

CRÍTICA DE LIBROS

EL AUTOR RED

MANUEL CASTELLS, *La Era de la Información. Economía, Sociedad y Cultura*, 3 vols. (I: *La Sociedad Red*, II: *El Poder de la Identidad*, III: *Fin de milenio*), versión castellana de Carmen Martínez Gimeno Madrid, Alianza, 1997-1998.

A la hora de comentar esta gran obra de Manuel Castells, lo primero que hay que hacer es suscribir las frases que aparecen en la contraportada de los volúmenes I y II, escritas por autores de indudable categoría y prestigio internacional: "no sería exagerado comparar este trabajo con la obra de Max Weber, *Economía y Sociedad*, escrita hace casi un siglo" (Anthony Giddens), "será un clásico del siglo XXI" (Alain Touraine), "este libro tendrá un gran impacto en las ciencias sociales" (Fernando Henrique Cardoso). Asimismo hay que ratificar lo dicho por la revista *Wired*: "un libro que hay que leer absolutamente, con sus 1200 páginas de lúcida prosa, repletas de información". Si la edición original en inglés tenía 1200 páginas (Blackwell, 1996), la versión castellana, excelentemente realizada por Carmen Martínez Gimeno, llega a 1531. Pues bien, conviene leerlas todas, una por una, y luego releerlas, utilizando para ello los excelentes índices analíticos incluidos al final de cada volumen. Cualquier persona culta que quiera saber cómo están cambiando las sociedades, las economías y las culturas en las

décadas finales del siglo XX habrá de sumergirse en esta obra, que no sólo resulta notable en el panorama intelectual internacional, sino sobresaliente. El éxito de ventas que está teniendo este libro en todo el mundo es un signo de salud intelectual, sin perjuicio de que otros *best sellers* evidencian la existencia de patologías. Mas lo importante no es que estos tres volúmenes se vendan, sino que se lean. Por ello mi primer comentario va a adoptar un modo gramatical poco corriente en el género de las reseñas, el imperativo: lean Vdes. esta obra, y léanla entera.

Un buen comienzo es el final. Transcribo algunas de las frases de la conclusión al volumen III, donde se resumen las tesis principales de Castells:

"Un nuevo mundo está tomando forma en este fin de milenio. Se originó en la coincidencia histórica, hacia finales de los años sesenta y mediados de los setenta, de tres procesos *independientes*: la revolución de la tecnología de la información; la crisis económica tanto del capitalismo como del estatismo y sus reestructuraciones subsiguientes; y el florecimiento de movimientos sociales y culturales, como el antiautoritarismo, la defensa de los derechos humanos, el feminismo y el ecologismo. La interacción de estos procesos y las reacciones que desencadenaron crearon una nueva estructura social dominante, la sociedad-red; una nueva economía, la economía informacional/global; y una nue-

va cultura, la cultura de la virtualidad real" (vol. III, pp. 369-370).

Los cambios tecnológicos y económicos son dos factores relevantes, pero no los únicos. Una de las características destacables del pensamiento de Castells es su insistencia en la importancia de los factores culturales y los movimientos sociales, que actúan como contrapunto al informacionismo. *La Era de la información* no sólo se ocupa del capitalismo informacional, de la crisis del Estado o de las tecnologías de la información (informacionismo). Pese a ser éstos temas centrales, la cultura no lo es menos, puesto que Castells tiene claro que "en un mundo de flujos globales de riqueza, poder e imágenes, la búsqueda de la identidad, colectiva o individual, atribuida o construida, se convierte en la fuente fundamental de significado social" (I, 29). No en vano el segundo volumen se subtitula *El poder de la identidad*. A lo largo del mismo hay estudios rigurosos y precisos de una diversidad de movimientos sociales: el fundamentalismo islámico (y el fundamentalismo cristiano en los EEUU), el nacionalismo (con brillantes análisis donde se muestra su importante papel en la disolución de la Unión Soviética), las naciones sin Estado (Catalunya como ejemplo a seguir), los movimientos identitarios de base étnica o comunal, la guerrilla zapatista (primera guerrilla informacional), las milicias y los patriotas estadounidenses, el movimiento Aum en Japón (tristemente famoso por su lanzamiento de gases venenosos en el metro japonés), el ecologismo (analizando a fondo los diversos tipos de ecologistas), la crisis de la familia patriarcal (feminismo, lesbianismo, movimiento gay, cambios en la natalidad y en la familia, reacciones patriarcalistas), la crisis del estado-nación (el PRI mexicano, los EEUU, la emergencia de la Unión Europea, Japón, los cuatro dragones del Pacífico, China, etc.), la economía criminal global (mafias, traficantes de drogas y de

armas), la influencia de los medios de comunicación en la política, etc., etc. Algunos de estos análisis son realmente penetrantes, y todos ellos tienen un alto nivel científico. Podrá pensarse: ¿cómo es posible que una sola persona pueda conocer y mostrar una gran competencia en tantos y tan diversos temas?

La respuesta es sencilla: *Castells no es un autor en el sentido clásico, sino un autor-red*. Al comienzo de cada apartado o capítulo Castells enumera diversas personas (colegas, estudiantes, doctorandos suyos en Berkeley) en cuyas aportaciones se apoya para hacer sus propios análisis. Uno de los aspectos más notables de esta obra es la gran capacidad (y honestidad) de quien la firma para tejer redes de conocimiento de gran calidad en base a las relaciones de colaboración e interés intelectual que Castells ha mantenido con las numerosísimas personas a las que menciona y hacia las que muestra su gratitud, recabando para sí mismo los posibles errores. *La Era de la Información* tiene una gran unidad y una fuerte impronta personal (castellsiana, por así decirlo), pero a la vez es la obra de una red de personas. La literatura manejada para escribirla es ingente y la capacidad de selección notable. El esfuerzo de síntesis y la oportunidad de los autores y aportaciones empíricas que se traen a colación es uno de los grandes méritos del Castells-red que estamos comentando. La era de la información también modifica la noción de autor, y este libro lo muestra bien.

Sobre todo en un sentido, que conviene subrayar, porque es otro de los grandes méritos del libro comentado: la red que compone a Castells como autor, además, es multicultural. Y no por azar, sino por voluntad del autor, explícita en varios pasajes del libro (por ejemplo en I, 24 y I, 53). Obviamente también por tratarse de una obra preparada en la Universidad de California en Berkeley, es decir en uno de los

campus más multiculturales del mundo, y porque el propio Castells ha realizado trabajos de campo en los más diversos lugares del planeta durante los últimos veinte años (EEUU, Japón, Rusia, Europa, China, Chile, México, Brasil, Colombia, Bolivia, Francia, España, etc.). Por eso afirmaremos una segunda tesis: *estamos ante una de las primeras grandes obras escritas por un autor-red-transnacional*, o multicultural, si se prefiere. Desde el punto de vista de la autoría, ésta es la gran novedad de *La Era de la Información*. Y las virtudes del nuevo concepto de autor se reflejan en los contenidos abordados, en la pluralidad de perspectivas y en la sensibilidad policentrista que se manifiesta a lo largo de los tres volúmenes.

Pasemos ya a comentar algunos de los contenidos principales del libro, centrándonos en la tríada propuesta por el autor: economía, sociedad y cultura en la era de la información.

Empezaremos por la sociedad, y en concreto por la *sociedad informacional*. Las sociedades informacionales son capitalistas y difieren mucho cultural e institucionalmente (I, 46). Sin embargo, "todas las sociedades están afectadas por el capitalismo y el informacionalismo, y muchas de ellas (sin duda todas las principales) ya son informacionales (I, 47). El informacionalismo se caracteriza porque "la generación, el procesamiento y la transmisión de la información se convierten en las fuentes fundamentales de la productividad y el poder, debido a las nuevas condiciones tecnológicas que surgen en este período histórico" (*Ibid.*). Uno de los rasgos de la sociedad informacional es su carácter reticular, pero Castells precisa que "la sociedad-red no agota todo el significado de la sociedad informacional" (*Ibid.*). Precisión importante, porque no todas las redes sociales pueden ser consideradas como informacionales. La reticularidad social de la que habla Castells ha de estar mediada

por las tecnologías de la información, por ejemplo por las redes telemáticas tipo *Internet*. Castells no es un determinista tecnológico, pero sí insiste en que esas nuevas tecnologías son uno de los requisitos del cambio que nos lleva desde la sociedad industrial a la sociedad informacional.

Uno de los puntos más polémicos del libro versa sobre el papel del Estado en relación a la emergencia de la economía informacional. Opuesto al neoliberalismo, Castells afirma repetidas veces que el iniciador de la revolución de las tecnologías de la información fue "el Estado, no el empresario innovador en su garaje, tanto en los Estados Unidos como en el resto del mundo" (I, 87). La caída del estatismo, es decir, del sistema del segundo Mundo, se debió en gran medida a que los Estados socialistas, y en particular la Unión Soviética, no promovieron adecuadamente el informacionismo. En cambio, en el caso de la cuenca del Pacífico (Japón, Singapur, Corea del Sur, Taiwan y Hong Kong, ampliamente estudiados en el volumen III), las autoridades públicas promovieron el informacionismo desde su especificidad cultural: el gran despegue económico experimentado por estos países se explica en base a esta difícil conjunción entre informacionismo y cultura. Según Castells, los Estados desarrollistas han sido los grandes promotores de este tipo de políticas, incluido el caso de China (Shangai), y la iniciativa privada ha ido a remolque de la pública. En cambio, los Estados que no han impulsado el desarrollo del informacionismo han ido quedándose rezagados. La propia emergencia de la Unión Europea es interpretada por Castells en el mismo sentido, como "el intento de construir un nuevo sistema institucional, el Estado red" (III, 344), que promoviera el informacionismo desde la identidad cultural. Según él, "la integración europea es, al mismo tiempo, una reacción al proceso de globalización y su expresión más avanza-

da" (III, 351). Siguiendo a Touraine, Castells afirma que "existe una ideología de la globalización, que la considera como una fuerza natural, reduciendo las sociedades a economías, las economías a mercados y los mercados a flujos financieros" (III, 358). Castells se opone al pensamiento único y tiende a contraponer "el poder de los flujos y el poder de la identidad" (III, 359), entendiéndola última como identidad cultural, y a veces comunitarista. El auge de los nacionalismos es una expresión de la lucha entre la identidad y el informacionismo, al igual que la proliferación de los movimientos sociales. En cambio, los partidos políticos no son capaces de articular una oposición al paradigma tecnológico de nuestra época, y por ello están en crisis. En el caso europeo, y en general en todo el mundo, Castells destaca la importancia de los nacionalismos como muestra de lo que él denomina la identidad de resistencia (II, 30): "Enfrentados a una disminución de la democracia y la participación ciudadana, en un tiempo de globalización de la economía y europeización de la política, los ciudadanos se atrincheran en sus países y afirman cada vez más sus naciones. El nacionalismo, no el federalismo, es la evolución concomitante de la integración europea. Y la Unión Europea sólo sobrevivirá como construcción política si es capaz de negociar con el nacionalismo y acomodarlo" (III, 360-361). No en vano la alianza de diversos nacionalismos fue, junto al informacionismo y la globalización, uno de los principales factores del derrumbe de la Unión Soviética, a juicio de Castells (ver el excelente estudio presentado en el apartado III.1). La alternativa política del futuro es el Estado red, es decir, "un Estado caracterizado por compartir la autoridad a lo largo de una red" (III, 365). "La Unión Europea puede ser la manifestación más clara hasta la fecha de esta forma de Estado emergente" (*Ibid.*).

Aunque muy brevemente para la enorme riqueza intelectual y analítica que muestra *La Era de la Información*, hemos intentado resumir algunas de las tesis y aportaciones principales de esta obra. Sin embargo, como no podía ser menos, algunos análisis que Castells proporciona también suscitan dudas. Nos ocuparemos únicamente de dos, ante todo para intentar profundizar en el estudio y la investigación de los temas abordados por Castells.

Retomemos la propuesta del Estado red, que es una de las más problemáticas, a mi juicio. Podríamos aceptar que, en el caso del poder ejecutivo, es posible la creación de un Estado red en Europa. Sin embargo, ¿qué decir del poder legislativo y del poder judicial? ¿Cómo puede organizarse un Parlamento de la Europa de las Naciones, y no un Parlamento de los Estados y de los partidos políticos, como sucede en el momento actual? Sobre todo, ¿no habrá generado el informacionismo formas de poder superiores a las de los Estados-nación? La determinación territorial que es constitutiva de los Estados, ¿no supone un lastre en el marco de la globalización? Los Estados-nación no sólo han monopolizado la violencia (Weber), sino también la emisión del dinero, el control de los mercados y la fiscalidad. ¿Cómo evitar, por ejemplo, que las empresas-red, que ya existen y son perfectamente operativas, escapen del control fiscal de un posible Estado red?

A mi modo de ver, Castells constata acertadamente el auge del capitalismo informacional y la caída del estatismo en los países socialistas. A continuación se niega a aceptar las tesis neoliberales del progresivo adelgazamiento del Estado en la economía informacional, basándose para ello en convicciones personales. Esta es la razón por la que subraya tanto el papel desempeñado por los Estados desarrollistas en el auge del informacionismo en el Sudeste Asiático y por la que

propugna esa nueva forma de Estado, el Estado red, basado en la soberanía compartida entre naciones y ejemplificado en la Unión Europea. Esta última propuesta parece un tanto voluntarista, porque dicho Estado red está por configurarse, mientras que las empresas red y los mercados globales se desarrollan vertiginosamente. Sobre todo, un Estado está limitado por su jurisdicción territorial, mientras que las empresas red son transterritoriales.

Por otra parte, el pretendido Estado red europeo no es intervencionista, sino que opta por estrategias de liberalización en sectores claves de la economía informacional, favoreciendo en todo caso a las empresas europeas frente a las norteamericanas, japonesas y asiáticas. En una palabra, desde el punto de vista de la economía informacional, el posible Estado red tiende a depender por completo de las empresas red, las cuales desbordan el marco europeo y establecen sus alianzas estratégicas y sus fusiones por encima de dicho marco. ¿No ocurre más bien que las empresas red tienen un poder y una influencia cada vez mayor en la Unión Europea? ¿Hasta qué punto la democracia no está mediatizada por el informacionismo y la globalización, que sólo dejan migajas de soberanía a compartir? La Unión Europea no tiene monopolio alguno de la violencia ni de la emisión del dinero y malamente puede pretender controlar los mercados globales y la fiscalidad en el espacio de los flujos. ¿Cómo afirmar que tiende a ser un Estado red, siendo así que su propia moneda está sujeta a los embates especulativos suscitados en el espacio de los flujos financieros, los cuales escapan en gran medida a su control fiscal?.

Un segundo tema a debatir tiene que ver con la distinción propuesta por Castells entre tres formas y orígenes de la construcción de la identidad: la identidad legitimadora, la identidad de resistencia y la identidad proyecto (II, 30 y siguientes). La

distinción tiene un gran interés, y por eso terminaré mi comentario a *La Era de la Información* centrándome en ella.

