

CRÍTICA DE LIBROS

LAS PERSPECTIVAS ÉTICAS Y MORALES DEL HUMANISMO CIENTÍFICO DEL CÍRCULO DE VIENA

ETHICAL AND MORAL PERSPECTIVES OF VIENNA CIRCLE'S SCIENTIFIC HUMANISM

ANNE SIEGETSLEITNER, *Ethik und Moral im Wiener Kreis*, Wien, Böhlau Verlag, 2014. 447 páginas.

La obra *Ethik und Moral im Wiener Kreis*. (*Ética y moral en el Círculo de Viena*), de la filósofa austríaca Anne Siegetsleitner, está dedicada a contradecir sistemática, justificada y detalladamente la idea de que los miembros del Círculo de Viena no concedieron importancia a las cuestiones propias de la filosofía moral, y cierta creencia generalizada de que no se ocuparon de ellas con seriedad y rigor filosóficos. La autora identifica el artículo de Horkheimer “Der neueste Angriff auf die Metaphysik” (1937) como uno de los responsables de la difusión de esta tendencia, según la cual el empirismo lógico conduciría a un relativismo individualista, por supuesto rechazado por la Escuela de Frankfurt (pág. 53).

La autora explica críticamente y clasifica las posiciones de Carnap, Menger, Neurath, Frank, Schlick y Feigl, comprendiendo el Círculo de Viena como un grupo histórico más bien heterogéneo, marcado por el exilio de varios de sus miembros a consecuencia del ascenso del

nazismo en Alemania y Austria y que, a diferencia de la Escuela de Frankfurt, no llegó a constituir una comunidad de trabajo con una perspectiva teórica unificada. Su heterogeneidad no impide que existan varias ideas comunes a sus miembros, como la crítica a la metafísica y la lucha contra el irracionalismo, una orientación metodológica enfocada a la claridad del lenguaje y de la argumentación, la aplicación de la lógica matemática moderna y la idea de la unidad de la ciencia (el “fiscalismo”). Al asumir la perspectiva histórica, Siegetsleitner enfatiza la evolución filosófica de los filósofos estudiados y las conexiones y desconexiones entre ellos, reconstruyendo algunos de los debates más apasionantes de la filosofía del siglo XX. Sin ánimo de simplificar ni de “cerrar” teorías filosóficas que por naturaleza permanecen a lo largo de la vida de sus autores en constante revisión y transformación, la autora refleja con precisión toda su complejidad sin obviar escritos menores, inéditos o poco conocidos en la medida en que completan la visión de sus autores.

Es el caso de Rudolf Carnap, quien, en un primer escrito no publicado, posterior a

la primera guerra mundial, se mostraría partidario de la idea de que los juicios de valor se pueden conocer y son objetivos, manteniendo una postura que Siegetsleitner considera un cognitivismo de corte neokantiano (pág. 110). En obras posteriores, Carnap radicaliza su crítica a la metafísica y desaparecen los componentes no empiristas de su filosofía, incluyendo los neokantianos y fenomenológicos. La autora concluye a partir de su interpretación de *Scheinprobleme in der Philosophie* (1928) que de su tesis se sigue que las proposiciones que incorporan valores y normas sólo tienen sentido teórico si son objetivas (“sachhaltig”), y sólo se pueden fundar en la experiencia. Para Carnap resulta crucial demarcar los límites entre las afirmaciones metafísicas y las no metafísicas; las cuestiones o preguntas prácticas no se pueden discutir teóricamente (y por tanto, tampoco científica ni filosóficamente) (pág. 134). Los juicios morales, como la poesía y la música, no tendrían una función descriptiva sino expresiva o prescriptiva; expresarían disposiciones emocionales o voliciones permanentes. Siegetsleitner interpreta esta posición de Carnap como un decisionismo individualista, según la cual las proposiciones morales expresan una actitud sentimental o deseante y son verdaderas o falsas, válidas o inválidas, en virtud de una decisión individual, de tal manera que no tiene sentido justificarlas racionalmente (pág. 142). En cualquier caso, lo que Carnap rechaza es la posibilidad de probar objetivamente los juicios morales, no dice que no se pueda hablar de ellos, y admite una objetividad intersubjetiva, en el sentido de un criterio aceptado generalmente con el que se pueda calificar una proposición moral como

verdadera, falsa, válida o inválida, pero de tal manera que la objetividad permanece relativa a una comunidad de valores dada.

También Philipp Frank y Karl Menger rechazan el universalismo moral. Menger no cree que la universalidad sea lo que da validez a la moral (y con esto rechaza también el imperativo categórico kantiano). Pero como en el caso de sus otros colegas del Círculo, esto no significa que Menger desprecie la moral como disciplina o sus temas. Lo que ocurre es que no cree que sea tarea de la ética el erigir un determinado sistema moral con pretensiones de universalidad. Al igual que Moritz Schlick en su obra de juventud *Lebensweisheit. Versuch einer Glückseligkeitslehre*, piensa que la ética no tendría la misión de hacer juicios de valor, aprobar o rechazar normas. Siegetsleitner muestra cómo la contribución de la ética consistiría, para Menger, que aplicó métodos matemáticos en ámbitos como la organización social y la economía, en realizar un análisis combinatorio de las consecuencias de las elecciones normativas, siempre desde un punto de vista neutral, de modo que la ética de Menger no incluiría una moral (pág. 192). El objetivo de *Moral, Wille und Weltgestaltung. Grundlegung zur Logik der Sitten* (1934) es, para la autora, mostrar formas de organización de la vida en común que faciliten una coexistencia pacífica incluso en el caso de que sus miembros posean preferencias normativas diferentes, de tal manera que el sentido y el objetivo de la moral sería la satisfacción del mayor número de preferencias personales evitando conflictos. Para ello, funcionaría mejor la tolerancia hacia el comportamiento de los demás que la pureza exigida por el imperativo kantiano. De hecho,

Menger sostiene que los sistemas de normas uniformes representan un obstáculo para la armonía general (pág. 180).

Frente al decisionismo individualista de Carnap, encontramos el calificado por Siegetsleitner como “decisionismo comunitario epistemológico” de Otto Neurath, que se completaría con un eudaimonismo humanista y social, basado en que son las decisiones colectivas las que deben modificar las estructuras sociales pertinentes con el objetivo de incrementar la felicidad común (pág. 219). También para Schlick la moral es una empresa social y no sólo individual al modo de Carnap, y está dedicada al bienestar y la felicidad de la colectividad. Una consecuencia relevante de las posiciones empíricas de Neurath y Schlick, que ambos desarrollaron en direcciones similares, es que al restar lo que ellos denominaron “metafísica” a la ética, lo que consideraron que quedaba de ella que podía ser realmente científico era la sociología (la “felicitología” de Neurath, que dependía del conductismo) o la psicología (que para Schlick es la ciencia empírica de las leyes de la vida psíquica y del comportamiento humano).

Tanto Frank como Schlick piensan que los valores morales no son absolutos. Frank considera que pueden ser objetivos sin tener un valor universal (en su obra *Relativity – A Richer Truth*, de 1950). Este relativismo es para el propio Frank una señal de progreso intelectual y cultural desde el punto de vista de una sociedad ilustrada y no sería responsable de la decadencia de los valores de los sistemas totalitarios ni dañaría una sociedad democrática. En la interpretación de Siegetsleitner, el relativismo de Frank no supone una visión subjetiva o escéptica de la moral, sino más bien el reconocimiento de

que el ámbito del comportamiento humano es muy complejo y que los puntos de referencia con respecto a los cuales se emiten los juicios morales deben formularse con especial precisión. Frank entiende la moral como un fenómeno contextual; los principios morales que formule un grupo de seres humanos según su deseo de llevar un tipo de forma de vida deben revisarse una y otra vez para ver si cumplen su función. Frank cree que el carácter fallido de un principio moral se puede observar en que causa sufrimiento innecesario a los hombres. También Schlick desarrolla un tipo de eudaimonismo. A diferencia de su postura en sus obras de juventud, posteriormente (en *Vom Sinn des Lebens*, de 1927), sí comprende la ética como una disciplina normativa. En *Fragen der Ethik* (1930), Schlick expone una moral y una concepción de la ética empírica, liberal e ilustrada; piensa que la moral se orienta a la felicidad de la vida de los hombres y a ellos debe servir.

Víctor Kraft es partidario de un subjetivismo de los valores, piensa que los juicios de valor morales son significativos, no verdaderos o falsos, pero sí válidos o inválidos. A diferencia de la tendencia casi general entre los miembros del Círculo, desplaza el énfasis de la centralidad moral del hedonismo hacia el altruismo, que considera el elemento esencial de la mayor parte de los criterios morales. Siegetsleitner refuerza su tesis central mostrando cómo para Kraft la ética, aunque no es una disciplina totalmente separable de otras, puede investigar acerca de valores, juicios de valor, y normas tratándolos como objetos empíricos. Los puede describir, clasificar, ordenar y aclarar sociológica y psicológicamente, así como seguir su desarrollo histórico. Tam-

bién las cuestiones metaéticas entrarían en el ámbito de las tareas legítimas de la ética, y la discusión racional sobre cuestiones morales sería posible sobre la base de un concepto de bien moral compartido. Kraft sí piensa que los juicios morales son universales, aunque no absolutos.

