos y sociales» (p. 10). La historia, en consecuencia, se aleja de los centros de poder para introducirse en los sistemas de consumo cultural: desde esta perspectiva, no tienen desperdicio las páginas que el autor dedica al «turismo cultural» (pp. 103 ss.), sobre las que habrá que volver más adelante. La crisis de la historia, por otra parte, también se debe a motivos que tal vez cabría calificar de intrínsecos: la historia ni es ciencia ni puede llegar serlo porque «en historia conocer y describir es a la vez valorar» (p. 21), porque la historia consiste en la elaboración de un texto habitualmente escrito «... y en ese texto no existe una correspondencia biunívoca entre los enunciados y sus referentes» (p. 40), etc.

En uno u otro contexto y con diversas formulaciones, la idea se repite a lo largo de todo el libro, y no deja de ser una instructiva y curiosa paradoja el que hayan sido los mismos historiadores, al menos aquellos que como el mismo Bermejo Barrera son conscientes de lo que se traen entre manos y, por tanto, para escándalo de otros colegas cómodos en su condición de productores de bienes culturales para consumo interno de la academia y, en el mejor de los casos, para su difusión y vulgarización como libros de texto o como guías para viajeros con inquietudes culturales, no deja de ser curioso —decía— que hayan sido estos «historiadores críticos», junto con algunos filósofos de la ciencia, los que han puesto de relieve las peculiaridades epistemológicas del discurso histórico al señalar su carácter retórico, ideológico o puramente narrativo. La ironía de Bermejo Barrera roza en ocasiones el sarcasmo, como, por ejemplo, cuando traza un divertido paralelismo entre la pornografía y la lógica del discurso de los bienes culturales (pp. 108 ss.), o cuando acusa a los historiadores profesionales de confundir usos corporativos institucionales con normas científicas de validez universal:

«A la mayor parte de los historiadores habría que aplicarles las célebres palabras de Jesús en la cruz: “Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen”» (p. 47).

¿Qué queda, entonces, del discurso histórico? Bermejo Barrera es claro a este respecto: «Hemos reducido la Historia a un modo de hablar [...] De ese modo arrebatamos al historiador profesional su seguridad ontológica y dejamos su labor reducida a una conversación racional entre individuos y grupos» (p. 42). Hay ocasiones en las que parece que el autor (por otra parte un muy notable historiador profesional que ha realizado importantes aportaciones en el terreno de las mitologías y de las religiones antiguas) se siente más cómodo en áreas alejadas de su especialización: «La situación ideal es crear un híbrido entre filósofo e historiador» (p. 15). Porque, y tal vez aquí esté el hilo conductor al que me refería más arriba, ¿*Qué es la historia crítica?* es un texto explícitamente programático que invita «a acotar un campo de investigación a partir del cual pueda constituirse en el futuro una comunidad científica nueva» (p. 46). El importante «Epílogo», significativamente titulado «Saber, poder y dinero: un alegato a favor de la libertad de investigación», no deja lugar a dudas: «Frente a la ciencia compañera del mercado, deberíamos tratar de sentar las bases de otra visión diferente del conocimiento científico en concreto y del conocimiento humano en general» (p. 220). Y tal tarea, obvio es decirlo, hace saltar por los aires los estrechos y asfixiantes límites que impone la especialización académica; Bermejo Barrera no sólo piensa en historiadores, filósofos o sociólogos y para darse cuenta de la radicalidad de su propuesta es suficiente con leer con atención las páginas que dedica a Primo Levi. Cito unas líneas: «Primo Levi nunca se consideró un historiador, y sin embargo lo fue [...] Él es un historiador en el sentido griego del término, un testigo que narra a sus conciudadanos

lo que vio, con el fin de que extraigan de ello las consecuencias jurídicas y morales más oportunas» (pp. 211-212). Porque la historiografía antigua, en efecto, es una historiografía clara, decidida e inequívocamente política.

Se quiera o no, toda propuesta programática es una propuesta política y Bermejo Barrera lo quiere de manera explícita, «... por razones morales»: «... ante la ideología del mercado deberíamos, por razones morales, seguir reivindicando la existencia de una serie de valores, de una serie de derechos que en su día plasmó la Declaración Universal de los Derechos del Hombre» (p. 227). No estamos ante una afirmación aislada estratégicamente situada al final del libro con fines, digámoslo así, admonitorios; todo lo contrario, la idea se repite una y otra vez: la memoria colectiva, una de cuyas formas es el discurso histórico, se justifica por su capacidad «de contribuir dentro de sus cada vez más estrechos límites a la génesis de una sociedad más justa» (p. 68), sociedad ésta que a su vez es condición de posibilidad de la «vuelta a la cultura letrada» que el autor reivindica (p. 101). Bermejo Barrera se siente «historiador crítico» en sentido nietzscheano: «... la labor de historiador crítico ha de consistir, en 1873-1876 (cuando Nietzsche escribió sus *Consideraciones intempestivas*) y ahora, en ayudar a liberar la vida individual y colectiva buscando y difundiendo nuevos modos de pensarla, y contribuyendo de ese modo a su proceso de transformación» (p. 179). Las citas, decía, podrían multiplicarse, pero creo que estas pocas referencias son suficientes para poner de manifiesto la imbricación política que Bermejo Barrera da a su reflexión, que comparto plenamente, pero que, por otra parte, no deja de producirme algunas dificultades.

La cuestión vuelve a ser qué queda entonces del discurso histórico. Para alguien con formación filosófica, las críticas que Bermejo Barrera dirige a la «ra-

zón arqueológica» son de mucho peso (caps. V, VI y VII, este último escrito en colaboración con María del Mar Llinares García). Si lo he entendido bien, los autores acusan a los arqueólogos de lo mismo que a los historiadores, a saber, de ingenuidad epistemológica: «Historiadores y arqueólogos deberían ser seres de lo fragmentario, de lo provisional, y estar tocados por unas gotas de fragilidad, al ser conscientes de lo efímero de su trabajo» (p. 135). Pero lejos de ello, historiadores y arqueólogos, tal vez más los segundos que los primeros, idolatran al «documento» y al «monumento», creen que uno y otro dicen directamente la cosa, pasando por alto que la realidad histórica y quizá aún más la prehistórica es una realidad construida en virtud de procesos imaginativos (p. 143). La arqueología, en efecto, pide teoría (con todas sus miserias...), pues de lo contrario queda convertida en un mero arte de exhumar objetos más o menos antiguos para exhibirlos a la curiosidad banal de los turistas culturales: «... meros simulacros que circulan rápidamente siguiendo las leyes del mercado» (p. 107). «El monumento arqueológico —se concluye— nos ofrece la posibilidad de servirnos como acicate para desarrollar nuestro trabajo de reconstrucción racional del pasado y para crear los relatos sobre el mismo que aspiren el lograr el consenso de nuestros ciudadanos» (p. 113). La argumentación, decía, es convincente al menos para alguien de mi formación, pero no se entiende entonces, tal vez por deformación profesional, que se condene tan enérgicamente al «documento» y al «monumento», y se salve sin embargo al «acontecimiento histórico», a fin de cuentas una realidad tan construida e imaginada como las dos anteriores. ¿Por qué la «historia virtual» no puede servir igualmente de «acicate»?