Según Castells, "las identidades legitimadoras generan una sociedad civil, es decir un conjunto de organizaciones e instituciones, así como una serie de actores estructurados y organizados" (*Ibid.*). Sin embargo, "la identidad legitimadora parece haber entrado en una crisis fundamental debido a la rápida desintegración de la sociedad civil heredada de la era industrial y al declive del estado-nación, la principal fuente de legitimidad" (II, 89). El segundo tipo es la identidad de resistencia, en la que Castells incluye un muestrario amplio y variopinto de movimientos sociales (fundamentalismo religioso, nacionalismo cultural, comunas territoriales, reacciones contra la crisis de la familia patriarcal, grupos excluidos como las lesbianas y los gays, ecologistas, etc.). La identidad de resistencia "conduce a la formación de comunas o comunidades (Etzioni)" y "puede que sea el tipo más importante de construcción de la identidad en nuestra sociedad" (II, 31). Castells concede gran importancia a estas comunas culturales como oposición a la globalización y al informacionismo: "las comunas culturales de base religiosa, nacional o territorial parecen proporcionar la principal alternativa para la construcción de sentido en nuestra sociedad" (II, 80). Reaccionan "contra la globalización, que disuelve la autonomía de las instituciones, las organizaciones y los sistemas de comunicación donde vive la gente; reaccionan contra la interconexión y la flexibilidad, que difuminan los límites de la pertenencia y la participación, individualizan las relaciones sociales de producción y provocan la inestabilidad estructural del trabajo, el espacio y el tiempo; y reaccionan contra la crisis de la familia patriarcal, raíz de la transformación de los mecanismos de construcción de la seguridad, la socialización, la sexualidad y, por lo tanto, de los

sistemas de la personalidad" (II, 89). Sin embargo, la tercera forma de construcción de la identidad es la más importante, la identidad proyecto, porque genera sujetos, como afirmó Touraine, a quien Castells sigue en este punto: "los sujetos no son individuos, aunque estén compuestos por individuos. Son el actor social colectivo mediante el cual los individuos alcanzan un sentido holístico en su experiencia" (II, 32).

Pues bien, la novedad suscitada por la era de la información consiste en que "los sujetos, cuando se construyen, ya no lo hacen basándose en las sociedades civiles, que están en proceso de desintegración, sino como una prolongación de la resistencia comunal" (II, 34), es decir: "en la sociedad red, la identidad proyecto, en caso de que se desarrolle, surge de la resistencia comunal" (*Ibid.*).

El panorama no es muy alentador, como se ve. Sólo de la resistencia a la globalización y al informacionismo parece que puede surgir una identidad proyecto. Cabe decir incluso que, si comparamos el poder del informacionismo y el poder de esta identidad de resistencia, el fiel de la balanza se inclina claramente a favor del primero, sobre todo porque las identidades de resistencia son un conglomerado heterogéneo de movimientos sociales, muchos de los cuales tienden al fundamentalismo, como el propio Castells señala. Por otra parte, ¿cómo contraponer el poder de esa diversidad de culturas al de la globalización, siendo así que las propias formas culturales están siendo profundamente transformadas por el informacionismo? Una cosa es negar que la globalización sea una tendencia "natural" y, consiguientemente, analizar quiénes son los que la impulsan y se benefician de esa corriente, y otra muy distinta pensar que puede surgir una cultura-red (término que Castells no emplea) que pudiera sostener el envite de la globalización y proponer un proyecto alter-

nativo. De la amalgama de identidades de resistencia surgen proyectos muy heterogéneos, algunos francamente reaccionarios, como el propio Castells señala. ¿No estaremos más bien ante una proliferación del descontento, de la que no surge ninguna identidad proyecto, a no ser a nivel local?

A mi modo de ver, Castells descarta la posibilidad de que el informacionismo sustente una nueva forma de identidad legitimadora, a saber: la construcción de *una sociedad civil de la información*. En lugar de rechazar el informacionismo y la globalización, es posible definir un proyecto de legitimización de la sociedad de la información, es decir, de *civilizar el informacionismo y la globalización*. En este proyecto pueden confluír diversas identidades de resistencia y no pocas identidades proyectos. En resumen, se trataría de reformular el proyecto moderno e ilustrado, pero esta vez en un marco global.

Por otra parte, llama la atención que Castells, tras haber postulado en el segundo volumen que las posibles identidades-proyecto sólo pueden surgir en la sociedad red a partir de identidades de resistencia, afirme luego en el tercero que es posible un Estado red, y que éste ha iniciado su andadura en Europa. ¿Acaso el proyecto de la Unión Europea es reactivo con respecto al informacionismo y la globalización? ¿No será más bien un proceso de adaptación y entrada en la era de la información? Al enunciarse el proyecto de la sociedad de la información, que debe ser mejorado por el de una sociedad civil de la información, ¿no está Europa enunciando un proyecto legitimador?

En una palabra, la crisis de los Estados-nación no implica la imposibilidad de identidades legitimadoras en la era de la información. Lo importante es considerarse como ciudadanos en la sociedad de la información, y no simplemente como sujetos. Dicho de otra manera: el proyecto legi-

timador que tiene y genera sentido en la era de la información consiste en construir una *sociedad democrática de la información*, que asuma el informacionismo, la globalización, la reticularidad de las nuevas formas sociales y la flexibilidad del espacio y del tiempo sociales.

En una sociedad democrática la soberanía no la comparten las naciones ni las comunidades, sino los ciudadanos. La legitimidad de las corrientes de la globaliza-

ción y el informacionismo, hoy en día dominados enteramente por el capital y los mercados, vendrá de una *ciudadanía informacional*. Esta es, a mi entender, la forma de identidad que se trata de construir. Una de las maneras de denominar a ese proyecto legitimador se llama *Telépolis*.

Javier Echeverría
Instituto de Filosofía, CSIC

EN LOS ALBORES DE LA *HIPERMODERNIDAD*,
O EL TRÁNSITO DE UN NEOFEUDALISMO HACIA
UNA NEOILUSTRACIÓN DENTRO DEL TERCER ENTORNO

JAVIER ECHEVERRÍA, *Los Señores del aire: Telépolis y el Tercer Entorno*, Destino, Barcelona, 1999, 492 pp..

Nos encontramos ante la tercera entrega de lo que, hasta el momento, constituye una trilogía, puesto que Javier Echeverría ha tratado con anterioridad el tema estudiado aquí en dos libros más, a saber, *Telépolis* (Destino, Barcelona, 1994) y *Cosmopolitas domésticos* (Anagrama, Barcelona, 1995), aparte de abordarlo en diversos artículos que ha ido publicando durante los últimos años. Para perfilar mejor su concepto de Telépolis decide recurrir a la metáfora del tercer entorno (p. 14), aun cuando no sea del todo cierto que se refiera tan sólo a tres entornos, toda vez que, además de hablarnos del *entorno natural* y el *entorno urbano* como precursores del *tercer entorno* (el entorno electrónico, digital o telemático constituido por la cibercultura de las telecomunicaciones y la informática), nuestro autor alude también a un *entorno cero*, del cual no quiere ocuparse y donde quedarían adscritas todas las concepciones habidas en torno a la divinidad.

Mas, desde luego, no son los dioses y sus peculiares cuitas lo que le interesa examinar en esta obra, centrada en una característica fundamental del ser humano, cual es la de transformar el entorno que le rodea para plegarlo a sus necesidades, como bien señaló entre nosotros Ortega.

«La expansión del segundo entorno por todo el planeta compendia la historia humana, a diferencia de la prehistoria, caracterizada por el largo proceso del ser humano a la naturaleza; la emergencia del tercer entorno - señala Javier Echeverría - supone una gran inflexión, porque no sólo modifica la categoría de espacio, sino también la de tiempo» (p. 47). Ésta sería la gran revolución copernicana suscitada por el tercer entorno. El ciudadano de Telépolis (luego veremos qué significa ser tal cosa) puede disfrutar del divino don de la *ubicuidad*, puesto que trasciende las fronteras del espacio físico accediendo a los lugares más remotos, y es *multicrónico*, al intervenir o verse afectado por procesos que se han producido con bastante anterioridad o en lapsos temporales muy distantes.

Pero, pese a ser muy importantes, estas dos cualidades mencionadas no son sino una muestra de las veinte propiedades que diferenciarían al tercer entorno del primero y el segundo, y que son desgranadas en el capítulo quinto de la primera parte. Todas ellas tienen como denominador común el favorecer la pluralidad y la globalización en múltiples esferas de acción. Así, desde una perspectiva semiótica, «la capacidad de la informática para analizar y sintetizar los más diversos sistemas de signos muestra que la construcción del tercer entorno es posible porque supone un claro avance en la construcción de la *Característica Universalis* propugnada por Leibniz» (p. 117; cfr. p. 292). Por lo que atañe a la cultura, «el tercer entorno implica un espacio cultural mucho más proclive al mestizaje y al multiculturalismo que los otros dos; nunca un impresor contó con unas planchas alfabéticas y signicas tan polivalentes y tan multiculturales como la codificación digital que está a la base del nuevo formalismo» (p. 121). De otro lado, en el plano económico, «una de las novedades más notables del entorno telemático estriba en que todo aquel que se entretiene, se distrae, juega o simplemente pierde el tiempo en el tercer entorno, está realizando actos de *consumo productivo*, que generan importantes beneficios para determinadas empresas» (p. 137).

Esta categoría del consumo productivo vertebrará casi toda la obra, sirviendo como hilo conductor al análisis de las actividades que cabría llevar a cabo en el tercer entorno y que son exploradas en la segunda parte, donde se nos habla de la guerra, el teletrabajo, la ciencia, el urbanismo, el ocio, la educación, la medicina, la escritura, el arte o el periodismo, tal como sólo un magnífico ajedrecista (y nuestro autor lo es) sabría hacerlo a la hora de ficcionar posibles escenarios en juego. Y es que Javier Echeverría se propone adoptar el mismo punto de vista que aplicó Platón al escribir

su *República*, entendiendo la ciudad como un espacio social capaz de integrar múltiples actividades humanas, en principio muy diferentes entre sí, sin dejar de analizar qué profesiones u oficios resultan imprescindibles dentro de la *pólis*. Bajo dicha óptica, «muchas de las actividades que los seres humanos desarrollan en un entorno urbano, incluyendo buena parte de sus interrelaciones íntimas y privadas, pueden tener expresión y desarrollo en el espacio tecnosocial denominado tercer entorno» (p. 157) y éste se revela como «un *nuevo espacio de interacción* entre los seres humanos, en el que surgen nuevas formas y se modifican muchas de las formas sociales anteriores» (p. 158), hasta el punto de que «la vida política, económica, científica, cultural y laboral de las próximas décadas dependerá mucho más de Telépolis que de los Estados-Naciones» (p. 169). Un ejemplo gráfico de tales cambios, así como de su incidencia en la vida cotidiana, vendría dado por una eventual transformación del segundo entorno. Comoquiera que serán muchos quienes cumplirán total o parcialmente con su jornada laboral desde sus domicilios, «es probable que un porcentaje amplio de la población salga luego a las ciudades para descansar y entretenerse, con lo cual el diseño de los espacios domésticos productivos habrá de ser cuidado con esmero, mientras que, paralelamente, las ciudades y los pueblos habrán de disponer de espacios para el paseo y el relax» (pp. 171-172).

Con todo, quizá la tesis más pregnante y sugestiva de las muchas propuestas en este libro sea justamente aquella que da pie a su título. Según Javier Echeverría, Telépolis atravesaría por un estadio *neo-feudal*, en donde oficiáramos como *telesiervos* de los que cabe denominar *señores del aire*. «Así como los señores feudales del medioevo luchaban por extender sus dominios y conquistaban físicamente territorios, fuese a través de operaciones mili-

tares o de pactos matrimoniales, así también los nuevos señores feudales intentan controlar redes y componentes del tercer entorno, luchando entre sí y estableciendo alianzas que pasan por la fusión, la concentración de empresas o los pactos estratégicos» (p. 181). Según este dictamen, «los gobiernos de los Estados más desarrollados tienen un poder muy relativo en el tercer entorno, sin perjuicio de que algunos Estados, como algunos obispos del medioevo, puedan ser considerados como señores neofeudales» (p. 183). En la situación actual de las redes telemáticas casi todo se halla bajo el control ejercido por corporaciones o empresas que no son entidades públicas y de las cuales depende que los usuarios puedan intervenir en el tercer entorno. De ahí su aserto de que impere un régimen neofeudal dentro del ciberespacio (cfr. p. 353). A uno le tienta sugerir que, de acuerdo con este símil, Bill Gates (dueño y señor del emporio de Microsoft) podría ser comparado con una especie de nuevo César Borgia, capaz de llegar a desafiar el poder del mismísimo emperador (pongamos en este papel a Bill Clinton en cuanto presidente de la única superpotencia mundial, tal como lo era en su día Carlos V), si bien Gates habría conquistado sus feudos gracias a su ingenio y no, desde luego, a la implacable crueldad de que hizo gala el hijo del Papa Alejandro VI y que tan bien inmortalizó Maquiavelo en la páginas del *Príncipe*.

Bromas aparte, Javier Echeverría observa que «están surgiendo una serie de grandes señores de la información y las telecomunicaciones, a los cuales hay que llamar *señores del aire*, puesto que su influencia no se basa en el dominio de territorios o mercados nacionales, sino en el control de los satélites, las redes y los flujos de la información y las comunicaciones» (p. 374). En este orden de cosas, «todos tendemos a ser telesiervos de los señores del aire, porque nuestros hábitos y nuestro

modo de actuar en el tercer entorno tienen el sello y la marca del teleseñor al que rendimos pleitesía cada vez que libremente nos conectamos a sus teleservicios» (p. 379). Los primeros capítulos de la tercera parte se hallan destinados a describir ese neofeudalismo que se iría imponiendo tan paulatina como sutilmente. «Así como los señores feudales tenían que controlar sus territorios, y en particular sus caminos, sabiendo quién circulaba por ellos, así también los señores del aire controlan los actos de los telecuerpos: en ello radica su principal poder» (p. 385). Por supuesto, tampoco dejan de cobrar sus diezmos, ya que «una vez convertidos los consumidores y usuarios en telesiervos, los nuevos señores feudales suelen instaurar tasas de recaudación pequeñas por lo teleservicios prestados; se parecen en ello a las viejas parroquias medievales, que cobraban por pasar y por otros servicios, con lo que luego podían construir las fantásticas catedrales que expresan el poder que tuvo la Iglesia en el medioevo europeo» (p. 389).

Tras realizar este diagnóstico, Javier Echeverría se propone apuntar soluciones para combatir esta suerte de neofeudalismo. Tal es el sentido de su metáfora sobre Telépolis. A su modo de ver es preferible «pensar el tercer entorno en términos de ciudad, porque ello suscitaría de inmediato la idea de democratizarlo y humanizarlo, algo que no es claro que vaya a suceder tal y como este espacio social se va desarrollando» (p. 396). Si concebimos el tercer entorno *como si* fuera una ciudad, y no sólo como un simple mercado según se tiende a hacer actualmente, podríamos auspiciar el tránsito del neofeudalismo actual hacia una nueva Ilustración. Telépolis aparece así como una ficción regulativa, como un principio heurístico que nos permitiría transformar el espacio social del tercer entorno, revistiéndolo con ideales ilustrados tales como el del cosmopolitismo kantiano. «En la medida que los

usuarios y consumidores comencemos a pensar en el tercer entorno como una ciudad futura, y no como un campo de batalla para inforguerreros, un mercado global para telecapitalistas, una nueva frontera para aventureros o una mente global para místicos, el tercer entorno irá siendo una ciudad electrónica y global, que permitirá interactuar entre sí de múltiples modos a las personas que seguirán viviendo en sus entornos urbanos o naturales en cualquier punto del planeta» (p. 418).

Contra quienes creen que las actuales transformaciones económicas y sociales anuncian el comienzo de una era posmoderna, por cuanto la idea del Estado-Nación (o sea, el emblema por excelencia de la era moderna) habría entrado en crisis, Javier Echeverría entiende que tal crisis lo es tan sólo de crecimiento y nos hallaríamos más bien en el umbral de lo que puede llamarse (con Giddens) *hipermodernidad*. «A excepción de los Estados, los partidos políticos y los sindicatos, los grandes agentes sociales que han promovido históricamente la modernidad (empresarios, banqueros, científicos y algunos militares) se están adaptando progresivamente a ese nuevo espacio social; la modernidad encuentra en el tercer entorno un nuevo espacio social en el que volver a poner en práctica su programa universalista de progreso científico, económico y tecnológico, dominio de la naturaleza y control de las personas, teniendo eso sí que reformular dicho proyecto» (pp. 407-408).