Herbert Feigl, el miembro más joven del Círculo de Viena, fue también el primero en emigrar a EEUU, donde publicó con Blumenberg un artículo, “Logical Positivism: A New Movement of European Philosophy”, decisivo para dar a conocer la actividad del Círculo en EEUU. Feigl piensa, a diferencia de Carnap y Ayer, pero en consonancia con Schlick y Kraft, que se puede sostener una fundamentación racional de la moral, aunque cree que la única fundamentación posible es de tipo pragmático-instrumental (excluyendo así las fundamentaciones religiosa, metafísica e intuicionista) (pág. 401). Para Feigl, el contenido de la moral consiste en un sistema con los principios de justicia, bondad, fraternidad, libertad, amor y autoperfeccionamiento. De estos principios se derivan lógicamente una serie de normas en el interior del sistema. Para los principios básicos no existe este tipo de justificación lógica, y sólo pueden justificarse de manera prag-

mático-instrumental: seguirlos satisface, según él, las necesidades e intereses de todos los seres humanos.

Anne Siegetsleitner prueba en esta obra que los miembros del Círculo de Viena tuvieron un verdadero interés en las cuestiones éticas y morales, y que contribuyeron sustancialmente a la filosofía moral europea del siglo XX con lo que denomina (utilizando la denominación de Carnap y Feigl) “humanismo científico”, la convicción de que la tarea de lograr el bienestar y el desarrollo de todos los seres humanos es una tarea humana (y no divina o sobrenatural, con lo que quedan relegadas las actitudes fatalistas o resignadas y se presenta al ser humano como responsable y capaz de mejorar sus propias condiciones de vida) y que la ciencia es el mejor instrumento para contribuir a ella.

Sólo nos queda concluir con el deseo de que lleguemos a disponer de una traducción de este libro al español, que acercaría al público hispanohablante una contribución tan valiosa.

Noelia Bueno Gómez

Departamento de Filosofía

Universidad de Oviedo

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-8764-6549>

DISPOSICIONES EPISTÉMICAS Y POLÍTICAS EN MANUEL SACRISTÁN

EPISTEMIC AND POLITICAL DISPOSITIONS IN MANUEL SACRISTÁN

JOSÉ SARRIÓN ANDALUZ, *La noción de ciencia en Manuel Sacristán*, Madrid, Dykinson, 2017, 325 pp.

Tanto por sus contribuciones filosóficas, metodológicas o culturales, como por sus intervenciones en los debates políticos de su

tiempo, Manuel Sacristán ocupa un lugar destacado en el pensamiento español de la segunda mitad del siglo XX. Sacristán introdujo la lógica matemática en la academia española con una original concepción que la vinculaba con el conocimiento científico y la filosofía. En una obra atravesada por la vocación científica y la pasión política, el legado de Sacristán comprende además una filosofía de la ciencia y una filosofía política que se orientan hacia un programa de transformación social radical. Un filósofo marxista con extraordinarias competencias que discutió en profundidad con una tradición de pensamiento que en ese momento se enfrentaba con nuevos desafíos y que lo hizo desde una posición nada confortable, la del militante político. El compromiso político de Sacristán truncó una prometedora carrera académica –que pudo haber tenido fuera de España y a la que renunció– dejándonos así una valiosa lección sobre los costes de compatibilizar el trabajo intelectual y el político. El propio Sacristán reflexionó sobre esta circunstancia en un durísimo texto autobiográfico, con cuya referencia se abre el libro que firma José Sarrión Andaluz y del que nos ocuparemos a continuación.

La noción de ciencia en Manuel Sacristán es un ensayo que tiene su origen en la tesis doctoral de su autor, actualmente Procurador de Izquierda Unida-Equo en las Cortes de Castilla y León y profesor de Filosofía en excedencia de la Universidad Pontificia de Salamanca. De las dos facetas del autor hallarán sus lectores la impronta en el texto. La del filósofo en el rigor y la disciplina en el método de su investigación y en el cuidado en la construcción de su objeto de estudio. La del activista político en

su disposición para captar en lo anterior todo aquello que pudiera ser útil para interpretar, pensar y modificar el presente. Ambas disposiciones, la primera epistémica y la segunda moral y política, lo conectan con una tradición del pensamiento español inaugurada por Manuel Sacristán y continuada por quienes fueron sus discípulos, amigos y en algunos casos camaradas, en la que se hace una lectura crítica y heterodoxa –no dogmática– del marxismo y desde la que se reclama la dimensión práctica de la filosofía, que se concreta en un proyecto ético y político. En este sentido, el trabajo de Sarrión es heredero de autores como Francisco Fernández Buey, Juan Ramón Capella, Antoni Domènech o Jacobo Muñoz, entre otros muchos.

En este libro José Sarrión hace una exhaustiva revisión de la obra de Sacristán, tanto la publicada como la inédita, mediante la que irá perfilando a lo largo del texto los rasgos de su pensamiento, relativos a la relación entre la ciencia y el marxismo. Para ello se interroga por las fuentes teóricas y los intereses del filósofo, partiendo de su etapa de formación, lo que le conduce a centrarse en la lógica y de manera más amplia en cuestiones gnoseológicas y epistemológicas. De esta primera parte del libro, que comprende los cuatro primeros capítulos, cabe destacar la riqueza de la información que proporciona y una notable precisión en la exposición de los problemas que ocuparon a Sacristán a lo largo de su vida. En una segunda parte, desarrollada en seis capítulos, nos encontramos con el diálogo que el filósofo establece con los clásicos de la filosofía de la ciencia. Sarrión nos muestra cómo, mediante esta confrontación, se dibujan algunas de las líneas que definen el

modelo de filosofía de la ciencia que practica Sacristán. La atención a la historicidad de la ciencia, por ejemplo, se fundamenta en buena medida en la discusión con Popper y también con Kuhn. Los cinco capítulos finales componen la tercera parte y en ella se explora la especificidad del marxismo en el pensamiento de Sacristán. De nuevo aquí, Sarrión estudia minuciosamente los acuerdos y los desacuerdos del filósofo con los clásicos de la tradición marxista, fundamentalmente en materia de ciencia. Sacristán desarrolló una ingente tarea de traducción y edición de textos de Marx, de Engels, de Lukács o de Gramsci, entre otros. En todos los casos, precisa Sarrión a propósito del estudio de Marx, Sacristán procedía mediante una tarea de clarificación de conceptos a la que él mismo se refería como “labor filológica” (p. 221). Todo ello está en este libro cuya factura, lo señala con acierto Salvador López Arnal en un vibrante prólogo, hace de él un texto polivalente que puede ser leído y usado de diferentes modos. Por una parte, como una monografía sobre Manuel Sacristán que contribuye al esfuerzo por recuperar a un pensador con una presencia muy marginal en la academia y en nuestro panorama intelectual, pese a merecer ser leído y estudiado sin prejuicios: los de la división de fronteras en las disciplinas o los ideológicos, aún más viscosos y difíciles de perfilar, pero tristemente reales. Científicos sociales y humanistas, filósofos de la ciencia, del conocimiento o políticos, pero también un público culto u otro necesitado de referencias científicas, éticas o culturales solventes; a todos ellos tiene algo que aportar Sacristán, a condición de acercarse a él con un espíritu abierto y crítico. Por otra parte, el libro es el producto de un con-

cienzudo trabajo –el profesor Francisco José Martínez lo subraya en su texto de presentación– en el que se encontrarán aproximaciones a un importante elenco de autores y nociones capitales para el estudio de la epistemología y del marxismo. En este sentido, el libro funciona más como un manual (en sus dos últimas partes) que como un ensayo, y se puede recurrir a él para “escuchar” a Sacristán explicar, por ejemplo, el concepto de ideología en Gramsci, de dialéctica en Engels o de racionalidad en Lukács. Lo mismo sucede con el tratamiento de los autores, con quienes Sacristán mantiene una exigente tensión teórica, pegada a la discusión de problemas reales, muy poco especulativa y alejada del mero comentario escolástico. Idénticas coordenadas orientan a Sarrión en la primera parte del libro, de carácter más ensayístico, donde nos encontramos con toda la amplitud de intereses del filósofo y podemos constatar lo poco que el paso del tiempo ha alterado la validez de muchas de sus aportaciones. Es el caso, por ejemplo, de la problemática ecologista, que aparece en Sacristán “fundamentada científicamente y enteverada con su sensibilidad política socialista” (p. 101). La sólida formación en lógica de Sacristán, a la que consideraba más una teoría que una técnica y por lo tanto de una enorme utilidad para la reflexión científica y sus aplicaciones (p. 74), le permitían sostener la necesidad de conservar la noción de verdad en el uso de los enunciados formales en lógica, como demostración de un compromiso científico y filosófico, también ético. Ya se dijo más arriba que Sacristán defendió una lógica vinculada con el conocimiento científico y con la filosofía, y en la que descolaban tímidamente algunas reflexiones

morales –puede que heredadas de su maestro Heinrich Scholz. Haciendo operativo el criterio de verdad, frente a alternativas como validez o consistencia, Sacristán tomaba partido por una ciencia anclada en la realidad, practicada por quienes van en serio. Sarrión reproduce un fragmento de entrevista en la que Sacristán argumenta con vehemencia en ese sentido (p. 79).