En el capítulo IV («La modalidad en la historia») Bermejo Barrera dedica un largo apartado a comentar el libro *Historia virtual*, editado por Niall Ferguson. La histo-

ria virtual, por así decirlo, supone una radicalización de la historia como ejercicio imaginativo, pues opera suponiendo situaciones y extrayendo las conclusiones que podrían haberse derivado a partir de lo que no ha sido pero que podría haber sido. El interés del asunto, sobre todo, radica en que pone de manifiesto que la historia virtual no es excentricidad, al menos en la medida en que ayuda a comprender en qué medida los historiadores razonan muchas veces utilizando contrafácticos, esto es, condicionales de antecedente incumplido: «si César no hubiera cruzado el Rubicón, entonces...». El problema es particularmente grave y vuelve a insertarse en la tradición kantiana, pues ahora está en juego, en efecto, el problema de «los límites», más en concreto el problema de los límites de la imaginación histórica: Bermejo Barrera, en su labor crítica, ha reivindicado una y otra vez la imaginación histórica, ha insistido en que documentos y monumentos están mudos y sólo hablan si se los interroga desde una determinada teoría, ha desenmascarado el presunto y en muchas ocasiones fatuo cientificismo de muchos historiadores, ha señalado el carácter ideológico del discurso histórico y los peligros del razonamiento por analogía... ¿qué queda, pues? En el fundamental «Epílogo» reivindica asimismo el concepto de *Bildung*: «... un proceso constante de formación intelectual y humana que debía lograrse mediante el cultivo de las ciencias naturales y humanas» (p. 224). ¿Por qué la historia virtual no podría tener cabida en tal proceso? La *Bildung*, añade, «supone una tensión intelectual constante»: ¿qué más tensión, podría pensarse, que la de imaginar posibilidades incumplidas, pero dignas, por razones morales, de haberse visto satisfechas? El Ángel benjaminiano, al que Bermejo Barrera dedica bellas páginas, también es un contrafáctico: «si las víctimas y los vencidos de la historia pudieran hacernos llegar sus voces, entonces...»; entonces, escribe Benjamin, escucharíamos sus gritos: sacar a la luz verda-

des ocultas con estrategias retóricas, en el mejor sentido de la palabra.

«El historiador virtual reivindica la imaginación histórica, que evidentemente existe, pero esa imaginación funciona en coordinación con el entendimiento y la razón» (p. 92). ¿Cómo? Haría falta ahora, para responder a esta cuestión, una investigación trascendental en sentido estricto y literalmente kantiano, imposible, sin embargo, por las razones apuntadas más arriba. Tal vez por ello, alejándose del idealismo trascendental kantiano y aproximándose a un realismo ontológico de inspiración aristotelizante (Hartmann), Bermejo Barrera acude a los «hechos»: «La imaginación histórica funciona bajo un control, que viene dado por la consideración de las evidencias, de los hechos» (pp. 92-93). Ahora bien, los hechos y las evidencias no flotan en aire, tampoco tenemos acceso inmediato a ellos, sino que siempre aparecen incardinados en documentos y monumentos...

Los temores de Bermejo Barrera están justificados: la crítica de la razón histórica y de las razones de la historiografía, por muy generosa que sea a la hora de acoger en su seno a los más diversos saberes, y por mucha vocación política que tenga, encuentra su límite infranqueable en la ficción. El autor parece presuponer que hay una diferencia ontológica entre los referen-

tes de los discursos de ficción y los históricos, que la heterogeneidad entre historia y ficción estaría, desde este punto de vista, en las entidades extradiscursivas que les sirven de referente: lo real y lo inventado respectivamente. La necesidad de mantener la especificidad de la historia, esto es, la identidad institucional de ese grupo de investigadores que tradicionalmente damos en llamar «historiadores», es, en efecto, urgente y necesaria en una situación en la que son los políticos de turno los que «crean una supercomunidad científica que controla ilegítimamente a las comunidades científicas reales» (p. 227) y en la que, como lógica y fatal consecuencia de lo anterior, no pocos intelectuales abdican de su misión como «funcionarios de la humanidad» (Husserl) y «concelebran acontecimientos y centenarios que los políticos de un partido consideren rentables en un determinado momento» (p. 224).

¿Obliga ello a recuperar alguna forma de seguridad ontológica? ¿*Qué es la historia crítica?*, en todo caso, contribuye al «adelgazamiento» de esta seguridad y de aquella identidad institucional: un problema de delicados equilibrios, como suele suceder.

Salvador Mas Torres
UNED

MORAL Y POLÍTICA EN SU HISTORIA CONCRETA

ALBERTO SAONER: *Historia y conceptos de ética y filosofía política*, Palma de Mallorca, Universitat de les Illes Balears, 2004, 557 pp.

Gracias a la labor de compilación y revisión llevada a cabo por Bernat Riutort,

contamos por fin con el corpus básico, póstumo, de publicaciones de Alberto Saoner, catedrático de filosofía política en la Universidad de las Islas Baleares y reconocido referente de la filosofía moral y política española. Saoner tenía vastísimos conocimientos de historia de la filo-

sofía, filosofía política y ética, teoría y ciencia política, historia de la ciencia y de la técnica e historia de las civilizaciones, era sin duda un erudito en filosofía antigua, y probablemente uno de los mejores especialistas en lengua castellana en Maquiavelo y Hume. Como puede notarse inmediatamente en el texto, tal amplitud de miras y de conocimientos le permitía acercarse a lo clásico, lo moderno y lo contemporáneo desde una atalaya privilegiada para cada uno de los momentos históricos, encadenados desde una posición filosófica firme y coherente.

Fue, además, pionero en la promoción y activación del espacio de la ética y la filosofía política en España desde el mismo momento en que la transición posfranquista lo hizo posible, y uno de los impulsores desde principios de los años noventa en la creación de una comunidad hispana e hispanoamericana de filosofía política, cuyo ánimo pervive en cierto modo en la asociación y la revista iberoamericana de filosofía política, y en general en un entorno intelectual clave para comprender la filosofía en España. Una buena muestra del mismo la encontramos en el libro colectivo editado por Fernando Quesada en homenaje a Saoner, *Siglo XXI: ¿un nuevo paradigma de la política?* (Barcelona, Anthropos, 2004), compilación que se cierra con un epílogo de Javier Muguerza que obliga a referirse a un tercer aspecto de la figura de Saoner antes de pasar a comentar el contenido de nuestro texto.