A esa reformulación pretende contribuir Javier Echeverría con este sugestivo ensayo filosófico, proponiendo abandonar el actual neofeudalismo y transitar hacia una nueva ilustración a través del renacimiento de las humanidades. En su opinión, «el tercer entorno no sólo es cuestión de científicos, tecnólogos, políticos, empresarios, comerciantes y aventureros. Humanizarlo implica considerarlo como un nuevo ámbito para el desarrollo y perfeccio-

namiento de la humanidad en general (cosmopolitismo) y para los individuos en particular (nuevas posibilidades de acción e interrelación). Por ello es conveniente que sus diseñadores, constructores y mantenedores no sólo tengan una formación científica y técnica, sino que también posean unas bases humanísticas sólidas» (p. 475). Ciertamente, no es casual que su apéndice se dedique a formular «quince propuestas para una política educativa en el tercer entorno», habida cuenta de que la educación constituye sin duda el principal instrumento de todo proyecto ilustrado, como el que aquí se nos propone al invitarnos a redactar una constitución democrática para Telépolis, esto es, a colonizar como si se tratara de una nueva ciudad el espacio social del tercer entorno e impedir así que se convierta en un simple feudo mercantil controlado por unos pocos. Pues, como debería haber quedado claro, Javier Echeverría no ve «a Telépolis como la ciudad posmoderna, sino más bien como el ámbito en donde el proyecto cosmopolita ilustrado sigue teniendo perfecto sentido» (p. 279).

Telépolis no supone un hábitat del porvenir, sino que representa una idea regulativa en el sentido kantiano del término, una ficción heurística que puede guiar nuestras acciones. Desde luego, nadie vivirá en el tercer entorno, pero sí se actuará cada vez más en él y ello irá transformando nuestra realidad más cotidiana. De acuerdo con Platón, entiende que «una ciudad puede ser considerada como un sistema extremadamente complejo de interacciones humanas, y no sólo como un conjunto de edificios, calles y plazas» (p. 397). Para Javier Echeverría, Telépolis no constituye únicamente una metáfora, sino también un contrafáctico desiderativo, un ideal utópico que puede orientar nuestra forma de afrontar el futuro más inmediato. Por eso hace un doble uso de dicha metáfora: descriptivo e intencional. «Cuando propugnamos -nos dice- la constitución de Telépolis

en el tercer entorno ya no sólo usamos una metáfora; proponemos la transformación de un mundo, en este caso del tercer entorno: se trata de humanizar y democratizar el tercer entorno» (p. 436). Tal es la tarea que deja en manos de todos

nosotros, al invitarnos a propiciar una nueva ilustración por medio del renacimiento de las humanidades.

Roberto R. Aramayo
Instituto de Filosofía, CSIC

LA DEMOCRACIA COSMOPOLITA

OTFRIED HÖFFE: *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. Múnich, C.H. Beck, 1999, 476 pp.

La primera dificultad con la que se enfrenta cualquier reflexión sobre el papel de lo político en el mundo contemporáneo estriba en el hecho de que cada vez existen más ámbitos de la realidad social situados fuera del radio de acción directa de los Estados y, por ende, de la voluntad de los ciudadanos. Si de acuerdo con la teoría democrática la voluntad del pueblo es la razón legitimadora de la acción estatal, la democracia se haya entonces en franco repliegue e incluso en peligro en las actuales circunstancias de la globalización: en el escenario planetario donde realmente acontecen los hechos decisivos no se ha conformado la voluntad de ningún pueblo que pueda gobernar realmente el desarrollo de la sociedad y la tan cacareada opinión pública mundial apenas pasa de ser una entelequia. Si se acepta que los hechos son así, pero simultáneamente no se quiere dar la democracia por superada, sería preciso emprender una profunda transformación del Estado. Hacia qué meta debería orientarse dicha transformación es la cuestión que sirve de hilo conductor a la obra de Otfried Höffe *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung* («Democracia en la era de la globalización») que aquí se presenta.

El complejo fenómeno de la globalización dista mucho de ofrecer exclusivamente una dimensión económica o financiera, aunque ésta sea sumamente relevante. Para no mutilar el concepto, objeto además de un uso inflacionario, Höffe opta por hablar de globalización «en plural»: no se trata simplemente de la internacionalización de la economía, posibilitada por la actual revolución tecnológica de la información y de la comunicación, ni tampoco de la homogeneización de los hábitos culturales a escala planetaria. Además de todo ello la globalización conlleva importantes implicaciones políticas que están cambiando nuestra comprensión de la democracia. Según Höffe, ya en un primer análisis del concepto y fenómeno de la globalización se revelan problemas teóricos que atañen a los instrumentos de toma de decisión e intervención no sólo de cada uno de los Estados soberanos, sino también de las diversas organizaciones internacionales (desde la ONU, pasando por organismos económicos multilaterales como el FMI, la OMC o la OCDE, hasta organismos de carácter continental como la UE o el Consejo de Europa). Dicho fenómeno incide de una manera especial y directa en la tarea fundamental que tiene encomendada el Estado: el aseguramiento de la paz (*Hobbes dixit*). Asimismo, los abusos del mercado mundial están conduciendo a una masiva concentración del

poder económico y, en consecuencia, a una gigantesca desigualdad que dificultan que los Estados particulares cumplan con su misión de garantizar el bienestar general de la sociedad. Ante esta situación se nos presenta el reto de cómo construir un orden global de derecho que permita abordar en clave democrática todos aquellos importantes asuntos que desbordan los límites de los actuales Estados nacionales.

Höffe afronta este desafío con sus propias herramientas conceptuales. Es conocido como autor de relevantes estudios sobre la filosofía práctica de Aristóteles y Kant. Sobre el pensamiento de estos dos clásicos -no siempre armonizables- ha ido construyendo una filosofía política que, sin carecer de rasgos propios, se muestra atenta a los desarrollos contemporáneos de la disciplina -no en vano Höffe es también uno de los introductores de la obra de Rawls en Alemania- y preocupada por los problemas prácticos de nuestro tiempo. En *Politische Gerechtigkeit* (Francfort, Suhrkamp, 1987), sin duda su libro fundamental hasta la fecha, se encuentra expuesta de modo sistemático su filosofía del Derecho y del Estado (dicho entre paréntesis, un valioso libro que incomprensiblemente aún no ha sido traducido al castellano). Con la nueva monografía el autor busca ahora extender de manera realista su teoría de la justicia política al ámbito más complejo de las relaciones internacionales; huye, por tanto, de planteamientos utópicos o futuristas y ofrece, por contra, una visión practicable de un orden global menos injusto. En la primera parte de este trabajo se desarrolla la idea de una «democracia cualificada», esto es, de un régimen político legitimado no tan sólo por un proceso electoral libre, sino por su sujeción a los derechos humanos y la división de poderes. La segunda parte está dedicada al modelo de una república mundial de carácter federal y subsidiario y la tercera, a sus tareas e instituciones. Höffe confronta aquí su pro-

puesta tanto con el proyecto de un Estado mundial que Kant propuso en famoso opúsculo sobre *La paz perpetua* como con las teorías políticas contemporáneas (con las diferentes variedades del realismo político, en especial, con el nuevo institucionalismo que en lugar de depositar la confianza en el Estado, lo hace en los actores no estatales), así como con las teorías de la democratización del Estado mundial. En la segunda parte se plantea la cuestión de si no es posible un orden mundial que no pase necesariamente por la fórmula del Estado; sin rechazar completamente dicho modelo, concluye sosteniendo que la sociedad mundial no podrá encontrar la paz sin articular una suerte de república mundial; una república federal cuya actividad no sustituya a los distintos Estados, pero que los complemente en todo aquello donde éstos no puedan llegar. Por tanto, la república mundial tan sólo ha de actuar de manera subsidiaria con respecto a las competencias primarias que les corresponde ejercer a cada uno de los Estados, que han de seguir existiendo para preservar el derecho a la diferencia de las distintas culturas.

Una serie de destacados filósofos, políticos y científicos sociales han hecho oír su voz para manifestarse públicamente sobre la posible compatibilidad del fenómeno de la globalización con los principios democráticos. Así, el presente libro de Höffe hay que situarlo junto a los importantes trabajos que en los últimos años han dedicado a este tema autores como John Grey, David Held, Ulrich Beck, Anthony Giddens, Jürgen Habermas o John Rawls. Aunque por supuesto ofrecen modulaciones teóricas y conceptuales nítidamente distinguibles, todos ellos apuestan por la vigencia de lo político ante la emergencia de la globalización. A autores como los citados se debe que toda esa pléyade de ensayistas globófilos que pululan en los más influyentes medios de comunicación

no hayan logrado inmunizar el concepto de globalización frente a la reflexión y la crítica. En este sentido, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung* representa una cerrada defensa de la filosofía y de su irrenunciable cometido como reflexión crítica del presente. El lector podrá encontrar en

él abundantes y variados argumentos, expuestos además con suma elegancia, para proseguir con la discusión politológica más importante de nuestro tiempo.

Juan Carlos Velasco Arroyo
Instituto de Filosofía, CSIC

GLOBALIZACIÓN Y DEMOCRACIA: AMENAZAS, RETOS Y OPORTUNIDADES

D. HELD, *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Paidós, Barcelona, 1997.

D. HELD, A. MCGREW, D. GOLDBLATT y J. PERRATON, *Global Transformations. Politics, Economics and Culture*, Polity, Cambridge, 1999.

S. ANDERSON, J. CAVANAGH, T. LEE y el INSTITUTE FOR POLICY STUDIES. Prefacio de B. Ehrenreich, *Field Guide to the Global Economy*, The New Press, Nueva York, 1999.

G. DE LA DEHESA, *Comprender la globalización*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

La globalización, esto es, el aumento de intensidad y rapidez de las conexiones entre sociedades a escala global se ha convertido en uno de los temas de nuestro tiempo. Casi cada debate que se precie tiene que tomar en consideración la dimensión global del problema objeto de atención. La democracia e, implícitamente, los derechos humanos no son ajenos a esta característica. Surge así una interesante polémica que rescata, para un mundo nuevo, temas en buena medida antiguos. Aquí me ocuparé únicamente de dos de estos problemas unidos por el rasgo común de afectar a nuestra comprensión de la democracia

liberal. En orden de antigüedad estarían, en primer lugar, la cuestión de la ciudadanía cosmopolita y, en segundo lugar, la relación entre democracia y economía globalizada. Los libros que quiero comentar se ocupan principalmente de ambos aspectos, aunque no sólo de ellos.

La globalización es un dato fundamental a la hora de abordar estos dos temas porque la percepción de vivir en un mismo mundo nunca fue tan intensa ni tan generalizada como en nuestro presente. Los problemas medioambientales como el efecto invernadero o los agujeros en la capa de ozono ponen de relieve problemas que afectan a todos los humanos más allá de las fronteras de los estados nacionales. Otro tanto podría decirse del desarrollo intercontinental y hasta galáctico de la tecnología militar; de las consecuencias globales de las migraciones y de los refugiados; de la exigencia de respeto universal de los derechos humanos por parte de una incipiente sociedad civil internacional y de la necesidad de instituciones transnacionales de justicia (atendida en la petición de un Tribunal Penal Internacional); de la revolución en las comunicaciones (el fenómeno *Internet*) y de la cultura. Pero también, de la volatilidad de los capitales, de deslealtad nacional de la inversión internacional y de la manera en que los

fenómenos de la “nueva economía” afectan la vida de los estados y los individuos. Veamos ambas cosas por partes, comenzando con el concepto de ciudadanía cosmopolita.

La idea estoica del ciudadano cosmopolita (s. IV a. C.) de la antigüedad constituía únicamente un ideal moral. “Únicamente” hace referencia a que no era una ciudadanía sustanciada en obligaciones y derechos de un individuo concreto con un estado (aquí sería *geogobierno*) definido. La ciudadanía cosmopolita era más bien una herramienta, un recurso retórico, dirigido a que los individuos afirmaran su individualidad frente a una comunidad propia, que se percibía opresora, en términos morales, por referencia a la comunidad más amplia de todos los hombres (*sic*). Este ciudadano cosmopolita es algo extraordinario, contradictorio y revolucionario dentro de su contexto. Señala la afirmación del individualismo. De hecho, como ideología, estaba dirigida contra el concepto hasta entonces imperante de ciudadanía. La ciudadanía antigua era exactamente lo contrario de la *ciudadanía cosmopolita*: no era universal sino que alcanzaba la *polis*, no abarcaba a la humanidad sino a unos pocos. La ciudadanía era local y exclusiva. El ciudadano virtuoso de la *polis* clásica no era aquel que obedecía el llamado de su conciencia en comunión con la humanidad, sino aquel que anteponía su dimensión pública, de ciudadano, a cualesquiera otras consideraciones. Los ciudadanos estaban definidos por una identidad pública, ligada a la de su comunidad, que entrañaba status pero también obligaciones y deberes bien definidos (la defensa militar de la ciudad era uno de los rasgos prominentes de esta ciudadanía y, probablemente, el fundamento más firme de los privilegios que entrañaba). La decadencia de las *polis* ante los imperios lleva parejo el declive de la ciudadanía concreta de las ciudades y la aparición de una

utopía universalista, racionalista, de una humanidad reconciliada en una única comunidad política. Esta imagen se ha reiterado en las utopías políticas posteriores a lo largo de la historia la humanidad (los estoicos son, en cierto modo, sus primeros portavoces). En suma, el ideal cosmopolita se forjó sobre las ruinas de la ciudadanía local.

Con el cristianismo, la lealtad de los ciudadanos virtuosos ya no se dirige a su comunidad, la comuna o ayuntamiento de hombres libres sino a otra comunión ya no de vecinos: la ciudad de dios, una suerte de comunidad de creyentes. Así, en parte, el ideal estoico de la ciudadanía recibe una especie de realización mientras que la ciudadanía terrena, limitada territorialmente, desaparece durante largo tiempo. Sólo con las ciudades repúblicas italianas del final de la Edad Media y del Renacimiento reaparece el ideal político de la ciudadanía (fugaz pero intensamente manifestado también por la revolución de las Comunidades de Castilla en 1519-21) pero ya radicalmente transformado. La ciudadanía adquiere un carácter proto-nacional y constitucional. Significa privilegio y exclusión, como en la antigua ciudadanía, pero también participación política popular y limitación del gobierno. La suerte efímera de las ciudades repúblicas del Renacimiento (con la notable excepción de Venecia) preludian el nacimiento del estado nación: la segunda revolución territorial de la ciudadanía. Con la aparición del estado moderno se plantan de nuevo las semillas que darán lugar a la ciudadanía. De los súbditos -comercio, guerra y burocracia mediante- surgirán de nuevo los ciudadanos. Y otra vez queda definida la ciudadanía en términos de obligaciones (militares e impositivas, entre otras) hacia la comunidad política. Sin embargo, aquello que a cambio reciben los ciudadanos no son privilegios sino derechos frente a la propia comunidad. La lógica de la igualdad

inherente a todo concepto de ciudadanía desencadenó la secuencia en la que se construye la ciudadanía liberal. En célebre síntesis de Marshall: s. XVIII, derechos civiles; s. XIX, derechos políticos; s. XX, derechos sociales. Esta secuencia describe el proceso de democratización del estado liberal inglés pero (con cautelas) puede explicar los rasgos de la construcción de la ciudadanía en Europa. La ciudadanía política arraiga de nuevo, aunque sustancialmente alterada, en el estado moderno y, a través de la democracia liberal, queda definida en términos de derechos. Este modelo otorga a la democracia una estabilidad y un crecimiento sin precedentes. Sin embargo, la globalización amenaza su futuro. El estado nación se basaba, en su organización del poder, en una delimitación precisa de los límites territoriales y poblacionales del estado. La Paz de Westfalia consagra, desde mediados del XVII, este modelo de organización del gobierno. La soberanía tenía una dimensión nacional (población y territorio definidos) y otra estatal (un solo poder soberano dentro de los límites internos del estado). La globalización ataca las bases territoriales del orden internacional de Westfalia y pone en peligro las bases del estado moderno sobre el que opera la democracia liberal. Este horizonte, el de la presunta crisis del estado amenazado por la globalización entronca con los dos problemas en los que quería centrarme y que pueden formularse de la siguiente manera: a) si el estado moderno está amenazado por la globalización, ¿lo está también la democracia?; b) si la globalización económica entraña la creación de poderosas corporaciones transnacionales, ¿significa esto que el estado ha perdido toda autonomía frente a la economía?