Así, a propósito del ecologismo y empeñado en pensar los problemas hasta el final y sin contarse historias, Sacristán plantea un desafío esencial a la filosofía de la ciencia del momento: “la filosofía de la ciencia debe tener un núcleo fundamental de política de la ciencia, porque el problema más urgente de la filosofía de la ciencia no es ya un problema epistemológico, sino un problema práctico: las consecuencias para la sociedad y la naturaleza de la aplicación tecnológica de la investigación científica” (p. 102). La relación entre el hombre y la naturaleza para Sacristán está lejos de las interpretaciones románticas filosóficamente fundamentadas, pero también de la idea del “progresismo ingenuo” propio de la tradición socialista. Las fuerzas productivas enfrentadas a las relaciones de producción son centrales en la concepción marxista sobre las condiciones necesarias para el cambio social. En este esquema clásico, el progreso de las primeras desencadena la transformación de las segundas. Como respuesta a esta aporía, presente en un marco teórico útil pero que se apoya en una idea –sobre el desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas– en exceso miope y profundamente irracional, Sacristán preferirá hablar de “fuerzas productivo-destructivas” porque, en el fondo, nos dirá, “lo malo de la ciencia es que es buena ciencia”. La pro-

puesta teórica de Sacristán pasará por romper con el esquema dialéctico hegeliano de la filosofía de la historia, pero como muestra Sarrión, en una evolución de la matriz marxista para la que reclama introducir la necesidad de regular selectivamente las fuerzas productivo-destructivas. Solo mediante una nueva política de la ciencia socialista, la tradición emancipatoria podrá orientarse en una encrucijada de tales dimensiones. Las dificultades para el desarrollo de una política ecologista, no obstante, son muchas y Sacristán no elude enfrentarlas, consciente de la necesidad de una filosofía política práctica. Sarrión destaca las dos salidas propuestas por el filósofo: la primera, de corte orteguiano, consiste en priorizar la educación –en términos, por ejemplo, de información veraz y de calidad–, por encima de la investigación, al menos temporalmente; la segunda propone priorizar la investigación básica –tanto en un sentido teórico como descriptivo– frente a la aplicada. Se trata, en suma, de aplicar criterios de “racionalidad social” que hagan compatibles la naturaleza práctica de la ciencia con un desarrollo humano que nos aleje de la *hybris* que Sacristán interpretaba que amenazaba a nuestra especie.

La filosofía de Sacristán, como demuestra Sarrión, está muy alejada del positivismo y de la irracionalidad; bien al contrario, la idea de racionalidad en Sacristán supera a la razón científico-técnica y se encuentra “ligada a la convivencia social, y plantea, junto al problema de la información, el problema de los valores, de aprender a tomar buenas decisiones” (p. 137). La idea de indeterminación de la política, asunto para el que los demócratas griegos rechazaban cualquier episteme y que con-

tribuyó a dejar buena parte de las decisiones políticas en manos de los pobres –más numerosos– durante casi dos siglos en Atenas, resuena en la apuesta de Sacristán por la centralidad de “los muchos”, de la clase obrera, como sujeto político y en su rechazo frontal a planteamientos de corte tecnocrático. No resulta extraño en un pensa-

dor que, como los griegos, se tomaba en serio la ciencia, la filosofía y la democracia. José Sarrión lo muestra en este libro importante que merece ser leído.

Francisco Manuel Carballo Rodríguez

Universidad de Cádiz

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-8478-1825>

UN USO SENSIBLE DE LOS DISPOSITIVOS

A SENSIBLE USE OF DISPOSITIVES

LUCIANA CADAHIA, *Mediaciones de los sensibles: hacia una nueva economía crítica de los dispositivos*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2017, 259 pp.

Luciana Cadahia abre el juego de pensamiento teórico-político al más alto nivel, se mueve cómoda entre grandes jugadores, de un modo que para mí es eminentemente femenino; es decir, un modo generoso y lúdico, genérico y lúdico, que busca componer entre referencias y fragmentos filosóficos universales un pensamiento situado, singular, bien tramado y ejemplar. No se trata de rebatir por rebatir ni de conducir todo el pensamiento hacia otro principio de inteligibilidad último, o más fundamental, que los criticados no habrían visto ni apreciado por torpeza o soberbia. No hay en juego una competencia fálico-filosófica por mostrar la falta en el otro, por hallarlo desprevenido en función de una presencia evidente que se les habría pasado, sin darse cuenta, por delante de las narices. Se trata, al contrario, de mostrar y explicitar las decisiones de pensamiento asumidas con honestidad, en sus diversas derivas genealó-

gicas, y componer así otras vías a partir de ellas. Un pensamiento riguroso y creativo de la coyuntura política. Básicamente, su estrategia apunta a leer las elaboraciones actuales en torno al dispositivo y la biopolítica en función de una revalorización del legado estético-político moderno y desde una inquietud situada por el presente, en particular lo que se abre a partir de la coyuntura latinoamericana, para reformular la problemática filosófico-política incluyendo también su irreductible dimensión ética. No podría sentirme más próximo e implicado en este trayecto conceptual y material que aquí se esboza, con este proyecto intelectual crítico de amplio alcance, es más, no podría evitar decirlo y asumirlo explícitamente ya que de eso se trata el tomar a cargo la propia producción de subjetividad, tal como plantea el último Foucault que rescata Luciana, para reformular la cuestión filosófico-política descentrada de los mecanismos exclusivos de poder.

El libro consta de tres partes bien anudadas: (i) en la primera presenta las perspectivas de Agamben y Esposito, focalizadas en particular por sus lecturas del dis-

positivo foucaultiano, junto a Kojève y la tematización del fin de la historia, incluyendo el comentario de las perspectivas neoliberales (Hayek, Friedman, Fukuyama) que dan el contorno de esta problemática extendida en todo su arco ideológico; (ii) en la segunda parte introduce lo que puede aportar una genealogía moderna del dispositivo, insinuada por los italianos a través del término pero no desarrollada por ellos, principalmente recurriendo a Hegel y a Schiller; (iii) y en la tercera se introduce decididamente al último Foucault, dejado un poco de lado por los italianos, para hacer resonar su perspectiva ético-política en continuidad con las elaboraciones e inquietudes de Hegel y Schiller. De todo ello resulta una perspectiva genealógica distinta del dispositivo, sumamente potente para pensar las problemáticas políticas actuales, desde un lugar que no se desentienda de su complejidad inherente y sus posibilidades de uso.

Luciana comienza lanzando una aguda crítica al estilo filosófico agambeniano, sitúa así el ejercicio de pensamiento del italiano excediendo su propio gesto y reinscribiéndose en el legado foucaultiano: “¿Por qué un proyecto filosófico como el de Agamben, que ha devuelto a la filosofía una forma creativa y sugerente con el pasado, termina asumiendo una actitud grave y aplastante con el presente? A pesar de los intentos de asemejar su trabajo al de un niño que en los juegos y las fábulas conserva el mundo mítico liberado del ritual, termina asumiendo el papel de quien custodia la cultura occidental. Quizás sea la gravedad con la que asume ese papel lo que convierte a su filosofía en una práctica por momentos conservadora y elitista, ubicándola así

en las antípodas del proyecto de Foucault, quien procuraba una y otra vez visibilizar prácticas y saberes que habían sido omitidos en los relatos oficiales.” (p. 44) La tendencia ontologizante de Agamben, pese a la invocación de elementos históricos, termina obliterando la riqueza de las prácticas y su inscripción en la diversidad intrínseca de los dispositivos. En lugar de producir los desplazamientos críticos que efectuaba Foucault, vuelve a centrar todo en función de un punto último de inteligibilidad que se sitúa en un pasado mítico y se repite en las variaciones históricas.