Señala Muguerza, en unas páginas entrañables, que Saoner fue un «intelectual inmediateo». A pesar de disponer de un acervo intelectual de tal envergadura, apenas escribió. De hecho, los textos recogidos por Riutort cubren apenas la etapa final de su trayectoria académica, los años ochenta y noventa, y alcanzan en cualquier caso una obra editada probablemente menos extensa que la que pueda sumar para un periodo semejante cualquier candidato a una oposición o concurso univer-

sitario. Quienes pudieron conocerle, quienes se acerquen a su obra, sólo podrán lamentar una actitud ágrafa que, en cualquier caso, no fue fruto único de la dejación, la excentricidad o el tiempo consumido por las distintas responsabilidades ejecutivas que Saoner asumió en la UIB, una universidad a la que tanto ayudó a crecer y tomar forma. Habría que rememorar también la presencia permanente del *en to meson*, de la moderación escéptica y comprometida, pero más aún del no menos socrático latido de eso que Sergio Pérez ha visto en los clásicos como «momento constitutivo de la filosofía» (S. Pérez Cortés, *Palabras de filósofos*, México, Siglo XXI, 2004): la inclinación por el modo de comunicación oral-aural, por la voz viva, el estilo brillante y el despliegue memorístico. En su caso conducía a exposiciones magistrales y lógicamente perfectas a partir de apenas unas fichas y a que, por ejemplo, en sus clases fuera casi imposible encontrar asiento, puesto que siempre asistían muchos más alumnos de los que había matriculados, cautivados por ese carácter originario de la expresión directa. Quizás había algo intencionado en todo ello, quizás, porque, como señala Pérez para con los sabios grecolatinos, «el reconocimiento como filósofos lo obtenían a través de las actitudes, los comportamientos discursivos y los argumentos que les permitían justificar su vida filosófica» (p. 18). Más allá de los méritos intrínsecos de las páginas que pasamos a tratar, el Saoner «inmediato» y dialógico bien puede hacernos reflexionar críticamente sobre los excesos de la sobre-especialización y de la poligrafía, forzados sin duda por la presión académico-laboral pero siempre susceptibles de ser domesticados.

Entrando ya en el contenido, forman la compilación una decena de conferencias y artículos, la tesis doctoral, y las memorias presentadas a las oposiciones a profesor titular y catedrático de universidad, divididos en dos bloques. Como señala Riutort

en la introducción «tales materiales no representan el conjunto del pensamiento de Alberto Saoner en su dilatada vida intelectual». No sólo por razones que ya hemos señalado, sino también, como notará el lector, porque los comentarios y añadidos a los problemas y autores se hacen a menudo desde posiciones y autores ausentes de sus escritos —como el socialismo, el anarquismo o Marx en particular—, y sobre los que cabe pensar que lo que Saoner hubiera podido escribir no le iría a la zaga a lo que nos ha dejado.

El orden elegido por Riutort no es cronológico, sino que opta por incluir en un mismo bloque —«Lecciones e investigaciones de Historia de la Ética»— los trabajos sobre filosofía antigua y moderna, con un tronco principal formado por aquellos dedicados a Maquiavelo y a Hume, cerrado por la tesis doctoral sobre moral y política en este último. Es este eje el que concentra las mejores esencias de lo que Saoner escribió, aportando a la producción en castellano reflexiones de primer nivel sobre esos autores y su tiempo. El segundo bloque —«Conceptos de Filosofía Política»— se abre con un recorrido analítico-conceptual por las principales nociones del pensamiento moral y político hasta llegar al liberalismo igualitarista contemporáneo, en el que Saoner se había sumergido sus últimos años y al que dedicó varios trabajos con los que concluye el volumen. El rigor expositivo y la precisión argumental con que Saoner pone a debatir a Rawls, Dworkin, Barry o Miller son un ejemplo de conocimiento profundo y capacidad crítico-analítica, a pesar de la distancia para con los autores tratados en el primer bloque. La ligazón temática entre las dos partes está en el par justicia/igualdad, pensado y repensado desde esas y tan distintas perspectivas y tradiciones. La ligazón ontológica y epistemológica, sin embargo, se vuelve tenue en el paso de un bloque a otro, lo que invita a pensar que ciertas exigencias filosóficas

en el tratamiento de la ética clásica, del pensamiento renacentista florentino y del *enlightenment* británico se relajan en el tránsito al liberalismo social de la tradición rawlsiana. Este *décalage* relativo puede servirnos para entrar con algún punto de apoyo en un abanico de trabajos densos, de gran alcance y variedad de perspectivas, difícil de llevar a una síntesis —para la que, en cualquier caso, es más recomendable ir a la introducción de Bernat Riutort—.

La primera parte se abre con una introducción a la historia de la ética. Y ésta a su vez con la constatación del «renacimiento» de las cuestiones sustanciales de ética tras el *impasse* de la ética analítica, y con una declaración de principios que anuncia los compromisos ontológicos de Saoner, guía de su lectura de la filosofía: «montar un sistema ético haciendo caso omiso de las circunstancias históricas en las que se van construyendo las categorías es una idea muy discutible» (p. 33). El lenguaje moral, por el contrario, interactúa con la vida moral, la conducta de hecho y la historia concreta en que ésta se despliega. Es a partir de esta constatación cuando la problemática moral es abordada, en un itinerario comprensivo aunque selectivo, que comienza en la ética aristocrática y en el que despuntan dos hitos: los «*tournants* más decisivos de la historia occidental», la ética griega y la del siglo XVIII. En el itinerario, sutil y denso, aflora una perspectiva personal alejada de convencionalismos y éticas de manual, con tomas de posición más que significativas en puntos asumidos a menudo como axiomas de la filosofía de divulgación. Algunos ejemplos pueden servir para identificar el hilo conductor, singular, de una trayectoria intelectual de tanto alcance.

Para Saoner, siguiendo a Vernant, los jalones que llevan de la ética aristocrática clásica a la ética teognídea y de ésta a la democrática no «pueden propiamente ser descritos, como a veces se ha hecho, como

el paso del mito a la razón. El mito también es racional». La ética democrática responde a una racionalidad impregnada de pensamiento social, que es «el que configuró la especulación filosófica sobre la naturaleza». El desarrollo de la democracia clásica no fue resultado de una evolución ideal, sino de circunstancias históricas que institucionalizaron «la publicidad, el *logos* y la *homonoia-isonomia*» al hacerse la *polis* un espacio social totalizador, cauce de comportamiento y de vida. El hundimiento del centralismo monárquico del *ánax* oriental, la democratización militar en la forma de las falanges de hoplitas, en definitiva, un entorno dinámico social da la clave con que, en segundo lugar, es analizada la ontologización del *logos* y la llegada de los grandes filósofos.

Del repaso por Platón y Aristóteles, de la disconformidad para con la metafísica de las formas y el conservadurismo social aristotélico, se reduda en la perspectiva historicista-materialista —«posmetafísica», en palabras de Riutort— de Saoner: «Platón y Aristóteles nos hablan desde un momento y un lugar histórico muy concreto», señalar sus posibles tachas y limitaciones es «de interés teórico, ya que la naturaleza humana no es una entidad abstracta» (p. 44). Así, la polarización del binomio felicidad-virtud, dominante en las éticas helenísticas y en la síntesis hebraico-greorromana, son para Saoner «un cierto empobrecimiento temático», «aun siendo [el nuevo marco] en cierto sentido más universal». La falta de raigambre en las realidades socioeconómicas, el escaso reconocimiento del deseo —tan presente en los griegos— no es sólo un déficit al respecto de las grandes éticas premodernas, incluida el cristianismo, sino también una pauta con que tomar posición para con la historia de la filosofía en general.