El libro de David Held *La democracia y el orden global* resume de una manera brillante la historia simultánea de la construcción del estado moderno y de la demo-

cracia. Para ello enumera y explica los distintos modelos de democracia que se han sucedido desde la Antigüedad a nuestros días; la formación del estado moderno y la consagración del orden internacional en Westfalia; la crisis inducida por la globalización de la política, del derecho, de la cultura y de la economía en el estado nación moderno. Ofrece, además, una reconstrucción de un modelo de democracia para el futuro (normativo), fundado en el principio de autonomía, y que responde a los retos planteados por los problemas contemporáneos de la democracia. Adelanta, por último, un boceto de democracia cosmopolita. Veamos que quiere decir esto último. El viejo ideal cosmopolita de los estoicos fue, de alguna manera, recuperado durante el siglo XVIII. Pensadores como J.J.Rousseau (1712- 1778) y I.Kant (1724- 1804) abogaron en su tiempo por una federación de repúblicas europeas, como fundamento de un orden cosmopolita cuyo fruto más evidente sería la paz perpetua. Repúblicas quiere decir aquí estados constituidos por hombres libres, orientados a la realización de un bien común armónico con el bien común de la humanidad. Esto último, ha de quedar claro, está muy lejos de defender un orden político unificado universal (indescriptible pesadilla totalitaria) y significa, más bien, la propuesta prudencial, de un orden internacional de cooperación civilizada entre estados. La democracia cosmopolita que defiende Held en este libro tiene precisamente estos rasgos. No se trata de una temible institución democrática unificada de geogobierno sino de la propuesta mucho más modesta de introducir mecanismos de responsabilidad política en las instituciones transnacionales. De esta forma el orden internacional, abandonado de siempre a un feroz estado de naturaleza, se dotaría, de alguna manera, del ordenamiento legal propio de una sociedad civilizada. Como el mismo Held señala, su

propuesta está muy alejada del cosmopolitismo estoico y mucho más cerca de las intuiciones más pragmáticas de los citados Rousseau y Kant. Un orden cosmopolita supondría, en este sentido, el desarrollo del conjunto de instituciones transnacionales o internacionales que habrían de permitir el funcionamiento de la democracia en los estados nación bajo las condiciones de un mundo globalizado. En suma, el cosmopolitismo matizado de Held no queda muy lejos, paradójicamente, del antic cosmopolitismo matizado de Danilo Zolo.

El libro de Held et al., *Global Transformations*, tiene un propósito ligeramente distinto al anterior aunque constituye un excelente complemento del mismo. No tiene la pretensión de elaborar un modelo normativo de democracia que se haga cargo de la globalización sino que busca presentar una propuesta mucho más descriptiva. Aquí encontramos un examen exhaustivo acerca de la globalización como fenómeno. Se examinan, en primer lugar, las distintas teorías que se han avanzado sobre la existencia misma y los rasgos de la globalización. A continuación se estudian, con profusión de datos (el valor del libro como fuente documental es difícilmente ponderable), la forma en la que la globalización está afectando a esferas esenciales de las sociedades contemporáneas: la política, la economía, la cultura, la comunicación, las poblaciones, el medioambiente, el ordenamiento jurídico, y la organización militar. El examen de todos estos ámbitos de globalización busca responder cuatro preguntas fundamentales: ¿qué es la globalización?; ¿es la globalización un fenómeno nuevo?; ¿señala la globalización el fin o la transformación del estado moderno?; ¿significa la globalización una limitación de la política democrática? La respuesta que ofrecen los autores, avalada por una masa ingente de información, es que la globalización no es únicamente una amenaza para la democracia (una versión que pare-

ce hegemónica en buena parte de la opinión pública española) sino que abre posibilidades extraordinarias a la democracia (básicamente, politización de la esfera internacional y creación de instituciones responsables en este ámbito). Esto es, del examen masivo de datos, se concluye que la globalización no significa la desaparición de las democracias en el nivel del estado nacional (¡malas noticias para los que celebran el fin del estado!) sino que, por el contrario, refuerza la democracia en un ámbito que está más allá de la democracia generada por el estado moderno: el de las relaciones internacionales o, mejor, transnacionales. Sin embargo, si estas nuevas instituciones demandadas por una sociedad civil global no se desarrollan, la globalización puede llegar a ser de forma permanente un mecanismo de institución de la injusticia y la desigualdad entre las poblaciones de la Tierra. En suma, del análisis cuantitativo de la globalización se concluye con un diagnóstico que, de alguna manera, refuerza la propuesta normativa del libro anterior.

Los dos libros restantes que quiero comentar se centran exclusivamente en la dimensión más prominente de la globalización: su dimensión económica. Así pues, ambos libros están dedicados a la nueva economía globalizada. Aquella, precisamente, que tan mala fama ha dado a la globalización en el mundo. *Field Guide to the Global Economy* es un panfleto en el mejor sentido de la palabra. Resume de forma sucinta y clara todos los elementos de la nueva economía caracterizada por la globalización. Explica con datos y dibujos qué es la globalización económica; cuáles son sus rasgos y sus autores; qué es lo nuevo de la globalización en tecnología, organización del trabajo, organización militar, inversiones extranjeras, capitales financieros, emigración y biotecnología. Además discute y refuta los diez mandamientos más repetidos por los defensores

de la globalización y pinta un somero bosquejo de quiénes son los defensores de esta. Sin embargo, lo más interesante de *Field Guide to the Global Economy* no es la pedagógica e informativa introducción que realiza de la globalización económica. Lo más interesante, bajo mi punto de vista, es que señala que la globalización no es un proceso inevitable ni incontrolable. Muy al contrario, la globalización abre posibilidades inéditas de control, por parte de los ciudadanos, de ámbitos hasta ahora resistentes al examen político. De hecho el libro finaliza como un catálogo de actividades orientadas a controlar la globalización y con un directorio de grupos aplicados a ello. Es más, el libro admite francamente que la globalización puede llevar a un mundo mejor y hasta más interesante y, por tanto, puede ayudar a extender las fronteras de la democracia.

Por su parte, el libro de Guillermo de la Dehesa, *Comprender la globalización*, es una introducción también amena y exhaustiva a la globalización económica, aunque aquí la perspectiva es abiertamente positiva hacia el fenómeno por sus efectos de conjunto sobre la economía mundial. El libro explora el significado de la globalización para el crecimiento económico, la distribución de la renta, el empleo, las empresas. Pero también aborda temas de alcance más amplio como las implicaciones de la globalización para el estado o la cultura. Aunque el enfoque es optimista, en general, respecto a los beneficios generales de la globalización, también hay una reflexión sobre los costes de la misma y una propuesta de mecanismos que los ali-

vien para garantizar la no existencia de perdedores netos.

En suma, de estos cuatro libros se desprende que las bases territoriales sobre las que descansaba la democracia liberal han sido sustancialmente alteradas por la globalización. Esto, sin embargo, no entraña ni la desaparición del estado nación (ni, por tanto, de la democracia liberal) ni la consagración de un orden cosmopolita (la *cosmópolis* estoica). La globalización significa una amenaza para los estados modernos en la medida en que limita su soberanía, en especial su capacidad para dirigir las economías nacionales. Y esto entraña necesariamente una reorganización de las funciones del estado. Pero también abre oportunidades a la democracia en la medida en que permite economías más prósperas. Además, la globalización significa un reto y una oportunidad importante para la democracia: como señalan en general estos libros, la globalización hace posible la politización de temas que quedaban más allá de las democracias nacionales y, por tanto, permite la extensión de la lógica de la democracia a las relaciones entre estados. La globalización crea intereses globales, que desbordan las fronteras nacionales, y que, si no garantizan la paz perpetua, sí consagran una sociedad civil global vigilante del territorio hasta ahora inhóspito del orden internacional. Así pues, la globalización transforma el estado y ofrece retos y oportunidades a la democracia.

Ángel Rivero
Universidad Autónoma de Madrid

LOS DERECHOS HUMANOS EN SU HISTORIA

GREGORIO PECES-BARBA y EUSEBIO FERNÁNDEZ (eds.), *Historia de los Derechos Fundamentales*. Tomo I: Tránsito a la Modernidad (Siglos XVI y XVII), Madrid, Dykinson, 1998.

La editorial Dykinson y el Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de las Casas" de la Universidad Carlos III de Madrid presentan un volumen colectivo (a ser continuado, esperamos, en breve) cuyo contenido se ajusta al título indicado. Dada la extensión y amplitud del proyecto no podemos aquí sino dar una noticia somera de sus características principales. Se trata, en efecto, de un proyecto comprensivo, desarrollado en el seno de un equipo de investigación que desarrolla una perspectiva metodológica común y cuyo enfoque general intenta analizar el proceso histórico de formulación, especificación y articulación de los derechos humanos. Dicha luz sobre la dimensión histórica, como dejan claro los directores del proyecto en la Introducción, es necesaria, primero, porque la comprensión plena de los derechos reclama tanto la perspectiva histórica como la analítica, siendo ésta última incapaz "de abordar la totalidad de los perfiles o facetas del fenómeno" y, en segundo lugar, porque el concepto mismo de derechos humanos es un concepto histórico, nacido de la modernidad misma. De esta forma, el programa intenta suministrar una luz diacrónica o temporal del carácter de los derechos; pero, al mismo tiempo, se apunta también a sostener una tesis estructural, por así decirlo, respecto a su articulación normativa. Aunque el libro que comentamos no sea el lugar para tal reflexión sistemática, se nos indica que el fundamento de los derechos es ético pero

que su eficacia se expresa en el despliegue de su dimensión jurídica y positiva. La primera tesis diacrónica - que es el objeto del trabajo comentado - inserta los procesos de formulación, de generalización, de especificación y de universalización de los derechos en la constitución de la modernidad. Por medio de lo segundo se formula una tesis que se refiere también al carácter normativo de dichos derechos. Con independencia de las discusiones que pudiera suscitar la segunda aproximación, el resultado conjunto de ambas propuestas marca el carácter específicamente moderno de los derechos humanos. Y ese es, precisamente, el objetivo marcado; no hablamos de modernidad en el obvio sentido de que los derechos aparezcan en este periodo cronológico que denominamos modernidad, y que se abriría con lo que desde otras temporalizaciones históricas denominamos renacimiento, sino en el más interesante, desde un punto de vista teórico, de que los derechos constituyen un centro normativo de toda la constelación de prácticas, conceptos y discursos que, cabría decir, demarcan epistémica, práctica y jurídicamente nuestra época de otras anteriores. En efecto, con independencia de la forma en que expresemos el carácter del fundamento (vale decir, de la justificación) de los derechos - ya sea en las formas fuertes heredadas del iusnaturalismo o el positivismo, en las del iusracionalismo comunicativo, o en las diversas formas de los deflacionismos contemporáneos - nunca podremos saltar por encima de la actualidad teórica y práctica marcada por los derechos. Es más podríamos arriesgar la sugerencia que la modernidad misma se constituye, precisamente, sobre el eje normativo de la elaboración de los derechos. No es implausible pensar que las filosofías

morales, jurídicas y políticas de los últimos quinientos años suministran el entramado categorial que hace posible esa elaboración, ni que son las formas de diferenciación de la racionalidad (en sus esferas y en sus procesos) los que reclaman un centro normativo para articular una acción humana que, sin él, quedaría yerta, ni que el conjunto de procesos históricos y políticos de estos siglos - desde la constitución de las naciones-estados a su peculiar e inestable situación presente de soberanía compartida- encuentran en las diversas proclamaciones de los derechos los nodulos de su expresión normativa. Pero afirmar tal cosa - como estimo puede hacerse y quizá deba hacerse apoyándose en los materiales del libro que comentamos- es adoptar una peculiar postura: implica narrar la génesis de lo acontecido desde un específico interés normativo.

En efecto, la aproximación histórica a la génesis moderna de los derechos no puede ser neutral. Si todo trabajo histórico reclama la definición del punto de vista del relator trazar la historia de *nuestras actuales* estructuras normativas lo hace de manera más clara. No podemos, entonces, segregar el relato de los procesos que han conducido hasta ellas de la cuestión de su validez, no podemos adoptar simplemente una mirada historicista. Es imposible tal perspectiva porque, de entrada, se requiere un trabajo de selección. En los últimos cinco siglos se acumulan diversidad de teorías, variedad de instituciones y de procesos sociales cuya urdimbre no tiene por qué constituir un relato de inmarcesible avance en la materialización de valores y de consolidación de nuestras intuiciones normativas. Más bien, y por el contrario, todos esos procesos tienen tantas luces como sombras; el mismo siglo XX es, tal vez, el ejemplo más claro de ello. En él se acumulan desastrosas experiencias (muchas de ellas en la primera mitad del siglo, justo antes y al hilo del quicio de la emble-

mática fecha de 1949) que determinaron y modularon los trabajos que llevaron a la Declaración Universal -por ejemplo, evitando las referencias a su antes explícito fundamento religioso- pero también se agolpan en el siglo que concluye ingentes esfuerzos para articular aquellas intuiciones normativas y hacerlas efectivas. El relato, si tiene como no puede no tener en este caso intención normativa, seleccionará de todos los procesos y teorías que se acumulan en el pasado aquellos que permitan comprender qué es lo que sostenemos y por qué lo hacemos. También, pues, en este caso, nuestra tradición se ha hecho reflexiva; también en este caso es nuestra mirada normativa la que interroga al pasado y la que, para comprender el presente, lo narra con pretensión ética.

No sólo la mirada presente selecciona. También tiene que percibir que sería ingenuo concebir que ese relato se refiere a las acciones de un único sujeto (la humanidad, por ejemplo) y de sus hazañas o desventuras. La historia de nuestras moralidades y de las maneras en las que las vamos articulando y definiendo, en las que las vamos especificando, en las que las vamos institucionalizando, es una historia de agentes individuales y sociales que está atravesada de conflictos. El capítulo dedicado a la filosofía de la tolerancia, a cargo de Gregorio Peces-Barba y Luis Prieto, así como sus complementos (el capítulo IX dedicado al Edicto de Nantes a cargo del primero de los citados), son un ejemplo de lo que decimos: la experiencia europea de los siglos XVI y XVII lo es del conflicto y del enfrentamiento. Nuestras estructuras normativas (nuestra ética y el sistema de garantías jurídicas y políticas que se deriva de ella y que la hace posible) nacen del conflicto y de la oposición. Pero ¿conflicto de qué? Se sugiere en la Introducción del volumen que, entre otras formas, es un conflicto de ideologías. Ninguna intuición o propuesta normativa camina sin funda-

mentos, es decir, sin apoyarse en otras concepciones y creencias sobre el orden social y sobre el lugar del individuo en él. Las diversas conformaciones de maneras de pensar la religión, la moral y lo público se nos han presentado en modelos de pensamiento y de acción a los que los autores se refieren con el término ideología que acabamos de recordar. Si no es un sujeto abstracto o único quien define las intuiciones normativas, lo serán los sujetos que, individual o colectivamente, y en maneras muy diversas de agruparse y de conformar su acción conjunta, van expresando y tomando partido por formulaciones diversas o por propuestas y prácticas diferentes. No siempre la confrontación entre concepciones diversas de cómo entender el núcleo normativo que nombran los derechos se resuelve en el acuerdo racional; esa confrontación es conflictiva en terreno de las prácticas y del poder. Y, consiguientemente, la historia de esas confrontaciones teóricas y prácticas se convierte en un lugar profundamente relevante para poder perfilar cuáles y cómo son nuestros principios, nuestras normas y las formas institucionales que vayan adoptando.