Asimismo, como los italianos Agamben y Esposito siguen la lectura kojéviana del “fin de la historia”, Luciana busca situar justamente la diferencia de Foucault respecto a Kojève en torno a la “posthistoria”, lo cual le permite inscribir su propia apuesta en otra lectura posible de los dispositivos: “a diferencia del legado kojéviano, que hace del fin de la historia el horizonte insuperable de la política, el abordaje genealógico de la biopolítica realizado por Foucault pone al descubierto el carácter contingente de ella y analiza al detalle sus distintos dispositivos. Podría decirse, a grandes rasgos, que mientras la figura del esclavo insatisfecho se vuelve políticamente irrelevante, el sujeto ético-político foucaultiano, convertido en objeto/sujeto activo de los dispositivos biopolíticos, sigue estando situado con firmeza en el terreno de la historia y en la posibilidad de su transformación. Inscribir de nuevo estas problemáticas en un discurso histórico nos permite retomar el papel imprescindible de las mediaciones y la posibilidad de revertir los dispositivos de poder.” (p. 106)

La cuestión es que Agamben asume el diagnóstico kojéviano del fin de la historia

y es desde allí que lee a Foucault, por eso es pertinente el señalamiento de Luciana: “A diferencia de Agamben y su concepción posthistórica de la biopolítica, consideramos que los textos de Foucault plantean el problema de la biopolítica en el terreno de la historia. En vez de partir de la constatación de un proceso paulatino de despolitización de las sociedades occidentales, Foucault muestra cómo la política se hace extensiva al gobierno de la vida de la población y los individuos, lo cual nos ayuda a pensar no ya que la política como tal se haya reducido a *gestión*, sino que la esfera de la administración se ha politizado de tal modo que en ella parecen haber coincidido economía y vida.” (105) De esa diferencia situada, Luciana extrae los elementos que definen su propia apuesta y lectura del dispositivo en la posthistoria: “Por eso, y lejos de asumir la hipótesis de la posthistoria como horizonte de inteligibilidad del problema del biopoder, lo que aquí cabe preguntar es, más bien, la razón de la existencia de una serie de dispositivos históricos de poder encargados de sujetar a los individuos y de *reducir/producir* la vida a *oikonomia* como única forma de vida imaginable. Estos dispositivos se ocultan *en y como* economía, haciendo extensivo su poder a las formas de vida contemporáneas.” (105) En definitiva, lo que ensaya Luciana es seguir el vínculo indicado por Agamben y Esposito entre el dispositivo y el *Gestell*, pero hacerlo desde una lectura de la modernidad que no sea tan asfixiante, es decir, más que en clave de cumplimiento destinal y cerrazón ontológica de occidente sobre sí, en clave de apertura e indagación histórico-crítica.

La apuesta fuerte de nuestra autora pasa por rescatar el doble juego del dispositivo

y sobre todo su dimensión sensible. Siguiendo la lectura hegeliana que realiza Hyppolite, acerca de la relación entre *Possivität* y dispositivo, afirma: “el dispositivo no funciona tanto como una red de captura, sino más bien como una experiencia sensible que resulta de la articulación de maneras de ver, decir y pensar. No se trata tanto de liberarse del dispositivo y devolver al ser viviente un espacio de anomia, esto es, un espacio originario, sino de problematizar los diferentes tipos de experiencia sensible que propician los dispositivos.” (p. 135) Y luego, su pase más original, sin dudas, es recurrir a Schiller para remarcar la dimensión estética del dispositivo. Allí se juega, a mi parecer, el mayor aporte del libro al pensamiento actual.

Con Schiller, en definitiva, se trata de pensar el dispositivo desde la *disposición* y el *juego*, buscando establecer otra relación con lo positivo: anudando el entendimiento y lo sensible en la simultaneidad de las distintas disposiciones (físicas, morales y lógicas). De esta manera, apoyándose en Schiller, toma distancia de las perspectivas de Agamben y Esposito en torno al dispositivo foucaultiano: “Si la genealogía trazada por Agamben y Esposito se caracterizaba por hacer coincidir la noción de dispositivo con el término *Gestell*, la genealogía propuesta a partir de los textos de Schiller nos sitúa en la posición contraria, no solo porque es posible hablar de diferentes tipos de dispositivos o disposiciones hacia lo existente, sino también porque el dispositivo estético supone un tipo de disposición que problematiza y transforma el modo de ordenamiento que trata de fijar la racionalidad instrumental del entendimiento. El dispositivo estético, lejos de suponer una esteti-

zación de la política, es aquella disposición que permite apreciar el carácter dialéctico de todo dispositivo.” (154) Esto abre para Luciana la posibilidad de darle al dispositivo otro uso, que no reduzca las relaciones humanas a la cosificación, y es en este punto donde se insertan las indagaciones del último Foucault respecto a las prácticas de sí, pero leídas por nuestra autora en clave de una reconceptualización estética moderna de los dispositivos y no de una ética *soft* individualista y posmoderna.

En la última parte del libro es donde se juegan todas las cartas, a través de una serie de cruces alternados, movimientos e inversiones especulativas, cuyos títulos son más que sugerentes: “Schiller reverbera en Foucault”, “Hegel asedia a Foucault”, “Foucault asedia a Hegel”, “Cuando Hegel y Schiller le dan la vuelta a Foucault”. En relación a Hegel muestra que se produce un movimiento similar al que efectuará luego Foucault en la distinción/articulación entre sujeción/subjetivación, así, escribe Luciana: “Mientras que la sujeción es el resultado de una relación de dominación y obediencia (como en la *Moralität* en la *Enciclopedia* hegeliana), la subjetivación se abre a un vínculo ético-político entre uno mismo y los demás al momento de constituirse un campo de acción (como en la *Sittlichkeit*).” (p. 185) Tanto en Hegel como en Schiller, escribe nuestra autora, se produce un viraje crucial desde la denostación de la positividad histórica hacia una apertura que propicia su revaloración y transformación consecuentes. En todos ellos la historia no es simplemente un lugar inerte donde se constata la objetivación que operan los dispositivos, sino también el lugar posible para una ex-

periencia de transformación del sujeto, el cual no se reduce a la esfera única del conocimiento sino a la prueba ético-política por la acción y transformación de sí y el mundo. No por casualidad, como bien señala Luciana, Foucault concluye su seminario sobre *La hermenéutica del sujeto* reenviando a *La fenomenología del espíritu*, como aquel lugar por excelencia de la filosofía moderna donde se elabora no solo la cuestión del conocimiento sino la necesaria transformación del sujeto en esa experiencia. Finalmente, Luciana traslada la dialéctica para pensar de manera inmanente el par poder/libertad en Foucault. Así, escribe: “al plantear de esta manera un vínculo interno entre libertad y poder, hacemos reverberar a Hegel en Foucault, pues ¿no se sugiere así que el sí mismo incluye dentro de sí lo otro de sí? Esto es, la libertad genera la estructura del poder que se postula de forma retroactiva como el sujeto del proceso. Y, al revés, el poder genera la estructura de la libertad que se postula de forma retroactiva como el sujeto del proceso. El poder está siempre ya en una situación de exceso con respecto a sí mismo, es en sí mismo la subversión de lo que se propone conseguir; y es esta tensión interna entre libertad y poder, esta duplicidad de lo uno, la que hace que el poder sea libertad (y viceversa), a la vez que simultáneamente lo disloca, como tensión que constituye el movimiento del ‘proceso dialéctico’.” (p. 227) De este modo, se abre la posibilidad de pensar la política en una contaminación constitutiva entre poder y libertad y no “bajo la creencia ambigua e inmunitaria de un más allá purificador (la locura, el reino de la libertad, la verdadera sexualidad, una vida pura y

descontaminada, etc.).” (p. 229) Por último, deja abierta la posibilidad más que sugerente de pensar el Estado desde esta visión compleja del dispositivo, pues tanto Foucault, como Schiller y Hegel, se oponen sobre todo a una visión liberal del Estado, considerado como aparato meramente jurídico que se impone externamente a los

hombres. En esta vía de pensar *otro Estado* también nos encontramos; habrá que ver cómo anudar las disposiciones necesarias al caso.

Roque Farrán

(CIECS-UNC-Conicet)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-5070-3893>

EMOCIONES Y SUBJETIVIDAD: UNA MIRADA AL SIGLO DE LAS LUCES... Y DE LAS SOMBRAS

EMOTIONS AND SUBJETIVITY: A GAZE AT THE CENTURY OF LIGHTS... AND SHADOWS

NURIA SÁNCHEZ MADRID (ed.), *Poéticas del sujeto, cartografías de lo humano. La contribución de la Ilustración europea a la historia cultural de las emociones*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2018 (279 pp.).

Uno de los tópicos más extendidos por lo que hace a la historia del pensamiento occidental es aquel según el cual, tras la crisis epocal que podemos cifrar en el siglo XVII—siglo en el que naufraga el proyecto de sentido que venía pujando durante todo el Medievo y que encuentra su límite en el Barroco— se nos presenta el siglo XVIII como el momento histórico en el que la crisis de sentido anterior queda suturada. Conocido como el *Siglo de las Luces*, este siglo XVIII tiene como cualidad más particular el hecho de que el centro desde el cual se irradiará luz a todo alrededor es, precisamente, el hombre. El sujeto, como núcleo ontológico, será el espacio indiscutible de donación de sentido y de construcción de mundo, y además lo será porque es el único ente dotado de razón. Así, la razón será el concep-

to clave de una *Ilustración* que no solo se limitará a encarnarse en fundamentaciones intelectuales mediante las cuales podamos ser conscientes de que el hombre, como centro del universo, no debe nada a ninguna clase de entidad superior o metafísica sino que, por derecho propio, solo le debe lo que tiene a sí mismo y a su razón y que, por tanto, en este despertar, puede ya atreverse a pensar por sí mismo y a partir de cero con respecto a un pasado en el que, inevitablemente, se encontraba siempre presa de alguna clase de dependencia que le impedía reconocerse como autónomo. Con la razón como antorcha, el nuevo *fuego* que Prometeo le ha robado a los dioses, podrá llegar el hombre a traspasar la empresa intelectual y, lo que es más relevante, en el terreno de la acción, le cortará la cabeza al Rey.