Respecto al segundo punto de inflexión, éste representa en gran medida la génesis de nuestro mundo. Para Saoner, «el surgimiento del mundo moderno, en

cuyas coordenadas nos hallamos todavía fundamentalmente insertos», tiene «una cierta base [...] en transformaciones de índole socio-económica que, a partir de la baja edad media, comienzan en Italia y lentamente se extienden por el resto de la Europa occidental hasta encontrar su culminación en Inglaterra» (p. 55). He aquí una pista significativa del porqué de la preferencia por Maquiavelo, «el primer teórico moderno de la política secularizada», y Hume. Respecto al periodo de este último, la ilustración británica, Saoner destaca repetidamente que «la casi totalidad de los filósofos británicos, a lo largo de más de dos siglos, dedicaran una parte importante, si no la única, de sus preocupaciones intelectuales a la ética». En ese terreno de juego que comienza a configurarse con Hobbes y Butler, Saoner se decanta por la trayectoria del *moral sense*, que desde Shaftesbury y Hutcheson acaba llevándole a Hume y en menor medida a Smith: el esfuerzo por construir una teoría de la naturaleza humana irreductible a egoísmo hedonista mecanicista y a una teoría política de un estado natural presocial, como se dará paradigmáticamente con Hobbes o Locke. Así quedan ubicados los dos grandes referentes de ese segundo, y nuestro, *tournant* —Niccoló Machiavelli y David Hume—, perfectamente consecuentes con el compromiso filosófico de partida. En ambos casos, Saoner va desgranando los grandes problemas de su obra, deshaciendo los tópicos y prejuicios, y poniendo en práctica de forma magistral su dominio de lenguas clásicas y modernas, y sus amplios conocimientos de historia, filosofía y teoría política.

Más conocido por ese manual para tiranos que es *Il Principe*, para Saoner el Maquiavelo pensador y actor político se veía mejor reflejado en ese otro manual de democracia que son *Los Discorsi*. La paradoja se deshace precisamente a partir de la propia tipología maquiaveliana entre sociedades corruptas y sanas. El objeto de

las máximas al príncipe es que éste saque del estado enfermizo a la ciudad, utilizando, eso sí, métodos quirúrgicos agresivos si fuese preciso. Pero ese no es el fin, por el contrario, es el último recurso para el restablecimiento de la virtud. En Maquiavelo, pues, no hay una disociación entre moral y política (p. 99), por mucho que se encuentre en él la tensión propia del hombre y del mundo moderno entre ética y política; o mejor dicho, precisamente ahí radica su interés, por superar la síntesis medieval y su concepción ultramundana de la virtud. La dialéctica entre *necessità*, *occasione*, *virtù* y *fortuna* incardina una antropología política e histórica en que «el *vivere politico* es igual a *vivere civile e libero*, basado en *ordini e leggi*» (p. 117). El desarrollo de este argumento muestra los asideros con que hacer frente a temas clave del pensamiento político moderno.

De un lado, no hay una existencia pre-social siquiera imaginable: el caos es lo a-social pero más aún la decadencia de la ciudad y la necesidad consiguiente de un príncipe regenerador. Así, el modelo, ético y político a la vez, es el cívico-republicano de la ciudad sana.

De otro, Saoner destaca como las tradicionales reflexiones y tipologías sobre los regímenes políticos y las leyes históricas de su sucesión, dan forma en Maquiavelo a un esbozo original de teoría social —la doctrina de los *umori*— y a una visión conflictiva y materialista del cambio social. Frente a «la exaltación tradicional de la paz social y política, la *concordia ordinum*», aparece «una de las ideas fundamentales del pensamiento maquiaveliano: La de las luchas civiles como motor positivo del desarrollo social y político. La libertad aparece como resultado del conflicto social, en la medida en que ésta tenga un carácter equilibrado» (p. 119). La necesidad de la naturaleza, función de los tiempos y ritmos eternos, se complementa con una «segunda necesidad» resultante del juego entre

fortuna y *virtù*, que abre la posibilidad de intervención en la Historia.

Finalmente, el concepto de virtud se convierte en una de las claves de bóveda del republicanismo moderno. *Virtù* es un término interpretado, bien desde una acepción a-moral, bien desde el trasfondo cristiano como oposición a vicio. La secularización maquiaveliana ha conducido a menudo a la preferencia por la primera acepción por parte de sus comentaristas, entendida como calidad del estadista o destreza político-militar. No obstante, cuando el florentino se refiere a cuestiones morales bien utiliza el término *bontà*, bien se remite al significado romano de la virtud —la *virtus* ciceroniana—, que es la del soldado, pero también la *pietas* y la *gravitas*. «La significación de *virtù* [...] no es simplemente “técnica”. De hecho implica una ética pagana», concluye Saoner ya a finales de los años ochenta, adelantándose al *revival* actual del republicanismo.

Aunque Maquiavelo era «el abanderado del mundo naciente», el neonato presentará en su madurez características inasequibles para la época del florentino: su concepción de «lo económico», la superación de los estados absolutistas, pero especialmente la radicalización de una antropología contrafáctica y egocéntrica de la mano del nuevo mecanicismo científico. Como es predecible por lo dicho hasta ahora, las filosofías omnipresentes de un Hobbes o un Locke, no por más adecuadas a los nuevos tiempos se ofrecieron capaces de reconocer la esencia política e histórica del ser humano, espina dorsal del itinerario desde la ética clásica hasta la maquiaveliana.

El concepto de simpatía en la filosofía británica del siglo XVIII emerge como un punto de anclaje para una psicología de síntesis entre el ya irrenunciable individualismo moderno de la ciencia y la economía políticas y la filosofía moral. El despliegue de la conversión del término desde el puro *feeling* hasta concepciones

que permiten integrar la mediación reflexiva, y que recorren los teóricos del *cool self-love* y el *moral sense*, culmina con Hume. Saoner ve en él al más importante de los filósofos en lengua inglesa, entre otras razones porque logra evitar los rastros medievales-aristotélicos que, por ejemplo, la teoría del conocimiento lockeana no había sabido eludir, sin caer en el mecanicismo ciego hobbesiano, y manteniendo el espíritu y el rigor del giro newtoniano. Eso desde una «filosofía abierta» y una teoría unitaria que sólo aparentemente puede llevar a la «afinidad general» suscitada entre corrientes y tradiciones de lo más diverso a la hora de ver en él un referente —*les philosophes*, Kant y los neokantianos, la fenomenología, el utilitarismo, el neopositivismo, etc—. Muchos son los equívocos al respecto que Saoner va deshaciendo en diversos artículos y en su exquisita tesis doctoral.