Tal proyecto requeriría una amplitud que desborda, incluso, las más de ochocientas páginas que componen el volumen que comentamos. La colaboración de las ciencias sociales -y en concreto de la historia en todas sus variantes- se hace imprescindible; sabemos por muchos indicios y elaboraciones de este siglo y del pasado que la indagación normativa se ha de unir al hilo fino de esos relatos históricos y sociales. En el proyecto que comentamos pueden encontrarse esas referencias, sobre todo en su primera parte (dedicado a los rasgos generales de la evolución moderna de los derechos y que abarca cuatro estudios sobre el tránsito a la modernidad, sobre la filosofía de la tolerancia en los primeros tramos de la misma, sobre la elaboración de los límites y formas

del poder político y sobre la humanización del derecho penal y procesal en los siglos XVI y XVII) y en su tercera parte, dedicada más en concreto -con otros cuatro estudios sobre el Edicto de Nantes, el Derecho de Indias, la revolución inglesa y los derechos humanos en las colonias norteamericanas- a la forma de positivación de los derechos. Si la primera parte da interpretaciones de carácter más histórico y general, la tercera es altamente iluminadora de los mencionados procesos de hilo fino a los que hemos aludido porque, en concreto, las maneras en las que se definen y especifican los derechos en las diversas circunstancias analizadas permiten percibir las formas en las que se conforma el núcleo normativo de la modernidad: lo hacen, específicamente, dando respuestas históricas a problemas circunstancialmente determinados que pretenden a la vez presentarse con la fuerza categórica y universal que hace también legítimo lo que es positivamente legal.

Pero si se trata de una reconstrucción de nuestras intuiciones normativas -y hecha con ella misma con interés normativo- no podrían bastar los necesarios análisis a los que nos hemos referido. Se requiere, también, presentar las teorías que, en ese momento histórico moderno, van suministrando las categorías con las que se pensaron y en las que se expresaron las intuiciones normativas que hemos venido a definir como derechos humanos. Los también cuatro capítulos que componen la segunda parte -entre las dos referidas en el párrafo anterior- titulada "La filosofía de los Derechos Humanos"- abordan sendas reflexiones sobre los clásicos iusnaturalistas españoles, a cargo del Prof. Antonio Pérez Luño, y sobre el iusnaturalismo racionalistas hasta finales del XVII, a cargo del Prof. Eusebio Fernández, y otras dos sobre la filosofía política de Locke -del Prof. Solar Cayón- y sobre la libertad de conciencia y de expresión

en Spinoza a cargo del Prof. Javier Ansuátegui. El lector más directamente interesado sobre la historia de la teoría (y no sólo sobre la historia de los procesos sociales en los que ésta se inscribe) encontrará en esta segunda parte exposiciones sistemáticas que presentan las diversas variantes evolutivas de la reflexión sobre los derechos que remiten a los contextos teóricos - a las "filosofías"- en los que son pensados. Un hilo común muestra la evolución del iusnaturalismo en su camino hacia el iusracionalismo de la modernidad cumplida del siglo XVIII y de la Ilustración. Tal vez sea interesante subrayar que estas presentaciones recuperan, de distintas maneras, el mismo interés por el presente que hace posible la investigación histórica: si el pasado nos habla en la medida en que es interrogado, la historia de la teoría nos hablará al cuestionarla sobre los mismos rasgos teóricos que el presente halla relevantes en su génesis. El acento que, por ejemplo, se pone en el entramado categorial de *ius communicationis* en los trabajos de Pérez Luño y Fernández García es, en este sentido, muy significativo desde las reflexiones contemporáneas - que tendemos a pensar sólo herederas de las teo-

rizaciones románticas y postrománticas que conformaron el giro lingüístico- sobre las estructuras dialógicas de la racionalidad humana.

Si la historia se escribe desde el presente y, en concreto, la historia de nuestras estructuras normativas desde la búsqueda que siempre comportan no sólo por la génesis de las mismas sino también por su validez, el conjunto sistemático de trabajos que componen el volumen colectivo que comentamos se convierte en un instrumento no sólo valioso sino imprescindible para quienes, en otros ámbitos no iusfilosóficos, nos preocupamos, precisamente, por la reconstrucción de dicha validez. Es un nuevo ejemplo de lo inútiles -sino dañinas- que son las parcelaciones académicas del trabajo intelectual pues, como entre otras cosas indican las teorías y los procesos de los que el libro trata y a los que hemos aludido, no puede trocarse intelectualmente aquello -lo normativo mismo- desde lo que se piensa la acción humana.

Carlos Thiebaut

Universidad Carlos III de Madrid

VALORES Y DERECHOS HUMANOS EN EL SIGLO XXI

GRACIANO GONZÁLEZ ARNAIZ (coord.)
Derechos humanos. La condición humana en la sociedad tecnológica, Madrid, Tecnos, 1999. 212 pp.

Con motivo del quincuagésimo aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, Graciano González quiso reunir en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid a un pequeño grupo de profesores, investigado-

res, alumnos y representantes de organizaciones no gubernamentales para honrar la fecha recordando la necesidad de una reflexión filosófica y ética sobre los derechos humanos. Este libro recoge las ponencias principales de un simposio que pretendió y logró apartarse de las conmemoraciones más convencionales y mayestáticas, consagradas a la glosa jurídica, política e histórica de la Declaración. Se centró en una idea y en un reto: la idea de que los derechos humanos son cifra y garantía

de protección de la dignidad humana, entendida como valor; y el reto que plantea el nuevo espacio (cibernético) de interacción y comunicación humana -un espacio que ha transformado decisiva y radicalmente el mundo de la vida de una creciente proporción de personas y afecta de un modo u otro a todos. Ante este nuevo espacio los convenios, tratados, declaraciones, tribunales, principios de derecho internacional y políticas estatales inspiradas en la histórica Declaración de la resolución 217 (III) de la ONU, tienen que ser revisados o, cuando menos, reinterpretados.

El doble objetivo del simposio se refleja en la división del libro en dos partes. La primera se titula "La condición humana", y recoge las conferencias de Eugenio Trías, Adela Cortina, Nicolás M. Sosa y el propio Graciano González. La segunda parte, "Sociedad tecnológica y derechos humanos", incluye las contribuciones de Manuel Maceiras, Emilio García, Javier Bustamante y Pilar Llácer.

Aunque el hilo conductor del libro es lo bastante robusto y definido como para que la compilación posea unidad suficiente, la variedad de autores y enfoques permite prever que cada capítulo de la obra tendrá mayor o menor interés según sea la filiación del lector. Para el lector no especializado -a quien va dirigida sin duda esta compilación, publicada en la colección "Ventana abierta"- el libro ofrece valiosa información, ya que incluye una revisión histórica del origen y desarrollo de los derechos humanos ("Derechos humanos y calidad de vida", de E. García), su fundamentación filosófico-política ("Derechos humanos y discurso político", de A. Cortina), diversas perspectivas sobre su discutida base metafísica y axiológica (E. Trías, G. González) y el planteamiento de los desafíos actuales más agudos: el desarrollo de los llamados "derechos de cuarta generación" (N. M. Sosa) y la aplicación de los derechos al ciberespacio y

su consiguiente especialización o transformación (M. Maceiras, J. Bustamante y P. Llácer). De este modo, la obra puede leerse como una introducción no-jurídica a la realidad y previsible futuro de los derechos humanos.

Creo, sin embargo, que esta nota será más provechosa si en vez de leer el libro como una introducción dirigida a un público general, trato de comentarlo desde el punto de vista de cada interés específico. Con esa intención me refiero a lo que creo yo que puede aportar esta obra al jurista, al politólogo, al filósofo y al moralista.

Para el jurista, un libro como el que presento tiene el interés principal de hacer explícitos los (discutidos) entresijos filosófico-antropológicos que fundamentan los valores presentes en la Declaración. En otro libro conmemorativo recién publicado, recuerda Carrillo Salcedo (*Dignidad frente a barbarie*, Madrid, 1999) los cinco valores que, según J. Maritain, presidieron el texto del 48: la dignidad de la persona, la libertad, la igualdad y no-discriminación, la solidaridad y justicia social y finalmente la paz. Es sabido que tales valores proceden de la tradición europea-occidental de los últimos siglos y, al menos algunos de ellos, son relativamente ajenos a otras tradiciones. Lo que quizá resulta más opaco para el jurista es hasta qué punto están sujetos a discusión y necesitados de defensa dentro de su misma tradición. Sobre todo por lo que se refiere a la dignidad humana. Si bien los juristas están familiarizados con las discusiones sobre la justicia o la igualdad, suelen suponer (y no discutir) la dignidad humana. A la vista de eso, no es redundante o inútil justificar una vez más, si ello es posible, por qué es la dignidad de la persona un valor occidental que merece ser un principio universal orientador de la práctica, al sustentar unos derechos considerados universalmente válidos. Desde luego que los breves capítulos de este libro no pueden sino refe-

rirse o apuntar a esa justificación, y señalar el camino para su cumplimiento. Mas el conjunto informa al menos sobre el carácter permanentemente cuestionado de los valores humanistas a la vez que sobre su necesaria pretensión de universalidad.

Así, Trías se refiere a la fragilidad de la condición humana, que sin embargo ha de soportar la edificación de una ética personal y colectiva universalizable; y lo hace interpretando el imperativo categórico en los términos que le parecen ajustados a nuestra condición de límite entre física y metafísica, entre naturaleza y mundo. Comprendernos adecuadamente, como "habitantes de la frontera", tiene implicaciones prácticas, según Trías. Tan peculiar morada ("entre el cerco físico y la tentación metafísica") determina la buena vida posible y debería, por tanto, determinar nuestra acción encaminada a realizarla. Si el razonamiento de Trías es plausible (si nuestra condición se puede describir y entender como él lo hace) entonces los derechos humanos han de interpretarse como una parte, siempre cambiante, fluida e histórica, de la definición de la única forma de vida buena que nos cabe esperar. Cortina por su parte localiza el fundamento de los derechos no tanto en la esencia metafísica de este ser fronterizo, como en el hecho de la comunicación, en nuestra naturaleza esencialmente social. Enlaza así con el contractualismo republicano - tal vez con Rousseau. Desde esta óptica, el respeto a los derechos iguales de cada persona en cuanto interlocutor válido es la condición de legitimidad de la forma moderna de comunidad política, y la llave para la edificación de una república mundial, la cual no debe asentarse en valores locales sino en aquello que tenga de universal la razón humana en cuanto razón práctica. González Arnaiz habla sin embargo de la dignidad humana más allá (más acá habría que decir) de todo consenso y de toda comunidad política. La mera capacidad de

razonar, previa a cualquier pacto o transacción política, depende de haber transitado un camino cuyo peaje es reconocer al otro. La constitución misma del yo requiere haber sido capaz de "ponerse en el lugar del otro". Y la reconstrucción de ese proceso constituyente del yo enseña que el otro no puede ser una víctima, que su dignidad vale tanto como la propia. Por último, bien lejos de estas fundamentaciones que podemos con justicia llamar "antropocéntricas", Sosa sugiere la necesidad de dar un enfoque radicalmente nuevo a los derechos humanos: habla de "necesidades básicas que vinculan a todos los seres vivos", de un "cambio de rumbo" y del "valor medioambiental" como valor moral ascendente (un valor que no se encuentra, salta a la vista, entre los cinco citados antes como inspiradores de la Declaración). No es fácil articular los derechos ya reconocidos - no en vano llamados "humanos", y ciertamente ceñidos a nuestra especie - a partir de una concepción moral tan radicalmente anti-anthropocéntrica; es evidente, sin embargo, que buena parte de los derechos (llamados "de cuarta generación") que se reclaman actualmente tienen un soporte más adecuado en éticas que extienden el valor moral más allá de nuestra especie.

El jurista o el politólogo tienen en estos textos referencias someras y generales, pero netamente distinguibles, a los giros hermeneútico y lingüístico, la ética dialógica, el personalismo, o la ética ecológica profunda. Esas referencias constituyen los discursos que enmarcan la discusión sobre los valores que sirvieron de base a la Declaración; discursos en los que los técnicos del derecho rara vez se adentran. Quizá la división del trabajo intelectual es saludable, pero de nada sirve si impide buscar la solución de ciertos problemas en la colaboración de distintos especialistas. Los problemas actuales planteados a los derechos humanos no tienen una solución

meramente técnica (jurídica o política), sino que requieren el concurso de una discusión filosófica sobre su naturaleza y su comprensión futura. Los derechos codificados en la Declaración afrontan una serie de retos: compatibilizar su sesgo cultural con su proclamado universalismo; implementar mecanismos jurídicos que los hagan eficaces; incluir las nuevas generaciones de derechos; adaptar la Declaración a las nuevas circunstancias internacionales (fin del colonialismo, permeabilidad de las fronteras, globalización, crisis de la soberanía, etc.). Estos problemas se resisten a las soluciones meramente "técnicas" porque son hijos del tal vez inevitable error original de no edificar la Declaración sobre un acuerdo, o al menos un compromiso firme, de carácter verdaderamente universal, sino sobre transacciones coyunturales poco más que literarias, basadas en la generalización de textos e ideas euro-americanas. Hoy es más necesario que nunca aclarar qué valores podría aceptar como supremos toda la humanidad, y en qué medida son los mismos que se aceptaron en 1948. En esta primera parte del libro quedan esbozados (y ciertamente necesitados de ulterior desarrollo) los materiales para tal aclaración.

La segunda parte del libro llama la atención sobre el impacto de la tecnociencia en la sociedad contemporánea. En particular, tras una somera contextualización en que Maceiras comenta el carácter específico de la tecnociencia (frente a la ciencia y la técnica tradicionales) y las demandas con que el mismo grava a los legisladores y políticos, Bustamante y Llácer presentan el problema que ha planteado a los derechos humanos el crecimiento de Internet.

La red es un espacio insospechado que, aunque tiene una poderosa capacidad para fomentar la libertad, la igualdad y la libre expresión y comunicación de las ideas, facilita de hecho el fraude y la violación impune de los derechos de las personas (in-

timidad, secreto de las comunicaciones, dignidad, derechos de propiedad intelectual, etc.). La red ha dado lugar a una sociedad (la cibernética) pretendidamente auto-regulada, pero desregulada de hecho por el momento, ya que escapa a los controles que pueden imponer las autoridades tradicionales, limitadas por el principio de territorialidad, la soberanía de los Estados, y la inexistencia de una jurisdicción penal internacional. A ello se une un cierto romanticismo que ve en la red un inusitado santuario de la libertad individual, precisamente en un momento histórico en que los Estados habían adquirido la mayor capacidad de control de la historia. Internet es un lugar al que los decretos y las policías estatales no llegan y donde las reglas se van constituyendo en el mismo proceso de comunicación e interacción multidireccional entre personas concretas.