Tampoco habrá que esperar mucho para tiempo para que las luces de ese siglo devengan sombras en el terror post revolucionario. Pero aun conociendo esa parte de la historia, cifrada, por ejemplo, en el Romanticismo y en el reconocimiento de ese lugar adonde la razón no puede llegar y don-

de solo el genio puede ser aquel sujeto que se enfrenta a la Naturaleza, la historia nos legará ese siglo como aquel en el que la razón triunfó y cuyo proyecto, aunque ya venido abajo definitivamente dos siglos después, sigue siendo un espacio al que, como nueva Arcadia, nos vemos obligados a mirar con añoranza y melancolía. Sin embargo, no han faltado voces que hayan denunciado lo que de no verdadero tiene esa historia: desde la crítica reaccionaria contrarrevolucionaria hasta el probablemente más conocido trabajo de deconstrucción del mito ilustrado como es el que, bajo el título *Dialéctica de la ilustración*, firmaron Adorno y Horkheimer. Y, precisamente, compartiendo proyecto de deconstrucción del tópico de la *lucis* se encuentra *Poéticas del sujeto, cartografías de lo humano. La contribución de la Ilustración europea a la historia cultural de las emociones*.

Tras este extenso título que, si bien puede parecer un tanto farragoso, no deja de ser absolutamente fiel al contenido y, por tanto, ciertamente ajustado a lo que presenta, se encuentra el fruto del trabajo de un año de investigación y seminarios que se llevaron a cabo en la UCM de la mano del proyecto de innovación educativa *Emociones políticas y virtudes epistémicas en el siglo XVIII: Innovación en la enseñanza de humanidades*. De modo que, la primera virtud de este trabajo es la de objetivar un esfuerzo, además de carácter público, en la edición de un libro que refleja aquello que sucedió y algunas de las conclusiones a las que se llegaron en dicho proyecto. Pero además, el proyecto es realmente arriesgado ya que la editora, Nuria Sánchez Madrid (directora además del proyecto de innovación educativa del que procede el libro) y la editorial (Edicio-

nes Complutense) han apostado por una obra de carácter colectivo, lo cual no siempre es una empresa que cumple sus objetivos.

Pero en este caso, sí se puede decir que los ha cumplido. Son diversas voces las que nos presentan esta suerte de cartografía del siglo XVIII europeo según la cual la hegemonía de la razón no fue tal, sino que tuvo que ser discutida, puesta a prueba, e incluso, en algunos casos, perdiendo la batalla, en un momento histórico que, intelectualmente, y como demuestra esta obra, estuvo muy lejos de plegarse a cuatro dogmas ilustrados. Y la diversidad de estas voces no lo es solo por lo que al número de autores de los diferentes artículos se refiere, sino a una virtud también a subrayar en este trabajo: su carácter multidisciplinar. Así, no solo desde la filosofía, sino también desde la historiografía del arte, la estética o la sociología, se aborda el modo en el que el siglo XVIII nos ha legado una suerte de reflexión sobre el sujeto que, por desgracia, no ha sido especialmente conocida ni difundida. Será desde los cuadros de Chardin, la teoría de la danza de Noverre, las fábulas de Lessing o las novelas de Diderot, el relevante papel de la mentira en la ética kantiana, el oscuro espacio de la subjetividad al que nos enfrentan Tieck o Jean Paul, e incluso, y especialmente, el importante papel que las mujeres (en este caso Madame Helvétius y Sophie de Grouchy) jugaron en la causa revolucionaria y en el propio legado intelectual de sus maridos (que sí pasaron a una historia que las silenció a ellas), desde donde se reconstruirá este periplo por el siglo *ilustrado*. Y cabe señalar el carácter de mapa del mismo pues, dividiendo la obra en tres partes, como si de regiones a explorar se tratase (a saber: I. Paisajes de la subjetividad, II. Pa-

tologías de la conciencia y III. Emociones políticas), el conjunto se ajusta de manera ciertamente impecable, y en el breve y finito espacio que inevitablemente tiene este trabajo, a un título que entrega lo que promete: una analítica de la subjetividad, especialmente del papel de las emociones en la misma y del modo en que estas fueron (y son) un punto clave por lo que hace a la creación misma de un espacio político y social. De manera que no solo se analiza el papel de las mismas en un siglo que se suponía gobernado por la clara, distinta y justa razón, sino que en el denominado *giro emotivo* actual, este libro nos recuerda que siempre hemos de mirar atrás si acaso para comprendernos a nosotros mismos y lo que nos queda por venir.

Me gustaría señalar también una cuestión referida al carácter heterogéneo de los textos que componen esta colección. En general, el peligro de las obras colectivas suele ser el hecho de que una lectura de las mismas, cuando pretende ser completa y no solo referida al artículo que nos pueda interesar en mayor o menor medida, nos revela un carácter de yuxtaposición entre escritos que termina por desvirtuar el color del conjunto. Y lo cierto es que en *Poéticas del sujeto*, y teniendo en cuenta el perfil multidisciplinar que adquiere, esa sensación de yuxtaposición queda disuelta en favor de una suerte de continuidad que genera la sensación de que los textos se llaman entre sí, haciendo que mientras estás leyendo uno de los capítulos inevitablemente te ves empujado a recordar alguna cuestión comentada en alguno anterior. Así, la obra cumple tanto con la función de libro de consulta donde sí, por ejemplo, estás estudiando a un autor en especial que aparezca en el volumen, puedes provechosamente dirigirte al capítulo espe-

cífico donde se trata de él, como cumple la función de poderse considerar un todo homogéneo que permite ser leído de principio a fin (incluso en el orden que uno prefiera) quedando con la sensación de haber participado de una mirada ciertamente completa y original al momento histórico al que está dedicada. Hay que subrayar el hecho de que en una obra que no supera las 280 páginas, difícilmente no va a faltar cierto autor o cierto concepto que se podría haber tratado, pero la carencia no resulta relevante puesto que esos autores que se podrían echar de menos (Rousseau, por poner el ejemplo más llamativo) son precisamente sobre los que más tinta se ha derramado a nivel académico, permitiendo por tanto que su falta deje un espacio que pueda ser llenado provechosamente por una figura o por una cuestión que precisaba ser atendida (Noverre, por ejemplo).

En definitiva, *Poéticas del sujeto* es una obra que se antoja de obligada lectura, ya sea para los estudiosos del siglo XVIII, que encontrarán en sus páginas una visión ciertamente original, necesaria y muy poco transitada del siglo de las *luces*, como para los interesados en la cuestión de las emociones y de su papel en la conformación de las subjetividades y del espacio social y político, tema de indiscutible actualidad. Sea desde la mirada que sea, *Poéticas del sujeto*, sin ninguna duda, aprovecha e incluso invita, con ese final de título *...historia cultural de las emociones*, a formar parte, como volumen, de lo que podría ser un proyecto más ambicioso que se ocupase de esa misma historia.

Tomás Z. Martínez Neira

Universidad Autónoma de Madrid

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-9222-560X>

RECEPCIÓN Y DISCUSIÓN DE LA DOCTRINA DEL DERECHO DE KANT

RECEPTION AND DISCUSSION OF KANT'S DOCTRINE OF RIGHT

KRASNOFF, L. / SÁNCHEZ MADRID, N. / SATNE, P. (eds.): *Kant's Doctrine of Right in the Twenty-first Century*, University of Wales Press, Cardiff, 2018, 256 pp.

Los doce artículos que conforman este libro, nos invitan a abordar las vigorosas discusiones en torno a las tesis sostenidas por Kant en su *Doctrina del Derecho*. Encontramos allí análisis y debates en torno a los conceptos de: Estado, contrato social, propiedad, deberes, política, garantía de paz, republicanism, liberalismo, justicia, bienestar social, derecho de resistencia, matrimonio, castigo y perdón. El conjunto de estos trabajos ofrece distintas perspectivas sobre los argumentos kantianos, y tiene como objetivo echar luz no sólo sobre el pensamiento político kantiano, sino también sobre la recepción de su pensamiento para pensar la política contemporánea. En lo que sigue ofrezco una síntesis de los artículos para anticipar al lector la especificidad que aporta cada uno de ellos.

En “The Originality of Kant’s Social Contract Theory”, Macarena Marey comenta críticamente la teoría del contrato social de Kant con la tradición del contrato social moderno (p. 11), para mostrar que, para Kant, una sólida teoría del Estado sólo puede partir de una posición puramente jurídica. La legitimidad del Estado para Kant se funda sobre la necesidad categórica de la voluntad omnilateral unida *a priori* (p. 18). Y esto, sostiene la autora, es el aporte origi-

nal de Kant a la tradición del contrato social. Partiendo desde aquí, Marey adopta el propósito más específico de determinar el aporte de la filosofía política de Kant a la concepción contemporánea del contrato social. La autora discute con Rawls, al sostener que el contractualismo kantiano no es una teoría ética, pues la ética por sí misma no puede explicar la autoridad política ni construir teorías políticas normativas. Esto sólo se explica desde una perspectiva puramente jurídica (p. 23). También, Marey discute con Gauthier, al sostener que cuando se firma un contrato social no se establece un conjunto de principios moralmente prescriptivos en general, sino un conjunto de normas que pueden obligarnos porque van acompañadas del uso legítimo de la coacción del Estado (*ibid.*).