Uno de ellos lleva la acusación contra Hume de confundir los ámbitos lógico y psicológico. Efectivamente, la explicación tradicional, de raíz aristotélica, fundamentaba la causalidad sobre una base lógica. El carácter apriorístico que se presumía en la relación causa-efecto conducía a la verificación lógica de los enunciados empíricos. La concepción demostrativa de la causalidad, así, presumía la «transmisión de esencia» desde la causa, por lo que, conocido el efecto, aquélla era aprehendida. Para Hume, por el contrario y como es sabido, todo conocimiento proviene de la experiencia y no es posible realizar ninguna inferencia lógica predictiva y necesaria de fenómenos. Pueden presumirse, a través del hábito y la *belief*, «pero los enunciados empíricos no pueden verificarse lógicamente». Hume separa drásticamente ambos ámbitos, a pesar de los malentendidos, hasta el punto de que sostiene no sólo que no hay modo lógico de fundamentación del nexo causal, sino también que no hay base lógica para rechazar la conexión causal: «De algún modo su aceptación

está, por así decirlo, inserta en la naturaleza humana. Por ello, su tipo de explicación puede tildarse de antropológica» (p. 146).

Una segunda lleva a tildar a Hume de relativista moral al identificar lo moralmente bueno con la utilidad o el placer personal. Sin embargo, el tercer libro del *Treatise* se abre apelando a «distinciones morales», no a los «juicios morales». Respecto a lo primero, hablamos de impresiones, que no son competencia primordial de la razón. Por lo tanto ésta no funda la ética, ya que lo que mueve a la acción, por el contrario, son las pasiones. La aprobación o desaprobación se dan ya a este nivel de los objetos morales, donde la diferencia entre vicio y virtud viene señalada por alguna impresión o sentimiento. En palabras de Hume, «la moralidad es más sentida que juzgada». Los juicios morales, de suyo, refieren a la verdad o falsedad, no a las cualidades mentales útiles o agradables de las experiencias, que es el verdadero motor de la acción. «Loable y reprochable, atribuibles a acciones, no pueden equivaler a razonable e irrazonable, que es lo que la razón puede declarar» (p. 213). Es en este marco en que cabe comprender la distinción entre el *is* y el *ought*, sacada de quicio e incomprensiblemente magnificada por la filosofía posterior a partir de Moore (pp. 223-224).

De aquí se llega a menudo a una tercera confusión: la reducción de la ética humeana a una especie de hedonismo egocéntrico. Saoner retoma sus reflexiones sobre las virtudes, y en particular sobre la justicia —de alguna manera la sabia de su recorrido por la historia de la filosofía—, para hacer frente a un nuevo malentendido. A pesar de que en Hume el fundamento moral de las virtudes es natural, las más relevantes son precisamente aquellas en que se inserta un componente artificial o convencional, como se da en el ámbito de la estética. La justicia, en este abanico, radicaliza un giro altruista que comienza

en la simpatía y que tiende a ampliar el alcance de un sentimiento de identificación con la felicidad y la miseria ajenas, racionalizado, mediado por la idea y el lenguaje (p. 234). La justicia —«la concordancia de la humanidad en un esquema o sistema de conducta general [...] provechoso», «la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo que le es debido»— posee, pues, un origen social, artificial, pero descansa en una base biológica: «Debe insistirse en que la operatividad se desarrolla de modo gradual y empírico, contrastándose y reforzándose en la evolución histórica, en un proceso típico de ensayo y error» (p. 171) que parte, no de un estado natural precontractual que no puede haber existido nunca, sino de una condición natural animal prerreflexiva.

La reivindicación y las aclaraciones sobre Hume no son óbice, no obstante, para indagar en los problemas irresueltos en el *Treatise* y el *Enquiry*. Así, la tensión entre razón y sentimiento en la determinación de la justicia; la discutible distinción entre tipos de bienes o el difícil paso del mecanismo simpatético al imparcial a través del sentimiento benevolente y su forma general, el de humanidad, concluyen con una reflexión general no sólo sobre Hume sino sobre la justicia y su posible fundamentación: «Si se reduce la justicia a su carácter artificial, como un producto más, por excelente que sea, del progreso de la cultural humana, la concepción de su perfectibilidad evolutiva permite justificar en ese plano las contradicciones que siempre irán quedando. Pero si se quiere hacer de ella una norma moral inmutable, los problemas no obtienen respuesta satisfactoria» (p. 356).

La justicia, en definitiva, categoriza la referencia mutua en las distintas acciones, permite instituir la estabilidad y sancionar la propiedad. Hume ejemplifica a las todas la tópica conexión moderna entre moral y economía, el reconocimiento de su naturaleza conflictiva en un marco de escasez y

proliferación ilimitada de nuevos deseos. No es casual que esa convivencia entre justicia como reciprocidad, de un lado, y «circunstancias de la justicia» —el término original es humeano—, de otro, alimentara durante sus últimos años y trabajos un interés especial en Saoner por Rawls y las discusiones abiertas por *A Theory of Justice*. Considera que con Nozick y Rawls termina la travesía del desierto de los planteamientos normativos en filosofía moral después de la insatisfacción del cierre en falso neopositivista y analítico (p. 388), aunque encuentra menos motivos de insatisfacción en la concepción de la justicia de Brian Barry o David Miller que en la rawlsiana.

El acercamiento al entorno rawlsiano se manifestó en Saoner también como un giro expositivo respecto a sus trabajos anteriores. Si bien nunca deja de llamar la atención la filigrana analítica, en esta última fase la disección conceptual se convierte en el criterio principal de organización en detrimento claro de las preocupaciones históricas y antropológicas previas, que continuaban alimentando, por ejemplo, sus exposiciones sobre el origen del Estado (p. 495). Basta comparar su introducción a la ética clásica (p. 31), correspondiente a un texto del año 85, con la memoria «La política» (p. 383), de 1998.

La influencia del sesgo analítico y contrafáctico del liberalismo anglosajón contemporáneo le permitió profundizar aún más en la arquitectura normativa de la justicia, y encontrar un punto de apoyo filosófico-académico tras el *shock* de la desintegración del «segundo mundo» y la consiguiente suspensión no sólo del ideario marxista, sino de una valiosísima tradición marxiana por la que Saoner sentía un aprecio especial y un conocimiento profundo —a pesar de no haber dejado escritos al respecto—. Es significativa al respecto la conferencia de 1990 *Libertad, igualdad, solidaridad*, y el tipo de insatis-

facción que deja entrever (p. 513). La lucha por la libertad y la democracia durante el franquismo había prendido en Saoner, además de como experiencia personal de la solidaridad del activismo y de la represión que le llevó a la cárcel (véase el texto de Muguerza antes citado), como un compromiso para con la teoría crítica de la sociedad y su función transformadora (p. 514), entonces asumida por el marxismo. Súbitamente, la tradición queda reducida a una caricatura estalinista-leninista y su compromiso normativo con la democracia y la libertad disuelto en la nada; pero, en paralelo, y ésta es una de las lamentaciones más palpables, desaparece «el nivel intermedio entre la filosofía y la política práctica», «las conexiones entre la teoría y la práctica» propias de la filosofía progresista (p. 514).