Todo esto hace que sea difícil la persecución de ciertos atentados contra los derechos cometidos a través de la red, o empleándola como medio. Internet es un territorio de frontera: lleno de promesas para colonos y visionarios utópicos, pero también arriesgado e imprevisible, campo libre para forajidos y embaucadores, al margen del sistema de justicia. Este territorio está poniendo a prueba la capacidad de adaptación de los mecanismos de detección y castigo de las violaciones de los derechos humanos; y manifestando a la vez el afán controlador de los Estados, que temen una merma adicional de su ya mermada soberanía a manos de los internautas.

Por otro lado la red pone a prueba la capacidad evolutiva de nuestras mismas concepciones normativas, porque es ocasión para la creación de nuevos derechos (o al menos nuevas demandas) directamente relacionados con el mundo virtual que configura. Pilar Llácer pone algunos ejemplos: en primer lugar, la red exige una re-conceptualización del "sujeto de los derechos humanos". El sujeto de los dere-

chos humanos es, sin ninguna duda, cada ser humano de carne y hueso. Sin embargo, la red abre un mundo de interacción en que "el otro" ya no es de carne y hueso; es electrónico. Y es difícil considerar sujeto de derechos a alguien que no de ha visto ni se verá. Paradójicamente el "yo electrónico" facilita la no-discriminación, ya que es un sujeto sin color, raza o sexo; pero también el abuso, porque es difícil considerar sujeto de derechos a una serie de datos sin rostro. En segundo lugar, se plantea la demanda de una red "limpia", es decir, una red que no contenga información inmoral, ilegal o atentatoria contra la dignidad de las personas. Esta demanda surge porque la red introduce en el hogar, potencialmente, todo su contenido. La prudencia en el uso no garantiza estar a salvo de contenidos que uno puede considerar indeseables para sí mismo o para los menores bajo su tutela. En ocasiones se hace inevitable contemplar (y por tanto hacerse de alguna manera cómplice, pues la visita a una web crea valor, se considera consumo de su contenido y fomenta otras similares) conductas inmorales o ilegales. Ahora bien, la posibilidad de "filtrar" la información procedente de la red plantea a su vez otras cuestiones: ¿qué sistema de filtro emplear?, ¿cómo discriminar entre páginas de contenidos similares que pueden llevar la misma etiqueta o contener las mismas palabras clave (por ejemplo entre una curso de sexología y una página de pornografía)?, ¿es lícito recuperar la idea de la censura previa, contraria a la Declaración del 48?, ¿puede fiarse la censura a un programa instalado en cada ordenador personal o hay que confiar en comisiones de expertos?, ¿con qué criterio censurar un medio que es global?, ¿quién y cómo controla a los censores? En tercer lugar, el usuario de la red está expuesto a violaciones específicas relativamente sencillas de realizar y difíciles de perseguir: envíos masivos de correo electrónico que

lleguen a bloquear sus cuentas, restricciones de acceso, incapacidad de elegir entre proveedores cuando se establecen monopolios, precios excesivos por los servicios, exclusiones injustificadas que afectan a las perspectivas de desarrollo personal (por ejemplo, hoy en día los niños que no reciben educación en las nuevas tecnologías tendrán seriamente limitadas sus oportunidades en el futuro), exposición de sus datos personales o su correspondencia (los expertos saben que virtualmente todas las comunicaciones realizadas a través de la red pueden ser interceptadas y descifradas), etc.

Estos y otros problemas han inducido una creciente autonomía normativa por parte de los agentes de la red (empresas, proveedores, usuarios, etc.). No sería inexacto decir que la red escapa, en buena medida, a la regulación legal y que en su lugar se van estableciendo normas morales que configurarán una nueva categoría de derechos. J. Bustamante resume algunos de estos derechos tal como han sido concretados en la "Declaración de los derechos humanos en el ciberespacio" propuesta por Robert B. Gelman en 1997 (p. 172). Esta declaración es un importante esfuerzo por "moralizar" el ciberespacio, y a la vez una piedra de toque que debe impulsar la reinterpretación de los derechos consagrados en 1948.

La red pone en evidencia el destino de la Declaración: mientras los derechos que proclama están todavía muy lejos de ser realizados o efectivamente tutelados, la historia y la sociedad plantean demandas que los superan. Esto nunca estuvo más claro que en este momento y en relación con las nuevas tecnologías. Tampoco estuvo nunca más claro que ahora hasta qué punto es la experiencia misma de los seres humanos, sus relaciones, sus ambiciones, sus posibilidades técnicas, las que marcan la agenda, el ritmo y el contenido de la normatividad que necesariamente rige

nuestra vida práctica. Los capítulos finales del libro ponen en evidencia ante el filósofo y el moralista que la realidad exige respuestas urgentes, y que la ética se construye en esa misma realidad, de la que el pensamiento es sólo una parte. La reflexión sobre los derechos no puede eludir el desarrollo mismo de los derechos tal como se da (en forma de demandas,

de comportamientos, de convicciones morales, etc.). Así, la parte final del libro nos devuelve al comienzo, y nos invita a reiniciar la reflexión fundamental con que comienza. Esta es sin duda la mejor lección que, casi sin proponérselo, ofrece la obra.

Pedro Francés

Universidad Complutense de Madrid

LA FILOSOFÍA DEL DERECHO HOY

ELÍAS DÍAZ, *Curso de Filosofía del Derecho*, Madrid, Barcelona, Marcial Pons, 1998.

El autor del presente comentario - jurista puertorriqueño- cursó estudios de postgrado en Derecho en la Universidad Autónoma de Madrid con el profesor Elías Díaz. La aparición de este último libro suyo motiva las siguientes reflexiones desde la perspectiva jurídica de aquel país como telón de fondo.

Gracias a un entorno social donde lo práctico (concebido muchas veces como circunscrito a lo utilitario/inmediato) es tenido como único valor indiscutible, cuesta mucho en ocasiones trascender esa dimensión de lo presente/aparente y abordar otras perspectivas que sin duda de entrada (o casi) serán tachadas de improproductivas. En un hábitat donde impera como supremo fetiche la tecnocracia, ésta (la improproductividad) entendida, claro, como no rentabilidad es la máxima expresión derogatoria posible.

No es de extrañar entonces, que la Academia, criatura de su medioambiente (reproductora de sus formas de existencia, como diría Elías Díaz, se decía no hace mucho) aprehenda con suspicacia, hasta con desdén, a la Filosofía del Derecho:

dimensión del Derecho que desborda el enfoque de éste limitado sólo a su validez y vigencia (o sea conceptos estos cónsonos a lo utilitario/inmediato). ¡Y es que como tantas cosas aventadas por estos aires de neocapitalismo/postmodernidad, la Filosofía del Derecho (piedra de toque imprescindible para abarcar el Derecho como totalidad, como veremos) parece haber sido tachada incluso de "camp"! Da testimonio el autor (catedrático en la Universidad Autónoma de Madrid) como, en los nuevos planes de estudio, el curso de Filosofía del Derecho ha sido acortado a un sólo cuatrimestre. En esta decisión ve Elías Díaz, el eco y reciclaje de viejas y rancias actitudes revestidas ahora con el ropaje del neocapitalismo. En las páginas de su libro se percibe en efecto muy claramente su descontento/contrariedad por esta situación.

Tal vez por esto su *Curso de Filosofía del Derecho*, más que unos apuntes de clase, como insiste en calificarlos en la Introducción, constituye un auténtico alegato (muy convincente, habría que decir) en favor de la disciplina académica que por tantos años ha dictado en la Universidad española: defensa que va perfilándose una obligación recurrente al toparnos con una suerte de eterno retorno de visiones, talan-

tes, actitudes adversas al curso. Elías Díaz - también se percibe de la lectura del libro - se siente precisado a ser lo más claro y persuasivo posible (casi como si en ello le fuera la vida, su vida que ha sido en efecto la Filosofía del Derecho); ese sentimiento se palpa mucho en sus páginas, y es otra razón para desmerecer su calificativo de apuntes. El autor, combatiente viejo y avezado en estas lides expone en apretada síntesis las lecciones magistrales expuestas en sus trabajos más representativos: *Estado de Derecho y sociedad democrática* (1966), *Sociología y Filosofía del Derecho* (1971), *Legalidad-legitimidad en el socialismo democrático* (1978) y *De la maldad estatal y la soberanía popular* (1984) bruñidas éstas para atemperarlas a las circunstancias propias de estos nuevos tiempos/nuevos retos. Con todo, la ocasión la acoge el autor propicia para reafirmar sus tesis: subrayar su distanciamiento tanto del iusnaturalismo conservador, como del positivismo extremo o duro (para distinguirlo del positivismo moderado o corregido). La nota preeminente del iusnaturalismo conservador sería la confusión del Derecho y la Justicia como presupuestos indivisibles donde sólo sería Derecho el que se dice Derecho justo; en tanto la nota preeminente del positivismo extremo o duro sería "la reducción de la justicia, de la justificación y de la legitimidad, a validez: una norma se considera o tenderá a considerarse justa, se tomará como más o menos del todo justificada por el mero hecho de ser válida, por el mero hecho de ser Derecho Positivo"¹.

Ambas concepciones del Derecho resultan en extremo limitadas e insuficientes para abarcar y aprehender el Derecho como totalidad. De ahí que el autor acuda una vez más a su conocida exposición, que no concepción, tridimensional del Derecho: (1) *La Ciencia del Derecho*, la cual aborda el fenómeno desde una perspectiva estrictamente normativa circunscribiendo-

se al Derecho válido y vigente. (2) *La Sociología del Derecho*, acomete el Derecho como hecho social, y le compete el problema de su eficacia. (3) A la *Filosofía del Derecho* corresponderá la función eminentemente crítica de determinar si un Derecho aparte de ser válido o eficaz, es o no a la vez Derecho justo o injusto, legítimo o ilegítimo. Para lograr una concepción totalizadora del Derecho no será posible ya prescindir o ignorar ninguna de estas dimensiones: al mismo tiempo es menester ser consciente de su interacción².

Advertida ya la función encomendada a la Filosofía del Derecho (crítica, valorativa y totalizadora), "dirimir" lo referente a la justicia o injusticia, a la legitimidad o ilegitimidad del Derecho, no es de extrañar ciertamente su poca receptividad en ciertos niveles (que a menudo suelen coincidir con los poderes establecidos en diversos ámbitos): "El Derecho, sus leyes, sus fuerzas, [no hay que olvidar] se refieren siempre a condiciones sociales objetivas, a unos u otros intereses concretos; no considerar críticamente esas condiciones, esos intereses, no introducir la dimensión valorativa, de legitimidad y justificación significa aceptar sin más como fija e irremediable, implícitamente como del todo justa, esa empírica determinación social"³.

Llegados a este punto, el de la legitimidad, forzoso es señalar desde nuestra singular situación política colonial puertorriqueña (de "déficit de democracia" para los más tímidos) su inescapable pertinencia y relevancia. Como bien ha señalado el propio Elías Díaz en otro lugar: "Al hablar del Derecho y del Estado es inevitable, o casi, que más pronto o más tarde se termine por plantear la cuestión de la legitimidad, tanto en términos genéricos como, sobre todo, en los más específicos de la legitimidad referida a un Derecho y a un Estado concreto y determinado. Es totalmente lógico y comprensible que ocurra así: el Derecho en cuanto legalidad,

expresión de un poder político (y, detrás, de unas ciertas relaciones economicosociales) que institucionaliza la posibilidad de utilizar la coacción, incluso física, siempre pretende presentarse a sí mismo, y a esa coacción, como legítimo, es decir -en mayor o menor grado- como algo necesario y justo. Necesita, pues, justificar aquélla y justificarse él mismo”⁴.

Sin embargo, por alguna razón que escapa siempre a nuestra comprensión, lo cierto es que nuestro Derecho (concretamente el Derecho político y constitucional) nunca comienza por donde, pienso, debería comenzar⁵. En nuestro caso, esa dimensión crítica, valorizadora y totalizadora - que hemos visto atañe a la Filosofía del Derecho- sencillamente brilla por su ausencia. (Sospechamos nosotros que tamaña omisión debe atribuirse en el fondo a otros motivos aparte de las obvias limitaciones conceptuales del modelo educativo formal imperante en la Universidad puertorriqueña: el “case law” norteamericano)⁶.

Ausente esa dimensión del Derecho (la Filosofía del Derecho) cuya función principal es el enjuiciamiento crítico del Derecho positivo, es decir, del Derecho vigente y válido, de su legitimidad o ilegitimidad, ¿qué restaría sino su aceptación como acto de fe?. Pero entonces, ay, estaríamos hablando más de teología que de Derecho, o cuando menos no de Derecho democrático.

La primera oración del ya clásico *Estado de Derecho y Sociedad Democrática* de Elías Díaz leía, lee: “No todo Estado es Estado de Derecho”⁷. Retoma el autor estas palabras, sin duda incontrovertibles en su *Curso de Filosofía del Derecho*: “Un Estado con Derecho (todos o casi todos) no es, sin más, un Estado de Derecho (sólo algunos). Este implica -en términos no exhaustivos- sometimiento del Estado al Derecho, a su propio Derecho, regulación y control de los poderes y actuaciones todas del Estado y de sus gobernantes por

medio de leyes, creadas éstas además según determinados procedimientos de alguna abierta y libre participación popular, con respeto, pues, para derechos fundamentales concordes con tal organización institucional”⁸.

Y nuevamente, hay que puntualizar la particular relevancia que cobra para nosotros la discusión del tema, sobre todo cuando el autor se ve obligado a actualizarlo a la luz de acontecimientos que ahora desde la perspectiva de treinta y dos años se muestran más diáfanos, más asentados. Por ejemplo, el desmantelamiento del Estado Social de Derecho, tan caro a las políticas de la dependencia/paternalismo que tantos estragos, en lo que se refiere a la libertad en ambos planos, personal y colectivo nos ha ocasionado a los puertorriqueños⁹.

Ya en efecto cada día es más evidente que con esas políticas conservadoras al Estado se le hace imposible continuar financiando expansivas políticas sociales, así como comprometerse como Estado de Derecho a proteger las exigencias, demandas y derechos fundamentales derivadas de aquéllas. Con el desmantelamiento del Estado Social de Derecho y su paulatina sustitución por el Estado Neoliberal, advierte Elías Díaz un retroceso que resume sucintamente en la frase lapidaria: “El Estado de Derecho se convierte de verdad en un Estado de derechas”¹⁰. “Es la vuelta atrás no, desde luego, absoluta y total, pues ocasionaría una deslegitimación política y social imposible de soportar, tanto para los gobiernos (con retrocesos autoritarios contrarios al Estado de Derecho) como, sobre todo, para los ciudadanos, para sus derechos y libertades. Pero lo que se exige en ella, invocando el determinismo cientificista, es un importante frenazo, básicos recortes e incluso desmantelamiento de buena parte de esas políticas de bienestar social: o sea la imposición de un muy conservador, disminuido, mínimo,

“anoréxico” y muy desigual Estado neoliberal...”¹¹

Acomete el autor a continuación la tarea de proponer el “como” lograr en estas concretas circunstancias, no ya el paso - la transición- desde un Estado autoritario a un Estado de Derecho, como lo hizo en su momento en su libro de 1966, sino el paso a un Estado Democrático de Derecho. Admite el autor que este Estado Democrático de Derecho requerirá ciertas actitudes: “Muy lejanas de los dogmas neoliberales que derivan, entre otras cosas, de la beatífica total preeminencia del mercado y de la acumulación privada del capital, así como de la exclusiva práctica de la individualista y agresiva competitividad”¹². “En el Estado democrático de Derecho el imperio de la ley no es ni debe ser en modo alguno reducible al mero reconocimiento de la iusnaturalista ley del mercado”¹³.