En “Private Property and the Possibility of Consent: Immanuel Kant and Social Contract Theory”, Alice Pinheiro Walla examina por qué Kant necesita introducir la noción de posesión común de la tierra además de la ley permisiva de la razón práctica que autoriza devenir propietario de objetos (p. 29). La autora muestra que Kant utiliza la posesión común de la tierra para explicar la asimetría entre el derecho privado a objetos externos (*Sachenrecht*) y otras formas de derecho privado que no involucran objetos externos (p. 30). La autora explica cómo la idea de posesión común de la tierra está relacionada con la idea de una voluntad unida de todos los poseedores (p. 33).

Finalmente Pinheiro Walla sostiene, por un lado, en oposición a O'Neill, que el consentimiento es secundario al requerimiento de la razón pura práctica de entrar en una condición legal con otros (p. 41). Por otro lado, frente a quienes sospechan que la teoría jurídica y la teoría del Estado de Kant carecen de cualquier elemento contractualista genuino, la autora sostiene que su teoría de la propiedad de objetos externos, necesita introducir un elemento basado en el consentimiento (p. 42).

En "Judging Rights By Their Duties: A Kantian Perspective on Human Rights" Eric Boot sostiene que sólo podemos hablar kantianamente de derechos humanos, si partimos de los deberes involucrados. Sólo donde hay un posible deber jurídico puede también haber derechos humanos (47). Con este criterio, Boot examina si el derecho de subsistencia es un derecho genuino. Él encuentra que el deber de beneficencia para con los pobres es un deber de virtud, imperfecto, indeterminado, no exigible, que no tiene ningún derecho correlativo (p. 57). Sin embargo, el autor argumenta que esto no significa que nuestros deberes hacia los pobres globales no sean importantes o que carezcan de obligación (p. 60), sino que tal conclusión, demasiado común en el trabajo contemporáneo sobre la justicia global, surge de la adopción de la "perspectiva de los derechos", que no es la perspectiva kantiana (p. 61).

En "The Proper Task of Kantian Politics: The Relationship between Politics and Happiness", Masataka Oki analiza la afirmación kantiana de que la tarea propia de la política es asegurar a sus ciudadanos las condiciones para la felicidad (p. 68). Oki sostiene que podemos considerarnos feli-

ces mientras vivamos en un sistema político donde cada reclamo jurídico de los individuos se resuelva con justicia mediante un sistema de leyes racionalmente construido (*ibid.*). Los seres humanos, como criaturas sensuales y racionales, pueden verdaderamente ser felices sólo si de hecho pueden concebirse a sí mismos como libres (p. 69). La autora argumenta que en Kant la tarea propia de la política consiste en reformar gradualmente el Estado a través de medios legítimos, para hacerlo funcionar de acuerdo con el principio de "prudencia del Estado" (p. 71). Tal reforma debe darse mediante la libertad de expresión, apelando al amor propio de los gobernantes y ciudadanos (p. 73). Por último, Oki argumenta que el anhelo de felicidad es el motor que impulsa a los seres humanos a participar y avanzar en la verdadera política (p. 78).

En "Kant on Poverty and Welfare: Social Demands and Juridical Goals in the Doctrine of Right", Nuria Sánchez Madrid aborda la preocupación de Kant acerca de los desórdenes sociales que la pobreza puede provocar, y de las peligrosas consecuencias de ello para la unidad del cuerpo civil (p. 85). En *Metafísica de las costumbres* Kant dice que todos los seres humanos que viven en un Estado deben ser ayudados por el pueblo si no son capaces de mantenerse por sí mismos. Sin embargo, los pobres no tienen derecho a reclamar ningún derecho a ser apoyados por el Estado, sino que son más bien beneficiarios de un deber que el Estado cumple para rescatar a quienes están cerca de la exclusión social (p. 89). La autora sostiene que el enfoque de Kant de bienestar social es muy distinto al de nuestra comprensión actual de la pobreza como carga social. El Estado tiene el

deber de proporcionar las condiciones para que las personas logren su independencia económica y política, pero deja la tarea de independencia en manos de los propios individuos (p. 94).

En “On the Supposed Distinction between Classical and Welfare Liberalism: Lessons from the Doctrine of Right”, Larry Krasnoff sostiene, basándose en argumentos de Ripstein, que distinguir entre el liberalismo clásico y el del bienestar, requiere distinguir entre quienes consideran que la libertad y los derechos individuales son anteriores al orden político, y quienes consideran que estos sólo son posibles a través de un orden político. Para Krasnoff el argumento de Kant en *Doctrina del Derecho* no adopta ninguna de estas dos posiciones (p. 106). Según el autor cualquier concepción de acción legítima presupone el reconocimiento mutuo de las reglas para el uso de objetos externos, y ese reconocimiento no se puede asegurar sin una convención públicamente reconocida. Por lo tanto, para Kant la ley positiva no es una amenaza a la libertad. Por el contrario, las leyes positivas son normativamente inteligibles sólo porque entendemos la autoridad que representan las convenciones públicas del derecho, la libertad externa de todos los individuos (p. 112). Finalmente, Krasnoff sostiene que los programas de seguro social deben entenderse como una expresión de la idea de libertad individual en el derecho público (p. 116), y que la distinción entre liberalismo clásico y el del bienestar carecen de sentido teórico (p. 118).

En “Resistance and Reform in Kant’s Doctrine of Right”, Wendy Brockie argumenta, frente a las posibilidades de resistencia negativa en el pensamiento kantiano, que

nunca se puede estar seguro que se cumplan las condiciones para establecer una resistencia legal. Kant afirma que la “publicidad” hace transparentes los procesos de creación y aplicación de leyes y desalienta la corrupción y la práctica desleal. La publicidad es un medio de protesta legítimo contra las actividades de las autoridades que no respeten los intereses y los derechos de los ciudadanos (p. 126). La autora advierte que cuando un grupo protesta mediante una declaración pública colectiva, esa declaración puede no contemplar las opiniones de todos los integrantes del grupo. Y por ello, la afirmación de que cualquier declaración colectiva es una representación justa y pública, puede ser difícil de fundamentar (*ibid.*). Pues, rara vez un grupo de personas es homogéneo, y es imposible tener certeza sobre la motivación interna de cada persona que desobedece la ley, independientemente de cuál sea su postura ideológica, y esta incertidumbre frustrará las demandas legales de cualquier intento de rebelión (p. 136).

En “Civil Disobedience: Towards a New Kantian Conception”, Alyssa Berstein argumenta que las personas están autorizadas a juzgar por sí mismas si viven en un estado de derecho o en condición de barbarie, y que quienes juzgan vivir en esta última situación, donde sus derechos inalienables son violados, pueden usar la fuerza para defenderse y establecer el estado de derecho (p. 141). Si lo hacen, su uso de la fuerza no constituirá una revolución, ya que su objetivo no será derrocar al gobierno civil sino establecerlo (p. 147). Ahora bien, la autora se pregunta si debemos inferir que la desobediencia civil nunca es permisible desde una perspectiva kantiana (p. 151). A ello responde que los sujetos, antes que la re-

sistencia violenta, deberían primero intentar la crítica pública legal y la protesta. Los sujetos deben intentar informar a su gobierno y al resto del público sobre la situación, ya sea mediante métodos convencionales o no convencionales pero legales o desobediencia civil (p. 152). Berstein analiza un ejemplo de comunicación política no convencional (la participación de Martin Luther King, Jr. en las manifestaciones de protesta en Birmingham) para mostrar que es una forma de desobediencia civil justificable de acuerdo con los principios de la filosofía política de Kant (*ibid.*). Finalmente, Berstein discute la definición de desobediencia civil “indirecta” de Rawls, en la cual la ley contra la protesta no es lo mismo que la ley violada (p. 156).

En “Kantian Insights on the Moral Personality of the State”, Milla Emilia Vaha examina críticamente la “herencia kantiana” de las teorías liberales de la política internacional, para sostener que sus conclusiones no sólo contradicen el propio ideal de Kant de una federación de Estados, sino que fundamentalmente socavan la personalidad moral de la mayoría de los Estados existentes (p. 161). Frente a la tesis liberal excluyente, la autora sugiere que los Estados no liberales son también personas morales (p. 168). Pues, dado que Kant sostiene que la intervención siempre es una violación de la personalidad moral de un Estado, Vaha argumenta que sólo cuando los Estados actúan agresivamente contra otros Estados, se convierten en “enemigos injustos” y, por tanto, quedan expuestos a la fuerza externa. Sin embargo, hasta que esto suceda, su personalidad moral y su posición respectiva en la política mundial permanecen intactas (p. 175).

En “Kant’s Guarantee for Perpetual Peace: A Reinterpretation and Defence”, Sorin Baiasu examina la noción kantiana de una garantía de la paz perpetua, que para Kant es el bien político más elevado. En opinión de Baiasu, el principal problema interpretativo es cómo explicar la garantía epistémicamente (p. 182), dado que para Kant no podemos tener un conocimiento teórico de ella, sino sólo un conocimiento práctico (p. 183). El reclamo de la garantía tiene que ver con la cognición que justificamos una vez que asumimos un determinado propósito moral. Esta respuesta reconoce los límites de nuestro conocimiento, pero afirma la realidad de la garantía de una manera “dogmática” (*ibid.*). Baiasu entiende que la garantía, en el trabajo de Kant, ofrece el argumento de que la fuerza natural conducirá a los seres humanos hacia la introducción de una condición de paz (p. 191). Dicha garantía es proporcionada por una agencia que es independiente de la voluntad de los seres humanos (p. 192). Esta independencia es confirmada por el hecho de que la idea de garantía en general sólo requiere la creencia doctrinal acerca de la unidad intencional de la naturaleza, tal como Kant sostiene el Canon de la Razón pura (p. 197).