De este modo, por fructífero que fuera en otros sentidos, el paso al liberalismo social pudo ser un mal menor antes que una apuesta por convicción. En él, si bien se mantiene el tema de la filosofía moral y política humeana —la justicia—, el perfil ontológico y antropológico que orientaba la selección y el estudio de autores se desdibujó. El compromiso afecta en primer lugar a la delimitación del propio campo nacional de la *Política*: es una actividad social, conflictiva y vinculante colectivamente (p. 383); de otro, a su «historicidad [...], el carácter dinámico de la sociedad, que; en tercer lugar, “revierte sobre la propia concepción del individuo”, es la alternativa “frente al peligro de las concepciones esclerotizadas de la naturaleza humana” (p. 518). En definitiva, «toda filosofía política descansa, de un modo u otro, sobre una concepción de la naturaleza humana» (p. 391). La cuestión es si estas inquietudes por la ciencia experimental de la naturaleza humana, una naturaleza concreta y sujeta a concreciones históricas; por el carácter dinámico y abierto de la vida política; por la reflexión sobre el poder y sus formas... quedan col-

madadas en lo más mínimo en una tradición que tiende a ofrecer más bien «fotos fijas».

Al respecto, cabe hacer un paso atrás, hacia la reflexión sobre Kant. En la exposición sobre ética clásica con que se abre el volumen, Saoner había mantenido la tesis fuerte de que en la tradición filosófica continental, especialmente la germano-francesa y en particular en Kant, el poso religioso se ha convertido en un lastre (p. 68). Saoner ve en la ética kantiana un tipo de incondicionalidad de las normas morales propia de Lutero y la teología protestante pero no menos «una característica autonomía respecto de los constituyentes “terrenos” de las motivaciones y actos humanos, psicológicos y sociales», sin correlato con el esfuerzo antropológico de la ética moderna secular. Lo más sorprendente para Saoner es que Kant parte del núcleo de la teoría humeana de las pasiones, pero llega a una conclusión opuesta y contradictoria respecto a la idea de *moral sense*. La universalidad como consistencia, impersonalidad e imparcialidad del imperativo categórico se sostienen precisamente en el hecho de que todo auténtico principio moral no esté ligado a contenidos particulares. Respecto al tercer sentido, *imparcialidad* para con cualquier deseo o interés, propio o ajeno, sostiene Saoner que es al menos dudoso que pudiera ser justificado como un requerimiento de la pura racionalidad formal, ajeno a cualquier inclinación (p. 72).

Es inevitable preguntarse por qué no cabría aplicar el mismo rasero de exigencias en aquel caso, el de la discusión anglosajona, a menudo confundida con la «filosofía política contemporánea» más que como parte de ella, que el utilizado en el marco del pensamiento moderno.

Estamos, en definitiva, no sólo ante un conjunto variado de textos de gran interés, ante una aportación de primera categoría a los estudios sobre Maquiavelo y Hume, sino también ante un recorrido bio-biblio-

gráfico que nos remite inevitablemente a los avatares de la filosofía moral y política española de las últimas décadas. Más aún, y con las palabras que sirven de colofón a la tesis de Alberto Saoner y con las que Adam Smith, en una conocida carta, se

refería a su gran amigo David Hume: a una figura excepcional, «en la medida que la fragilidad humana permite alcanzar».

Joaquín Valdivielso
Universitat Illes Balears

EN DEFENSA DE LA FILOSOFÍA

Lo hacen pero no lo saben (Karl Marx).

MANUEL CRUZ: *La tarea de pensar*, Barcelona, Tusquets Editores, 2004, 219 pp.

Tal vez ninguna disciplina ha tenido más detractores entre sus propias filas que la filosofía. Pensemos en ilustres ejemplos como Karl Marx, como Ludwig Wittgenstein, como la misma Hannah Arendt, o, entre nuestros contemporáneos, el filósofo americano Richard Rorty. Todos estos pensadores han insistido públicamente en deslindarse del quehacer filosófico. Karl Marx o Ludwig Wittgenstein no sólo intentaron dejar de hacer filosofía, sino que estaban empeñados en transformarla. Las razones por las que estos filósofos se han ocupado en argumentar contra esta actividad no es sencilla de responder. Quizá, en el fondo, en todos ellos existía una convicción de que la filosofía como tarea había llegado hasta un punto sin retorno. El caso de Hannah Arendt, por ejemplo, estuvo vinculado a la idea de que una vez ocurrido el desastre de los campos de concentración nazis, era mejor deslindarse críticamente de la tradición filosófica en su totalidad. Arendt pensaba que la filosofía no había podido ofrecer un apoyo clave para ejercer el juicio frente a los retos de la historia. Por supuesto que ella tenía en la mira a su profesor, a Martín Heidegger, quien demostró que, aun siendo el mejor

filósofo de su época, nada pudo impedir que colaborara con los nazis e incluso que pensara que sus ideas podían tener acomodo en el proyecto político de los mismos. Arendt también insistía en el error de la tradición filosófica originado por Platón, quien pensó que los filósofos podían jugar un papel importante en la política. Por lo tanto, el rechazo de Arendt puede entenderse como una protesta frente a los errores de juicio político que han hecho que los filósofos se conviertan en colaboradores de regímenes totalitarios.

Muy diferente es el caso de Wittgenstein. Ningún biógrafo de Wittgenstein ha dejado sin mencionar la forma en que el pensador vienés desaconsejaba a sus colegas y pupilos acerca de la pertinencia de hacer filosofía y de cómo los motivaba a buscarse otras profesiones.

Rorty, tras largos años de haber participado dentro de la tradición analítica, llegó a escribir que no podíamos seguir añorando las grandes narrativas filosóficas porque ahora sólo en las pequeñas narraciones podríamos encontrarle algún sentido a las cosas. Paradójicamente, a pesar de todos sus esfuerzos, estos filósofos han hecho sus grandes aportaciones dentro de la disciplina filosófica. Sus luchas por intentar separarse de ella son muy ilustrativas acerca de sus fracasos, pues ninguno

ha logrado desprenderse del marco teórico de la filosofía, ni han dejado de escribir dentro de los límites de su territorio. Por eso, vale la pena preguntarnos si todos estos esfuerzos por abandonar el quehacer filosófico, o por intentar transformarlo, no son simplemente los síntomas de que no hemos todavía comprendido por qué las limitaciones filosóficas son también su mejor cualidad. A esta perplejidad responde el esfuerzo del filósofo español Manuel Cruz, por indagar en su texto —*La tarea de pensar*— y responder a la pregunta más apremiante: ¿qué es lo que hace que un problema pueda tener una dimensión filosófica?