Se desarrollará, cobrará forma en este Estado Democrático de Derecho (y esto, desde nuestro entorno puertorriqueño, donde el poder alienta la reproducción de relaciones de paternalismo dependencia como formas de control, nos parece muy significativo, incluso revolucionario, cabría decir) un proceso de socialización afincado en la autoestima producto de una ética del trabajo y la valoración de un producto social fruto de la cooperación y la solidaridad, en contraposición al individualismo egoísta en el cual se asienta precisamente el neocapitalismo.

Las palabras de Elías Díaz sobre este punto, en extremo elocuentes, merecen citarse: “Por tanto, no autocomplacencia en una ética de la irresponsabilidad individual, esperándolo todo del Estado, sino más bien libre autoexigencia personal para una ética del trabajo, del esfuerzo, del mérito, la capacidad, la intervención participativa y solidaria”¹⁴.

La función del Estado en esta etapa - hablando ahora en la flamante jerga política puertorriqueña de estos tiempos (Neocapitalistas- Postmodernos) - sería la de “facilitador”, pero esa “facilitación” no limitada ya a los intereses privados relevando al Estado de tareas y funciones ahora acometidas por él. Esos intereses privados (se ve continuamente) chocan, se revelan antagónicos al interés general. La “facilitación” desde el ámbito del Estado Democrático de Derecho, se nos figura, sería muy diferente, pues supondría “mayor presencia e intervención... de la sociedad civil, pero operando ahora en toda su plural plenitud y no sólo en privilegiados sectores, estamentos o poderosas corporaciones”¹⁵; entendiéndose no limitadas a periódicas comparecencias pro-forma al Parlamento a exponer su posición sobre algún asunto.

De esta manera, que en nuestro caso particular representaría nada menos que un nuevo patrón de socialización política, se daría sin duda un gran salto adelante en esa participación dual en la cual Elías Díaz concibe la mejor definición de la democracia: Participación en las decisiones jurídico-políticas y participación en los resultados “medidos tanto en consecuencias más directamente económicas como en el reconocimiento de derechos y libertades de muy diferente índole”¹⁶.

En suma: el *Curso de Filosofía del Derecho* de Elías Díaz tiene, como se ha podido apreciar, innumerables méritos. Tal vez uno de los más evidentes sea el de desembarazar a la Filosofía del Derecho del estigma de disciplina fútil, irrelevante, y en consecuencia prescindible en estos tiempos. Este libro sencillamente se nos revela lectura indispensable.

Ricardo Alegría Pons
Universidad Autónoma de Madrid

NOTAS

¹ Elías Díaz, *Curso de Filosofía del Derecho*, p. 37.

² Así es factible concebir, como en su día recordaba Norberto Bobbio: 1. Un Derecho válido pero, sin embargo ineficaz. 2. Un Derecho eficaz pero no válido. 3. Un Derecho justo pero no válido. 4. Un Derecho justo pero ineficaz. 5. Un Derecho válido pero injusto. 6. Un Derecho eficaz pero injusto. V. Elías Díaz, *Legitimidad-legitimidad en el Socialismo Democrático*, Madrid, 1978, p. 21; *Curso de Filosofía del Derecho*, pp. 33-34.

³ Elías Díaz, *Curso de Filosofía del Derecho*, p. 76.

⁴ Elías Díaz, *De la maldad estatal y la soberanía popular*, Ed. Debate, Madrid, 1984, p. 22.

⁵ V. Ricardo Alegria Pons, "Misericordia del Derecho Constitucional Puertorriqueño", *Rev. Jur. U.P.R.* Vol. LIV (1985) pp. 583-586; "Ley Fundamental y Consentimiento en el Derecho Político", *Rev. del Colegio de Abogados de P.R.* Vol 50 (1989), pp. 15-27; "Puerto Rico y el Concepto de Soberanía", *Rev. Jur. U.P.R.* Vol. 60, (1991) pp. 701-711.

⁶ El profesor Thomas C. Grey ha resumido con acierto la gran limitación de enfoque que suele prevalecer en el derecho Constitucional Norteamericano: "The American tendency to link legal constitutionalism with judicial review is reinforced by one school of positivism jurisprudence, which insists that the linkage is a conceptually necessary one that constitutional norms not enforced in courts of law are by definition only extralegal norms. But an adequate theory of constitutionalism must resist the American and Positivism tendency to equate legal constitutionalism with judicial review if it is to avoid theoretical dogmatism and paro-

chialism about the varieties of legal culture". V. T.C. Grey, "Constitutionalism: An Analytic Framework" en *Nomos XX* -New York Univ. Press 1979- pp. 195-196.

No menos acertada nos parece la siguiente aseveración de Bobbio: "En el ámbito del positivismo jurídico, o sea, de una concepción en la que se considera derecho solamente el derecho otorgado por las mismas autoridades impuestas por el ordenamiento, derecho que se ha vuelto eficaz gracias a otras autoridades previstas por el mismo ordenamiento, el tema de la legitimidad ha tomado otra dirección: no la de los criterios axiológicos, sino la de las razones de la eficacia de la que proviene la legitimidad". V. N. Bobbio, *Estado, Gobierno, Sociedad*, Plaza y Janes, Barcelona, 1987, p. 97.

⁷ V. Elías Díaz; *Estado de Derecho y Sociedad Democrática*, Ed. Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1966, p. 7.

⁸ Elías Díaz; *Curso de Filosofía del Derecho*, p. 102.

⁹ Para dos visiones encontradas del fenómeno y sus efectos véase, Carlos Romero Barceló, *La estadidad es para los pobres*, San Juan, P.R. 1976; Ricardo Alegria Pons, *Pasión y Agonía del Proceso Político Puertorriqueño*, Ed. Compromiso, San Juan, P.R. 1984.

¹⁰ Elías Díaz, *supra*, p. 120.

¹¹ *Ibid*, p. 120.

¹² *Ibid*, p. 122.

¹³ *Ibid*, p. 123.

¹⁴ *Ibid*, p. 121.

¹⁵ *Ibid*, p. 122.

¹⁶ *Ibid*, p. 108

LAS PREGUNTAS DE LA VIDA (Y EL SILENCIO DE LA MUERTE)

FERNANDO SAVATER: *Las preguntas de la vida*, Barcelona, Ariel, 1999, 286 pp.

Me temo que hoy ya no se podría escribir una guía para perplejos: parece que las preguntas de la vida son las mismas que hace muchos años y que la producción en este campo es más escasa que la de los vicios. ¿Hace cuánto que no hay un vicio nuevo?

Fernando Savater lo sabe y no pretende inventar ninguna pregunta nueva sino mos-

trarnos los caminos para el inicio de una reflexión propia que, como dijo Octavio Paz, exige siempre nuevas respuestas, o dicho de otra manera, a enriquecer la siempre abierta pregunta. Es decir, Savater ensaya.

Savater miente en su propósito cuando dice que se contenta "con servir como lectura inicial para alumnos de bachillerato..." Conozco algunos catedráticos a los que les ha costado comprender el texto y, desde luego, esa dificultad no puede achacarse

a que la prosa del autor sea confusa, todo lo contrario.

El problema es que estos sabios tienen la lección muy bien aprendida (casi convertida en canónica) y entonces esta invitación a reflexionar les da alergia; reflexionar puede llevar a obtener respuestas y, por supuesto, nuevas preguntas y los auto-proclamados sabios lo que quieren es soluciones y no desilusiones.

La forma más lúcida del filosofar es la des-ilusión, la vitalidad perpleja, tal y como escribe Savater, "filosofar es defenderse de quienes creen saber y no hacen sino repetir errores ajenos".

Ya en la introducción podemos intuir lo que el libro se propone en su recorrido: nos encontramos con un Savater maduro que sin perder su vitalismo se acerca como nunca a un escepticismo moderno y cauto, todo ello a pesar de las estupendas páginas 56 y 57, donde se despacha con la cuchara grande contra los escépticos.

Aún más importante que establecer conocimientos es ser capaz de criticar lo que conocemos mal o no conocemos aunque creamos conocerlo: antes de saber por qué se afirma lo que se afirma, el filósofo debe saber al menos por qué duda de lo que afirman los demás o por qué no se decide a afirmar a su vez.

En la búsqueda de la verdades de la razón encontramos a un Savater (perdón) casi analítico que busca desde múltiples ángulos de aproximación a la verdad, a la realidad más universalista, sin por ello dejar de escarbar en los resquicios que componen los diversos campos de la verdad.

O sea permanecer en el asombro y por ello percibir cómo es la realidad para nosotros, para cada uno de nosotros, sin que por ello haya una concesión al relativismo, "sin menospreciar la importancia de los condicionamientos sociales, ello no invalida el alcance universal de ciertas verdades

alcanzadas a partir de ellos y a pesar de ellos. La diferencia le permite ponerse en el lugar del otro y esa discrepancia no lo hace impenetrable".

Para Savater razonar no es tan sólo tener las armas para convencer, siguiendo a G. Colli, la razón es el fundamento de la democracia porque es el arte de "conversar", de confrontarse con sus semejantes, sin imposición del jefe esclarecido o de la verdad revelada. La razón está abierta a cualquiera, "sólo pide ser usada", sobre todo para discrepar y dejarse convencer. Todo lo contrario que el sermón.

Es la búsqueda de una razón donde "soy un yo" porque puedo llamarme así frente a un "tu" en una lengua que permite después al "tu" hablar desde el lugar del "yo". Están aquí las pretensiones de marcar las fronteras de lo humano y su entendimiento; para ello Savater ataca con energía, tanto a relativistas, etnocéntricos o solipsistas, los que al final terminan hermanados en la incomunicación con los otros.

Este Savater parece haber encontrado una fórmula a medio camino entre la voluntad nietzscheana de afirmar la vida sin condiciones y el empeño de Cioran por denostarla. Y es en ese camino donde reformula las preguntas de la vida que, paradójicamente, comienzan con las preguntas sobre su muerte.

Los ecolatras nos recuerdan constantemente que buena parte de nuestros males provienen de la destrucción de la naturaleza.

"Naturalmente" Savater aborda el tema desde una perspectiva cercana a la de Clement Rosset declarando que somos artificiales por naturaleza.

Desde la descripción física o la génesis de las cosas hasta la definición de Stuart Mill, en la que la naturaleza es el modo en que acontecen, o podrían acontecer, las cosas, pasando por la Física Aristotélica. Savater va describiendo las aparentes contraposiciones entre lo natural y lo cultural,

para así atacar a fondo en las contraposiciones falsas: ¿es natural la urea sintetizada en el laboratorio? ¿Son naturales los injertos o los caballos de carreras?

“En los hombres cualquier rasgo “natural” está siempre contaminado por la cultura y viceversa”. Lo “natural” sería que los más fuertes físicamente dominaran a los débiles y sin embargo en las complejas reglas de la democracia, e incluso en las dictaduras, suelen invertirse los términos: “Lo más natural en el hombre es no serlo del todo”. El duro lastre de la tradición ha terminado convirtiendo la costumbre en naturaleza. Léanse si no los manuales académicos sobre estos temas para percatarse de que lo más “natural” en estos sabios profesores es pretencioso, confuso y aburrido. Todo lo contrario que este libro, y en especial el capítulo dedicado a la naturaleza, donde Savater se relaja y disfruta ofreciéndonos una retahíla de ejemplos y bromas que no pueden más que poner nervioso al rictus ortodoxo.

En efecto, Savater nos recuerda que “quienes recomiendan ‘comportarse de acuerdo con la Naturaleza’ seleccionan unos aspectos naturales y descartan otros”.

El valor intrínseco de la naturaleza sólo puede ser aceptado desde una perspectiva religiosa según la cual “todo lo que existe es sagrado porque ha sido creado por un Dios sabio y bueno”. Frente a esta postura Savater desmonta el argumento ofreciendo una serie de contraejemplos de varias religiones y muestra el valor el valor utilitario ciertas cosas naturales. Siguiendo el dicho argentino “nadie esconde sobre su asado” no estará de más recordar que no se puede deteriorar los medios sin reponerlos..

En tercer lugar se describe un criterio estético que también se presta a diferentes maneras de enfrentar lo placentero. En fin, que el entusiasmo por el progreso se ve constantemente empañado por la capacidad “de exterminar a nuestros semejantes y al propio planeta”. La cuestión, por

supuesto, no queda resuelta y no es de extrañar que el apéndice “da que pensar” sea uno de los más extensos del libro. Este placer no es para Savater el de la pura necesidad de sobrevivir o estar “encantados” con el paisaje, es mucho más: es el “escalofrío de la belleza”, es la tragedia ante el ansia de querer más y constatar la finitud, lo efímero de la belleza. Quien pudiera conseguir ¡“detente instante eres tan hermoso”! Aquí la belleza no parece responder a ninguna necesidad concreta, ni racional ni sensorial siguiendo el planteamiento kantiano de que lo bello no tenga concepto lo que, por supuesto, tan sólo significa que puede ser expresado de mil maneras distintas y tan sólo la pedantería académica pretende fijar las normas para delimitarlo.

Es la inutilidad de la belleza, la incapacidad para fijarla y su frágil sinsentido. Lo que la hace sublime...y trágica: lo que nos estremece y perdura en la obstinación de su olvido.

Estremecimiento que viene de la intensidad de la belleza y el temor de su extinción: del horror del tiempo.

Aparte del dolor ¿porqué resulta tan difícil pensar en el tiempo? Dice Savater que para “pensar algo hay que fijarse en ello y fijarlo” y, está claro que si algo no se deja fijar es el tiempo: “se trata de un viejo ahora en el cual sin duda han nacido y han muerto miles de personas, se han hecho caricias, se han tenido sueños, se han cruzado promesas etc, etc. Fue, pero ya no es, ya pasó”.

Ese tiempo que se nos escapa ha querido ser sujetado mediante el artificio de su medición. Convenciones necesarias para la vida cotidiana o para el desarrollo científico pero que nunca penetran en la herida del tiempo que siempre es pasado o futuro, pero que tan sólo se vive en el presente que colaboramos a escribir, y en esta escritura nos movemos, no profetizando entre alternativas sino dudando entre

posibilidades. Para dar este repaso al tiempo, Savater no duda en ir de Aristóteles a Ray Bradbury, de San Agustín o Bergson a las películas de ciencia ficción, lo importante es que en esta lectura no se tenga la sensación de "perder el tiempo".

Haciendo un esfuerzo didáctico, fiel a su empeño de expresión transparente, sin por ello desdeñar el tecnicismo, Savater consigue una vez más, ensayar. El texto concluye con cuatro recomendaciones al lector- alumno:

1) No existe "la" filosofía sino "las" filosofías y sobre todo el filosofar.

2) El estudio de la filosofía no es interesante por los grandes nombres que se dedicaron a ella sino por lo universal de las cuestiones abordadas.

3) Incluso los mejores filósofos dijeron grandes tonterías: riesgo de quien huye de lo trillado.

4) Aprender a preguntar bien es también aprender a desconfiar de las respuestas tajantes. Este libro es un buen ejemplo de la cuarta recomendación.

Héctor Subirats
Instituto de México en España

LA RELIGIÓN, EN PERSPECTIVA FILOSÓFICA

MANUEL FRAIJÓ, *A vueltas con la religión*, Estella, Verbo divino, 1998, 437 pp.

Pocas empresas resultan tan difíciles y problemáticas como trenzar acerca de la religión un discurso filosófico explícito normalizado e intelectualmente interesante. Ello se debe, en gran medida, precisamente a la misma relevancia tan destacada, y aun apabullante, que tienen las religiones para los sistemas culturales a que pertenecen y a los que contribuyen decisivamente a definir. Justamente por ello pocos temas pueden concebirse tan fecundos para el pensamiento como éste de la religión, ámbito temático donde se juegan tantos intereses en relación con los problemas filosóficos y donde, por lo demás, puede resultar tan oportuna y necesaria para el mismo objeto de análisis la dilucidación racional y crítica propia del discurso filosófico. Quizá hoy comienzan ya a estar suficientemente suturadas muchas de las heridas más sangrantes producidas por las hasta hace bien poco belicosas relaciones

entre religión (cristiana) y cultura (occidental). Por ello a lo mejor es ya posible, y entonces intelectualmente se impone, retomar el tema desde un imperativo de serenidad y objetividad; lo que significa desde una disposición psicológica y metodológica para el ejercicio de la aproximación empática.