En ‘Forgiveness and Punishment in Kant’s Moral System’, Paula Satne se propone mostrar que hay una concepción del perdón que no es incompatible con la opinión de Kant sobre el castigo y la culpabilidad (p. 202). La clave de la argumentación es reconocer que el deber de perdonar es un deber amplio (imperfecto) de virtud, que constituye uno de los deberes de amor hacia los demás (p. 208), y que no nos ordenan actuar de manera específica, sino más bien adoptar ciertos principios. En la ética kan-

tiana el deber de perdonar es un deber de adoptar una máxima de perdón que implica asumir la tarea de cultivar un carácter indulgente (*ibid.*). Satne argumenta que el perdón, tal como lo conceptualiza Kant, no exige el abandono del castigo o la superación de la culpabilidad moral. El castigo proviene sólo de una autoridad suprema (p. 210). Así pues, los errores morales no pueden ser castigados ni por el Estado ni por el individuo. Según Satne, lo atractivo de la posición kantiana es que el perdón no se incluye en la esfera política, y que por ello los que violan la ley deben ser castigados por el Estado, incluso cuando sus víctimas están dispuestas a perdonarlos (p. 211). Finalmente, sobre la posibilidad de superar la culpa moral, Satne concluye que el perdón kantiano es la respuesta privada a la infracción de un individuo, que implica superar sentimientos de odio y venganza, pero que el perdón no implica la renuncia al castigo o la eliminación de la culpa moral (p. 214).

Finalmente, en “A universal Estate: Kant on Marriage Equality”, Jordan Pascoe propone que el contexto histórico dado por el debate sobre la reforma del Código Legal prusiano en la década de 1790, puede ayudar a comprender por qué los argumentos de Kant sobre el matrimonio, han sido tomados por los teóricos contemporáneos para discutir sobre el matrimonio, y para pensar cómo el matrimonio puede ser una institución más justa (p. 222). Kant ha situado al sexo como un fin natural y un derecho protegido por la ley, y ha argumentado que el acceso al matrimonio es necesario para garantizar que este derecho no entre en conflicto con nuestro derecho más básico a la libertad (externa) (p. 224). La novedad crítica en la descripción kantiana del sexo radica en haber conside-

rado que el uso de una persona como si fuera una cosa constituye una falta de respeto a la libertad externa, incluso cuando el consentimiento está presente (p. 225). Pascoe señala que algunos estudiosos contemporáneos encuentran que esta consideración de Kant ofrece una base filosófica para el matrimonio igualitario (p. 228). Sin embargo, Pascoe llama la atención sobre la referencia de Kant a la desigualdad natural dentro del hogar, donde se considera al hombre superior a la mujer. Aunque el derecho interno está jurídicamente organizado por una igualdad formal en la que las personas tienen derechos recíprocos entre sí que protegen los derechos de cada parte y su libertad externa, esa libertad externa se transforma dentro del hogar, donde la desigualdad natural organiza las relaciones (p. 231). Por ello, Pascoe concluye que quienes quieran pensar críticamente una verdadera reforma del matrimonio igualitario, deben mirar más allá de Kant en busca de otro marco filosófico (p. 235).

Aquí sólo me queda, pues, invitar a los lectores interesados a sumergirse de lleno en los argumentos de estos debates, que nos ofrecen desde perspectivas originales las piezas fundamentales para comprender la filosofía política kantiana y conocer lo fructífera que ésta resulta para pensar la política que hoy nos envuelve.

Noelia Eva Quiroga

Universidad de Buenos Aires

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2934-6510>

EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO O EL TIEMPO COMO TEMA

THE THEME OF OUR TIME OR TIME AS A THEME

MANUEL REYES MATE, *El tiempo, tribunal de la Historia*, Madrid, Trotta, 2018, 175 pp.

Manuel Reyes Mate tiene una muy dilatada y fecunda trayectoria política e intelectual, de la que me he ocupado, por lo que a esta última se refiere, en diversas ocasiones, como, por ejemplo, comentando sus libros *La razón de los vencidos* (1991) o *De Atenas a Jerusalén. Pensadores judíos de la Modernidad* (1999), además de haber coincidido en diversos seminarios del Instituto de Filosofía, en algunos de los cursos de verano de la UNED en su sede de Ávila o en el departamento de la misma Universidad a Distancia los años que allí ejerció, antes de ser Profesor Investigador del Instituto de Filosofía del CSIC, del que hoy es emérito, tras haber sido uno de sus miembros fundadores y director del mismo entre 1990 y 1998. Desde allí fue asimismo uno de los codirectores de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, publicada por Trotta y que recientemente ha sido culminada, uno de cuyos volúmenes, el dedicado a la *Filosofía de la Historia*, fue por él coordinado. Y en la línea de contribuir a la creación de una comunidad iberoamericana de Filosofía ha de contarse su labor en diversos Congresos Iberoamericanos y en el programa “Pensar en español”.

Pero, además de todas estas empresas de carácter plural y colectivo, Manuel Reyes Mate tiene una amplia producción filosófica, en la que quizá destaquen dos líneas principales: el estudio de la relación entre religión y política -como lo ponen de

manifiesto *El ateísmo, problema político* (Salamanca, Sígueme, 1973), la edición, junto a Hugo Assmann, de los textos *Sobre la religión* de Karl Marx y Friedrich Engels (Salamanca, Sígueme, 1979) o *Mística y política* (Estella, EVD, 1990)- y la reivindicación del pensamiento judío y de la razón anamnética, que quiere otorgar centralidad a las víctimas de la historia, tal como se expresa, ente otras obras, en su ya citadas *La razón de los vencidos* (Barcelona, Anthropos, 1991) y *De Atenas a Jerusalén. Pensadores judíos de la Modernidad* (Madrid, Akal, 1999), además de en *Memoria de Occidente: actualidad de pensadores judíos olvidados* (Barcelona, Anthropos, 1997), *Heidegger y el judaísmo* (Barcelona, Anthropos, 1998), *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política* (Madrid, Trotta, 2003), *Justicia de las víctimas: terrorismo, memoria, reconciliación* (Barcelona, Anthropos, 2008), *El perdón, virtud política: en torno a Primo Levi* (Barcelona, Anthropos, 2008), *Tratado de la injusticia* (Barcelona, Anthropos, 2011), *La herencia del olvido. Ensayos en torno a la razón compasiva* (Madrid, Errata Naturae editores, 2008), por la que recibió el Premio Nacional de Ensayo 2009, *Medianoche en la Historia: Comentario a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de Historia”* (Madrid, Trotta, 2006) o *La piedra desechada* (Madrid, Trotta, 2013). También ha sido coeditor, junto a Jordi Maiso y José Antonio Zamora, de *Las víctimas como precio necesario* (Madrid, Trotta, 2016).

Pues bien, desde esa amplísima producción, Reyes Mate nos ofrece ahora su obra *El tiempo, tribunal de la Historia*, en la que aquilata y replantea, condensadamente, muchos de los temas tan largamente estudiados. Echando mano del conocido título de Ortega *El tema de nuestro tiempo*, al que no deja de aludir, podríamos decir que, en realidad, de lo que trata es del tiempo, que es lo que en ella es tomado como tema. Esto es, no intenta tanto hacer un inventario de los problemas que nos aquejan y preocupan cuanto de problematizar el tipo de tiempo que rige nuestra sociedad. Y así, y a diferencia del proyecto hegeliano, no procura embutir nuestros problemas en el corsé del concepto sino explicar los problemas que tenemos a partir del modelo de tiempo que nos rige.

Es cierto que, al hablar del tiempo, contrasta la familiaridad existencial con su dificultad conceptual, como sabemos al menos desde san Agustín. Pero Reyes Mate señala que es la historia la que está en función del tiempo y no al revés y que, en realidad, han sido dos las filosofías de la historia principalmente vigentes en Occidente: una, pensada desde una concepción apocalíptica del tiempo, y otra, pensada desde un tiempo gnóstico. El tiempo apocalíptico es un tiempo *finito*, que se desenvuelve como una elipse entre los focos del primer y transgresor acto libre, el del primer Adán, que provoca sufrimiento y muerte, y el de la llegada del Mesías o segundo Adán, por el que adviene salvación, siendo esa tensión la que permite hablar de sentido en la historia. Es también un tiempo *mesiánico*, gracias al cual la salvación ha de realizarse aquí y ahora, en la propia historia, y es también un tiempo *escatológico*, por lo que es preciso

tener presente el final, anticipándolo. Pablo de Tarso es una figura fundamental en esta formulación. Sin embargo, la frustración de la esperanza en la realización inminente de la promesa salvadora, dio pie a una profunda revisión del tiempo, la concepción gnóstica, que penetra en el cristianismo primitivo, el cual, aunque la modifica en parte, viene a heredarla -aun sin borrar del todo su herencia mesiánica- y con él la Modernidad, de modo que sus consecuencias se extienden hasta nuestro presente.