Pensemos, por ejemplo, en cómo Jürgen Habermas buscó una salida a este problema en los años ochenta. Sin dejar de reconocer que se habían acabado las grandes narrativas que todo lo podían explicar, él intentó delimitar el territorio filosófico y propuso un término específico para ello: la filosofía se convertía ahora en una vigilante (*Platzhalter*). Nada podía escapar a su mirada, pero ya nada le pertenecía. Manuel Cruz comienza su argumento por un sendero semejante —nos dice que los textos filosóficos no son más que «prólogos», o mejor, «palabras anteriores a un discurso que está [de manera necesaria] en otro lugar» (p. 13). Pero si la filosofía se ha reducido a ser un mero prólogo sobre otras disciplinas, si lo que ella busca es articularnos las preguntas sobre las que nuestra mirada ha de volverse ¿qué hace que una pregunta se convierta en un tema filosófico? Cruz es un filósofo que siempre ha estado interesado por la historia y por sus perplejidades. Su respuesta, por tanto, no podía dejar de reflejar este marco teórico, pues si algo le queda a la filosofía no es dar recetas, ni ofrecer doctrinas acabadas y sistemáticas, sino comprender, y el signo más evidente de esa comprensión es saber identificar lo nuevo (p. 33). La hermenéutica histórica a la que apela Cruz sitúa a la filosofía en el plano de poder

interpretar los signos que el mundo nos ofrece y saber articular cuándo algo que aparece en nuestra realidad es una novedad (p. 37). Con esta afirmación Cruz no apoya acríticamente las propuestas del pensamiento débil, si ya no podemos aspirar a las grandes ilusiones narrativas, tampoco podemos dejar de desatender qué es lo que produce un nuevo conocimiento. Lo nuevo, dice Cruz, tiene que estar relacionado con el conocimiento, se trata de saber que nos encontramos frente a algo definitivamente diverso, que tal vez sólo el filósofo es capaz de articular discursivamente bajo una óptica distinta. Y por ello, Cruz delimita aún más, si cabe, la tarea del filosofar. «La filosofía», dice Cruz, «no habla de nada», simplemente «deja que las cosas hablen» (p. 41).

Cruz pasa así revista a los escenarios en los que la filosofía ha tenido un lugar destacado; de entre ellos, quizá uno de los más relevantes ha sido su relación cercana con la ciencia. Cruz, sin embargo, tiene claro que ya no se trata de revisar viejas formas de hacer filosofía como en su momento lo hizo el neopositivismo. Ésos eran los tiempos en los que la filosofía casi alcanzaba el rango de una ciencia dialogante con otra. Por el contrario, se trata, más bien, de aprovechar la humildad de una actitud pospositivista, en donde lo que interesa ahora es alertar y abrirse a las dimensiones aporéticas de los problemas que enfrenta el conocimiento de lo nuevo. En consonancia con lo que está buscando articular Cruz se halla la idea de que no todos los filósofos han sido valorados de igual manera. La dimensión histórica y su comprensión nos permiten revalorar la tarea de algunos pensadores que pueden haber pasado desapercibidos en otro momento. Una de las formas de rescatarlos es bajo una óptica distinta que permita comprender por qué ciertas obras mientras más pasa el tiempo mejor saben dialogar con sus lectores. Por ello conviene rescatar a algunos de estos pensadores que con el

tiempo y la complejidad de nuestras realidades nos han permitido comprender el sentido de la opacidad de nuestro mundo. Ludwig Wittgenstein, Isaiah Berlin, Hannah Arendt, Walter Benjamin y aun Elías Canetti (que fue más un escritor) estarían entre estos autores que sin tener obras sistemáticas de filosofía han sido activos participantes en la comprensión de lo nuevo. A este mismo grupo pertenece, sin duda, la obra del filósofo español José Ortega y Gasset. Cruz piensa que las ideas interesantes de Ortega han comenzado a adquirir una nueva fuerza, particularmente, con su concepto de crisis histórica. No es casual que a Cruz le interese el rescate de este concepto, pues como ya he advertido al inicio de esta nota, es la dimensión histórica la que siempre ha tenido Cruz en mente cuando piensa en lo nuevo. La idea de crisis histórica de Ortega y Gasset trata de comprender lo que ocurre existencialmente con el abandono de un mundo anterior y lo que hay de revolucionario con la llegada del nuevo. Interpretar los signos del cambio de una visión del mundo por otro y conceptualizarla como una transformación radical comienza por la manera misma de describirla. Describirla es ya redefinirla, y con ello abrimos nuestros ojos hacia una dimensión distinta. Esto es lo que Heidegger llamaría las capacidades desvelatorias del lenguaje.

En la segunda parte del texto de Cruz nos hallamos de nuevo con la afirmación de que la filosofía es una «intermediaria» en el sentido habermasiano. Ella hace posible las mediaciones entre la realidad y el conocimiento que intervienen en la mirada que las redefine. La filosofía no puede transformar nada, dice Cruz, «sólo sus propios pensamientos» (p. 78), pero son ellos los que nos permiten conceptualmente abrir un horizonte a partir de la conciencia de lo nuevo. El que hace filosofía no interviene en nada, su objeto no es otro que el pensar. Pensar, sin embargo, es una actividad que se hace de muchas maneras.

Cruz afirma, inspirado tal vez en la obra de Hannah Arendt, que necesitamos pensar filosóficamente, pero ya no podemos hacerlo con los supuestos previos de la tradición. Nada puede permitirnos mejor mirar lo nuevo que cuando somos capaces de asombrarnos por algo. El asombro implica mirar lo «des-conocido» sin prejuicios (p. 80). Demorarse en ese asombro, hacer de ese imprevisto la fortaleza del saber, es lo que permite que el filósofo pueda comenzar a «desdoblar» la realidad, a interpretarla.

La filosofía es una actividad mucho más amplia y menos encorsetada que los textos de filosofía. No podemos escribir sobre todo lo que nos ocurre, pero el texto tiene, por otro lado, una vida tan independiente, tan extraordinaria, que podrá subsistir y comenzar a hablar con otras generaciones independientemente de su autor. El texto podrá establecer un diálogo con otras personas en otros tiempos y con otras coordenadas históricas. Esos interlocutores podrán hacerle nuevas preguntas al texto y sus preocupaciones podrán permitir que el texto se redefina porque también sus lectores lo han hecho en ese mismo proceso. Así pues, la vida de los textos filosóficos trasciende a la vida del filósofo. Es por eso que la filosofía puede convertirse en algo más que el filosofar y es también por esa razón que el texto puede captar las «metáforas de la especie», se trata de una historia simultánea a la evolución del lenguaje. Historia y lenguaje quedan así articulados. Es en el dominio claro de la idea en donde un texto revela su historicidad. Y es en la articulación expresiva de su comprensión, porque las palabras poseen una cualidad desvelatoria capaz de crear mundo, lo que permite abrimos los ojos hacia una forma nueva de ver la realidad. La filosofía habla de «palabras», algo que ya Heidegger reconocía cuando afirmaba que el lenguaje es la casa del Ser. «Esas palabras», dice Cruz, se encuentran «estructuradas, organizadas, agrupadas en

archipiélagos o constelaciones; constituyen una terminología densa, compacta, una barrera, casi más que un horizonte» (p. 85). El sentido de los textos es la materia prima de nuestra comprensión histórica y hay historia en la filosofía porque la filosofía es historizada en el desarrollo del texto.