En efecto, tal concepción es el sostén fundamental de la ideología del progreso, para la que el tiempo no es finito (siempre hay tiempo), desacreditando así la idea de un final. Para la ideología del progreso, el tiempo es inagotable, siempre está a disposición y es él mismo el que -frente a la idea apocalíptica de la salvación como interrupción del tiempo- acabará convirtiéndose en salvífico, pues, pese a los altibajos o posibles retrocesos, se vive de la ilusión de que todo se acabará reciclando y se reducen los sufrimientos a daños colaterales en la marcha triunfal de la historia. Pero en este tiempo del progreso no hay en realidad novedad, pues el futuro es mera consecuencia del pasado y el efecto no puede ser superior a la causa. Todo lo más, se da el progreso como moda, la cual, según apuntaba Benjamin, es “lo nuevo siempre viejo y lo viejo siempre nuevo”. De este modo, se banaliza el sufrimiento, se vuelve instrumental la relación entre las injusticias pasadas y el presente y todo se excusa en función de los buenos resultados. Y, preparándonos para un futuro que ha de seguir la misma marcha, las víctimas no disminuyen sino que se multiplican. No se trata, desde luego, de negar los logros en di-

versos campos de conocimiento y diversas prácticas, sino de denunciar una ideología insensible a los sufrimientos que provoca, conforme a la imagen benjaminiana del ángel del progreso, caminando en realidad sobre cadáveres y escombros.

Tras analizar diversos desplazamientos que operan en el cristianismo primitivo y en Agustín y que tratan de exculpar a Dios ante el mal del mundo, con la consecuencia también de hacerle abandonar la escena significativa del mismo, Reyes Mate considera tres reacciones que tratan de ocupar y de traer la salvación y la felicidad: la reacción ilustrada de Karl Marx, la reacción antimoderna de Nietzsche y la reacción del *homo scientificus*. Pero, pese a sus logros, las tres respuestas le parecen insuficientes respecto al pasado olvidado de las víctimas y el sufrimiento de los inocentes, como, por lo que al marxismo al menos se refiere, se puso agudamente de manifiesto, en la polémica de Sartre con Camus, a la que Reyes Mate dedica un interesante capítulo, tomando partido por la sabiduría del mediodía del rebelde Camus, frente a la de la medianoche en la historia de muchos de sus contemporáneos revolucionarios: si el primero es compasivo y atento a las necesidades del ser humano e incluso de una sola víctima inocente, los segundos, al apostar por las grandes construcciones históricas, suelen acabar por devorar a sus hijos y banalizan el sufrimiento y los costos del progreso, al entender el pasado y el presente en función de un presunto y exaltado futuro.

Pasamos, entonces, de la primera parte del libro, más analítica, a la segunda, más propositiva. Como enuncia con claridad desde el comienzo de la misma: “Si el mundo

de ayer estaba articulado en torno al concepto del tiempo continuo o progreso, la alternativa que demanda el deber de memoria pasa por la recuperación del tiempo apocalíptico” (p. 113).

El nuevo discurso que Reyes Mate propone se articula en torno a tres momentos fundamentales. En primer lugar, basándose en la primera de las *Tesis sobre el concepto de Historia* de Walter Benjamin, revisar la interpretación ilustrada de la relación entre religión y razón, para hacerse cargo del papel de la teología, en cuanto tradición mesiánica heredada del judaísmo, como quisieron hacer, entre otros, Benjamin, Adorno, Bloch o Kafka.

Es cierto, reconoce Reyes Mate, que poder desplazarnos de una cultura del progreso a otra de la interrupción, del tiempo *continuum* al apocalíptico, no es fácil porque nuestro tiempo es profundamente antiapocalíptico. Vivimos en el tiempo de aceleración máxima, en la instantaneidad, que niega la duración y por ende la esperanza. La aceleración y la prisa permiten tener vivencias pero no hacer experiencias. Y no se trata de demonizar ni los vehículos de transporte ni internet, sino de liberarnos de la tiranía de un tiempo eternizado o instantaneizado, que es en realidad negación del tiempo mismo, para poder abrirnos a un tiempo real que incluye finitud y novedad, caducidad y futuro. Así lo quiere el tiempo apocalíptico, opuesto al tiempo inagotable o *continuum*, y en el que confluyen dos líneas aparentemente divergentes: la primera, de signo escatológico, se encuentra en la tradición mesiánica y pone el acento en la anticipación del final de reconciliación, para tratar de vivir ya el presente fraternalmente; no ve el futuro tanto como re-

sultado de nuestro esfuerzo, cuanto supone que la justicia absoluta nos precede, porque de lo contrario las víctimas de la injusticia están selladas a cal y canto en su miseria. La segunda es de carácter anamnético y por eso recurre a la memoria de las víctimas para denunciar una lógica histórica que avanza invisibilizándolas y propiciar un tipo de construcción de historia que se haga cargo de ellas.

Segundo, resituar la historia en la elipse que va del primer al segundo Adán, para tratar de verlo todo *sub specie redemptionis*, en oposición al punto de vista del progreso: si este evoca un movimiento de tensión hacia adelante y es empuje, aquel, en cambio, evoca la anticipación del final y es advenimiento. Quizá por ello, como decía Adorno al final de *Minima moralia*, el conocimiento no tiene otra luz que la que proviene de la redención. Todo lo demás se agota en la reconstrucción y no pasa de ser un fragmento de técnica. Aunque, agrega, eso resulta a la vez imposible, porque supondría poder salir, siquiera por un instante, del círculo mágico de la existencia. Esa imposibilidad, concluía ahí, es la tarea de la filosofía.

En tercer lugar, un giro epistémico, para el que el sufrimiento es condición de toda verdad. Un sufrimiento que afecta no solo al ejército de proletarios con el que quizá pueda hacerse una revolución, sino también al lumpen y a los traperos, a los despojos de la historia, con los que no puede hacerse ningún ejército ni ninguna revolución. Sufrimiento que no tiene que ver solo con el sentimiento, sino también con el conocimiento, pues, por recordar de nuevo a Adorno, “dejar hablar al sufrimiento es la condición de toda verdad”. El sufri-

miento y la injusticia, aunque sean su cara oculta, forman parte también de la realidad. Y ese giro epistémico que propicia el tiempo apocalíptico entroniza a la memoria como nueva forma de racionalidad, a diferencia de la racionalidad ilustrada abstracta y de la razón que equipara realidad con facticidad. Es cierto que la forma de justicia que propone la memoria, tal como se encuentra formulada en autores que van de Bartolomé de Las Casas a Horkheimer, entre otros, es insuficiente, pues no es lo mismo pedir justicia que reparar el daño y, sin Dios, la justicia absoluta no se puede dar, como reconocía Horkheimer; pero, por insuficiente que sea, resulta fundamental, “porque sin memoria de la injusticia toda forma de justicia no es sino una nueva injusticia” (p. 140). “El orden de la redención reconoce el derecho a la justicia de quien haya padecido la injusticia. Eso es importante desde luego para la víctima -al menos para la memoria que de ella se hagan las generaciones posteriores- pero también para los vivos. Si encontramos una excusa para desentendernos de la justicia que se debe a los muertos, acabaremos justificando el archivo de cualquier injusticia que se haga a futuros muertos que están ahora vivos” (p. 141).

Una política que no tiene en cuenta la relación entre felicidad y redención se marca como objetivo el progreso, aceptando el correspondiente costo humano. En cambio, una política que quiera hacerse cargo de esa relación tendría que articular la historia no desde el darwinismo, sino desde la compasión, conforme a lo que dijera al joven Habermas el Marcuse moribundo: nuestros juicios de valor más básicos se originan en la compasión, en nuestro sentido

del sufrimiento de los demás. Y otro tanto ocurre en el plano de la historia en cuanto respuesta a la pregunta por el sufrimiento, que, si es concebido como algo histórico y no como una fatalidad, ha de conllevar una responsabilidad hacia atrás (de ahí la razón anamnética y la memoria) y hacia adelante, preguntándonos si otro mundo es posible: otro mundo que no consista en la mera prolongación del nuestro, guiado por la fantasía del progreso que acumula cadáveres, y que esté al servicio de la vida, en vez de poner la vida de tantos inocentes al servicio de la idea, por exaltada que fuere.

Para terminar, Reyes Mate ofrece un es-
crutinio de algunos momentos mayores de

su discurso, que, como observa, no tienen por misión concluir ni clausurar nada, sino recapitular algunos de sus ejes cruciales, para que, como debe ser, sea cada cual el que saque conclusiones. No me cabe duda de que, tanto a lo largo de la obra, como en estos momentos recapitulatorios finales, el lector ha de encontrar sobrados motivos y plurales razones para seguir pensando por su cuenta, sobre la amplia red de conceptos, articulaciones y propuestas que la obra de Reyes Mate ofrece.

Carlos Gómez Sánchez

Universidad Nacional de Educación a Distancia

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-9647-6334>