Cruz es un filósofo que se siente cómodo viajando de una tradición a otra. La prueba de ello es que habiendo escrito casi en clave gadameriana la primera parte de su texto, en un cierto momento decide rehacer sus argumentos a partir de una revisión crítica de los supuestos analíticos con los que trabaja el filósofo Ernst Tugendhat. El tema de la deliberación, tanpreciado para la tradición hermenéutica de Gadamer a Habermas, queda ahora enlazado por una discusión sobre las consideraciones normativas de la deliberación que Cruz rescata en el tratado de Tugendhat. Por ejemplo, plantearse la idea de que en un diálogo existen siempre unos rasgos normativos de igualdad y de reciprocidad como condiciones de él. Estas condiciones generan un tercer presupuesto normativo que es la capacidad crítica y cuestionadora. Cruz piensa que es en esa capacidad donde mejor medimos las condiciones de salud de nuestras sociedades.

La dimensión hermenéutica de los textos filosóficos que más interesa a Cruz es su capacidad de hablar y proyectarse hacia el futuro. El texto libera a la filosofía, mientras que la actividad del filósofo está siempre contextualizada y limitada por su tiempo. Cruz insiste en que la dimensión histórica del buen filosofar permite que una historiografía «salve el momento del asombro» expresado en un texto y permita alumbrar con ello la comprensión de los lectores futuros acerca de por qué alguien pudo mirar bajo un cierto ángulo una realidad determinada. El proceso de comprensión nos permite hallarle sentido a algo y el filósofo lo hace como el mejor intérprete desde su presente, desde su pro-

pio horizonte de sentido. Es por ello que el texto nunca permanece el mismo aunque su sentido sólo se amplía a través de la comprensión de sus lectores. De una época histórica a otra, los lectores pueden hallar nuevas dimensiones en un texto porque el interés que los guía se ha transformado. Por ello podemos decir que en la lectura de los textos se cruzan irremediablemente dos horizontes de sentido —el del autor y el lector— y, posteriormente, entre el texto y los lectores. Leer un texto filosófico es trabar un diálogo interminable con él y crear una comunidad de lectores futura donde confluyen intereses plurales.

En la historización de la filosofía, afirma Cruz en esta vena gadameriana, podemos hablar de la filosofía en términos de tradiciones. Se trata de órdenes internos que configuran la forma en las que la mirada del filósofo se conceptualiza. También podría hablarse de problemáticas y ello estaría más en relación con una tradición de la filosofía al estilo de Thomas Kuhn y de su idea conceptual de paradigmas y matrices conceptuales. La historia de la filosofía también puede determinar lo que llamamos progreso —en el sentido del conocimiento—, pero esto sólo se logra a partir de formas nuevas de plantear los problemas. Lo que mejora en el fondo es nuestra manera de preguntar. Y ¿cómo diferenciamos a las tradiciones? Cruz responde que tal vez la mejor manera de ver sus diferencias es la forma en las que cada una de ellas afirma o niega «lo que hay» (p. 141). Pero si la filosofía es una intérprete, cabe preguntarle a Cruz: ¿cuáles son esos temas que ella puede abordar desde su posición de mediadora? Cruz responde que la filosofía ha tratado y sigue ocupada con temas esenciales de nuestra vida, habla sobre la naturaleza, la identidad, la historia, el conocimiento (y la razón), la acción, los valores, el lenguaje y la sociedad.

Tal vez uno de los mejores capítulos de este libro sea el que Cruz ha titulado

«La tarea del historiador», en donde aparece el filósofo alemán Walter Benjamin con sus dos figuras conceptuales: «el ángel de la historia» y el *flâneur*. Cruz nos deja ver cómo se conectan estas dos imágenes conceptualmente. Coleccionar, como lo hace el *flâneur*, por ejemplo, es una forma de historiar. Pero también el mito del ángel (que aparece en las tesis de la filosofía de la historia como el *Ángelus Novus*) es también un tema que articula la idea de historia. En Benjamin ya no existe la idea del progreso, pero la afirmación de «que todo siga así es [lo que él llama] la catástrofe» (p. 152). Es necesario entonces un pequeño salto en la catástrofe y Benjamin lo articula con su idea de la «intervención salvadora del pasado» (p. 152), con lo que volvemos al tema de la historia como un marco de referencia prioritario que otorga sentido al mundo. Así, el mito y la historia juegan en Benjamin papeles preponderantes. Muchos filósofos han reparado en la importancia que dio Benjamin al hacer una crítica frontal a la idea del progreso y en su idea acerca de la necesidad de buscar un concepto de felicidad profano. Cruz, sin embargo, repara en algo que sólo había sido apuntado antes por Hannah Arendt, se trata de la similitud entre el concepto del lenguaje de Benjamin y el de Heidegger. Cruz comprende que es en ese paralelismo entre los dos pensadores donde es posible trazar las coordenadas de lo nuevo, esa dimensión aparece articulada en la relación entre el lenguaje y la historia, pues «el pasado habita en el lenguaje como en una fortaleza» (p. 153). El ángel que sirve de testimonio a la catástrofe y el *flâneur* que colecciona todo lo que halla de notable a su paso terminan por coincidir cuando pensamos que «la figura del coleccionista que recoge sus fragmentos y desechos de entre los escombros del pasado responde, en realidad, a otro designio. Estos fragmentos arrancados de su contexto original y

ordenados de nuevo vienen a representar el pasado en libertad» (p. 154), y ello significa que nos encontramos frente al «lenguaje hablando por sí mismo» (p. 154). No es fortuita la cita de esta coincidencia entre Heidegger y Benjamin. No lo era para Arendt tampoco. El lenguaje produce realidades que sólo la historia nos hace inteligibles. Cruz piensa por eso que la tarea del historiador es escuchar una tradición. El historiador no se puede abandonar ni al pasado ni al presente. Su verdadera fuerza reside en ser capaz de asombrarse ante la extrañeza radical al que lo obliga su mirada creativa. Allí donde es capaz de articular lingüísticamente una dimensión antes oculta, sólo desvelada ahora por la fuerza expresiva del lenguaje mismo, allí es donde abrirá el futuro de las miradas de otros con esa nueva forma de ver el mundo.

El corolario al trabajo de conceptualizar lo que le queda a la filosofía termina con la idea de los núcleos temáticos. Aquí, Cruz nos muestra cómo las tradiciones han llegado a coincidir y a cristalizar en diálogos que nos han dejado perplejos ante tantas coincidencias viniendo de tradiciones tan distintas. Quizá ningún momento ha sido tan ilustrativo como el siglo xx, cuando todas las tradiciones filosóficas coincidieron en articularse y redefinirse en torno al paradigma lingüístico y en cómo esta redimensionalización abrió las posibilidades hacia una comprensión de la realidad como un complejo tejido de historias paralelas. El siglo xx nos ha hecho conscientes de por qué la filosofía no puede dejar de asombrarnos y lo ha hecho porque nada de lo que hemos vivido ha escapado al poder de su escrutinio. El libro de Cruz nos permite la posibilidad de comprender esta paradoja feliz: ellos—los filósofos— lo hacen, pero no lo saben.

María Pía Lara
Universidad Autónoma Metropolitana,
México