Tal disposición se da en forma muy madura en el último libro de Manuel Fraijó, que continúa así en la tónica de lo ya hecho en bastantes otros escritos suyos anteriores. Creo que éste es el primer elogio que hacia él cabe dirigir. En efecto, se ha exigido a sí mismo en todos los asuntos abordados la misma empatía metodológica que considera ineludible a la hora de pronunciarse (como hace en el capítulo 8º) sobre esa dimensión tan compleja e inasible que es la experiencia mística: "Se trata de una exigencia elemental que podemos aplicar al campo de las religiones en general. Cualquier discurso sobre el budismo, el hinduismo, el cristianismo, el islam u otra religión sólo será válido si los miembros de esas religiones se sienten bien

reflejados, si pueden decir: realmente habla de nosotros" (p. 227).

Pero el libro de Fraijó no sólo pretende reflejar en forma descriptiva o fenomenológica algunas de las muchas dimensiones significativas de las religiones. Pretende aportar también sobre ellas, y sobre su pretensión de verdad y validez, una palabra reflexiva, racional y crítica, digna de un discurso filosófico a la altura de los tiempos. El resultado es un libro muy bello y maduro, extraordinariamente matizado y rico en sugerencias, alejado de todo esquematismo simplificador así como de todo academicismo formalista, lleno más bien de un exquisito pero cálido *esprit de finesse*. Un libro en el que se siente palpar una original y rara mezcla de empatía hacia el objeto estudiado (la religión en general, en sus más variados registros de experiencia personal y social y de elaboración teológica) y tenue escepticismo. Manuel Fraijó, con el estilo tan atrayente que le caracteriza, evoca oportunamente y como al paso, sin afán de simple erudición, casi todas las perspectivas filosóficas que se han abierto en los últimos tres siglos sobre el panorama de la religión. Con admirable humildad epistemológica y firmeza filosófica de fondo, con gran cariño no exento en ocasiones de ironía escéptica, hace desfilar por las secciones principales de su libro, de forma fragmentaria (i. e., no al modo de un *Tractatus*) pero hondamente coherente, todos o casi todos los vínculos más relevantes de la religión: con la racionalidad (I), con la modernidad (II), con el mal y la esperanza (III), con la ética (IV), con la estética (V) y la mística (VI), así como con el relativismo y la diversidad (VII). Por último (VIII) evoca cálidamente y evalúa las aportaciones de cinco destacados teólogos o filósofos de la religión contemporáneos (A. Fierro, W. Pannenberg, H. Küng, J. G. Caffarena y J. L. L. Aranguren), muy próximos por diversas razones al mismo Fraijó y en cuyo perfil

y evolución intelectual se pone de relieve cómo ha influido la perspectiva filosófica o científica de cada uno de ellos sobre su respectiva concepción de la religión.

Si queremos tomar pie en una (hipó)tesis explícita propuesta por Fraijó para entender bien desde ella lo nuclear de su aportación en este libro, podemos quedarnos con este párrafo:

"Modernidad y cristianismo están mutuamente endeudados [...] Fue el arrollador empuje de la modernidad quien mitigó supersticiones, fanatismos e intolerancias cristianas; fue ella quien desmontó ingenuas e interesadas construcciones dogmáticas; fue ella quien desacralizó fetiches e insoportables fardos autoritarios; fue ella quien creó instrumentos de análisis crítico que, aplicados a las tradiciones cristianas, les otorgaron rigor y contribuyeron a su plausibilidad. Y fueron sus hombres más preclaros quienes, al convertir al cristianismo en centro de su reflexión filosófico-teológica, acentuaron su dignidad y vigencia [...] Por su parte, también la modernidad puede mirar, agradecida, al cristianismo. Para bien o para mal, la religión cristiana es la armazón espiritual de occidente. De él partió la modernidad. [Ésta] recibió, eso sí, una casa en ruinas [...] Pero, al fin y al cabo, estaban puestos los cimientos, resistían algunas paredes y había andamios y materiales para iniciar una reparación. Una reparación, ciertamente, muy costosa y lenta. Pero siempre preferible a partir de la nada" (p. 91).

En conjunto, el nuevo libro de M. Fraijó constituye un alegato decidido, pero extraordinariamente matizado, a favor de la modernidad y la racionalidad a que ésta normativamente se remite. Se trata de una racionalidad que, para librar de la superstición, el oscurantismo, la palabrería, la mentira y el embaucamiento a una sociedad que devenía moderna, "en las prisas del momento, bien justificadas por cierto, optó por una especie de severa escasez; se desprendió de todo género de ornamentación y, en algún sentido, de complejidad"

(p. 9). Aboga, pues, habermasianamente M. Fraijó por "ilustrar la Ilustración", por llevar adelante, completándolo, el proyecto incompleto de la modernidad. Es consciente de que, para ello, es necesario ir haciendo lugar a una concepción de la racionalidad como la defendida por Javier Muguerza: ni soberbia y escrita con mayúsculas, ni etnocéntrica y excluyentemente occidental, empeñada en superar todo simple emotivismo, pero empática y "cordial". Se trata, desde luego, de una racionalidad crítica, autocrítica y aun moderadamente escéptica, autocontenida y sobria, pero también hermenéutica, histórica, anamnética y utópica. Precisamente para empujar hacia delante semejante proyecto resulta extraordinariamente pertinente prestar atención filosófica, sin los acostumbrados complejos y convencionalismos, a la muy amplia temática suscitada por la religión. Y es que, como afirma Fraijó, "en el ámbito de la experiencia religiosa se dilucidan importantes cuestiones de índole humana que no pueden ni deben ser confiadas a la esfera de lo puramente emotivo" (p. 34). Abordar esas cuestiones es, sin duda, tarea de la filosofía ya que ésta se resiste a limitarse a lo estrictamente verificable, como, por su lado, la religión tolera mal que se la encierre en el terreno de lo puramente paradójico, lo ininteligible y lo irracional.

Por eso, a despecho de "la extremada miopía de la autoridad eclesial que, con el arrojo que otorga la ignorancia, se autoafirmaba lanzando anatemas contra todo lo "moderno" (p. 91), y, por otro lado, frente a la vacua liviandad de los ensalzadores de lo convencional y lo sensiblemente dado, lo instantáneo y episódico, lo fragmentario y lo fugaz, la voz, a la vez quebrada y firme, de Manuel Fraijó parece querernos recordar que nos ha tocado en herencia un importante patrimonio intelectual y que merece la pena sacudir la cómoda modorra intelectual y llevar a cabo el esfuerzo necesario para rehabilitarlo. Si

no lo hacemos, la alternativa acabará siendo autoinstalarnos en una postmodernidad demasiado vacía y desposeída de racionalidad, una postmodernidad que, a fuerza de insistir en los fallos indudables de ese proceso aún incompleto que es la ilustración, contribuirá a dar por liquidado el proceso mismo olvidando que aún está vigente y que aún puede resultar fecunda la defensa de una racionalidad crítica que no olvide los grandes relatos y las grandes causas y que salga por los fueros de la emancipación, la libertad, la igualdad, la justicia y la fraternidad. Aunque, desde luego, hay que atender en todo lo posible las exigencias de verificación y sobriedad analítico-crítica con que se reviste ineludiblemente la razón, quizás la Ilustración cifró demasiadas esperanzas en una racionalidad excesivamente unilateral en su énfasis empirista en la verificación, y así demasiado lineal y simple, poco compleja (p. 9). "Frente a la razón científica del materialismo se alza la razón anamnética de la religión" (p. 112), una razón que, benjaminianamente, no olvida las víctimas de la historia ni sus derechos pendientes, sino que mantiene abiertos sus expedientes a la espera de justicia, con lo que, al menos, impide nuestra fácil autosatisfacción lograda a costa del olvido. Y es que olvidar es peligroso. "Mientras la causa de los vencidos no triunfe, serán posibles nuevos holocaustos" (p. 115). El recuerdo estimulará nuestra vigilancia e impedirá que volvamos a cometer los horrores del pasado. "Sólo el recuerdo es capaz de neutralizar la parte asesina que todos llevamos dentro", concluye Fraijó el capítulo 4º, dedicado a W. Benjamin.

Ciertamente, "la metafísica está en horas bajas y [...] se ha corrido la voz de que no hay nada que fundamentar ni nadie en quien fundamentar" (p. 88). Algunos filósofos, no obstante, los místicos y no pocos entre los más grandes científicos han sabido vencer la tentación de la obviedad,

han captado sobreabundancia, carácter misterioso, imponente grandeza en el mundo que nos rodea y en nuestro mundo interior (p. 62-63). Otros, como el mismo Benjamin, nos han dejado planteadas agudas preguntas acerca del sentido del dolor y la injusticia.

“Benjamin - nos recuerda Fraijó- no era teólogo ni creyente. Pero era consciente de que, durante siglos, la religión gestionó los anhelos y las esperanzas de la humanidad. Lo que él propone es una operación de relevo: la filosofía debe suceder a la teología. Es necesario conservar las grandes tradiciones religiosas, pero interpretándolas filosóficamente. Y la filosofía no sabe nada sobre la resurrección de las víctimas. La tarea es ardua: hay que hacer frente a las esperanzas truncadas, pero sin prometer la redención individual” (p. 110), desarrollar al máximo posible el programa oculto de la teología pero jugando sobre el tablero iluminado de una realidad que sólo puede ser interpretada en términos materialistas.

En realidad - recuerda Fraijó- la teología es como ese “enano jorobado” pequeño y feo, maestro de ajedrez, que se oculta bajo la mesa en la que juega su partida contra un robot bien programado un muñeco turco, la filosofía, cuyos movimientos, siempre vencedores, son guiados magistral e imperceptiblemente por el oculto y contrahecho enano (p. 111). Quizá hoy no podemos alegar muchas razones convincentes a favor del teísmo, tras la crítica desidealizadora ejercida por la tradición empirista frente a la vieja metafísica realista. “Dios - afirma Fraijó- no acude a las citas con la verificación” (p. 42). Pero eso no quita relevancia ni plausibilidad como objeto filosófico al tema de la religión. “Lo verificable es, a grandes rasgos, la fiabilidad de las tradiciones religiosas que lo evocan; verificable es que los hombres nos debatimos con preguntas de ultimidad; verificable es que la fe en Dios ha ayudado a innumerables hombres a vivir y morir digna y esperanzadamente” (ibid.).

En el capítulo 5º, dedicado a la esperanza cristiana en la resurrección, analiza Fraijó la racionalidad interna de esa vida digna y esa muerte esperanzada. Se trata de un capítulo fundamental, que ofrece una exégesis muy fina y crítica, aunque sumaria, de los documentos bíblicos en torno al mal y la esperanza (y más específicamente en torno a la fe cristiana en la resurrección) junto a un conjunto de consideraciones filosóficas.

“La fe en la resurrección - afirma Fraijó- es la respuesta, serena unas veces, agónica otras, que desde hace unos 22 siglos judíos y cristianos vienen dando al gran interrogante suscitado por el mal, el sufrimiento y la desaparición de los seres humanos [...Para sostenerla] se necesita coraje y una cierta osadía intelectual” (p. 160). Quizá se trata de “una prestación excesiva para la mente humana”, pero ¿no lleva razón K. Löwith cuando afirma que es un privilegio de la teología y de la filosofía plantear preguntas que carecen de respuesta empírica? “Si nuestros antepasados se hubiesen rendido ante todo lo que resultaba extraño a su mente, estaríamos aún como en los tiempos de Alarico y no habríamos inventado ni la bicicleta” (p. 161). En todo caso - concluye Fraijó- la fe en la resurrección “merece un trato amable” porque “ha ayudado y sigue ayudando a innumerables seres humanos a encarar con esperanza el obligado y difícil tránsito de la vida a la muerte” (ibid.).

En tono mucho menos dramático, los capítulos 6º y 7º evocan respectivamente algunas dimensiones relevantes de las pluriformes y complejas relaciones entre ética y religión y entre religión y estética. Ambos capítulos pueden resultar quizá demasiado evanescentes desde el punto de vista de la asertividad filosófica: en temas tan bien delimitados quizá el lector hubiera esperado y deseado una toma de postura más clara y definida, una o varias tesis de las que críticamente discrepar, en relación a las cuales matizar, o a las que razonada-

mente asentir. Fraijó ofrece, en cambio, nada más (¿o nada menos?) que una bella evocación de perspectivas posibles, la recreación de una compleja atmósfera en la que, en cada caso, los dos polos de la relación muestran bastantes de las múltiples posibilidades de sus complejas oposiciones, solapamientos y complementariedades.

Y es que para Fraijó, volviendo al tema de las pretensiones de verdad de las religiones y recogiendo así uno de los puntos de vista más originales (y también más controvertibles) defendidos en el libro, si bien puede resultar comprensible, y quizá incluso justificada, la pretensión de universalidad que acompaña a las religiones mono-teístas, es siempre desmedida su pretensión de absolutez:

“Tal vez aspiremos a lo universal - afirma al final del capítulo 9º, dedicado al difícil casamiento de relativismo y religión-, pero de hecho nos topamos siempre con lo particular y relativo. Nadie contempla la gran película de la historia humana en su totalidad [...] Somos testigos de una mínima parte del acontecer humano. Conocemos y amamos a unas cuantas personas, realizamos algunas experiencias, ejercemos una profesión, leemos unos libros y protagonizamos pequeños acontecimientos. Pero nada de eso es ‘todo’. El ‘todo’, bien lo vio Dilthey, nos está

vedado. A lo sumo se podría hablar de universalidad restringida [...] Por lo demás, parece que nadie debería estar tan obligado como las religiones a rechazar los puntos de vista absolutos [...] Más bien parece que el hombre religioso debería estar familiarizado con el espesor de lo inefable, con los muchos rostros y nombres de lo divino [...] El mundo religioso es un noble entramado de preguntas, de barruntos, de inquietudes, de anhelos. Y es altamente posible que todo ser humano, incluso los más dotados religiosamente, abandonen este mundo con una razonable duda sobre el destino final de tanta desazón. Todo queda entonces pendiente del final de la historia y, mientras llega el final, no parece indecoroso decantarse por un cierto relativismo” (p. 267- 270).

En el capítulo 10º queda completada esta perspectiva, en concreto por lo que se refiere al cristianismo, con la visión, bien argumentada exegéticamente, de un Jesús de Nazareth contemplado como sostenedor simultáneo de una ascensión crítica y una disidencia enérgica frente a la religión judía establecida (p. 277- 285), pero también como modelo de tolerancia aun frente a los intolerantes que le persiguen (p. 285- 288).

José Egido
Universidad Pontificia Comillas

PREGUNTAS SOBRE EL RELATIVISMO A UN NO- RELATIVISTA TENAZ.

ANTONIO VALDECANTOS, *Contra el relativismo*, Visor, Madrid, 1999, 154 pp.

Cuando con demasiada insistencia nos previenen sobre la *maldad* de algo y, además, nos prohíben acercarnos a ese algo so pena de ser víctimas de terribles consecuencias,

nuestra natural tendencia a curiosear nos empuja, contra toda advertencia, a procurar enterarnos de ese algo. En cierta forma lo que un escrito tan abundante en advertencias contra el relativismo, como el de Antonio Valdecantos, logra despertar en quienes nos seguimos reclamando simple-

mente ciudadanos de a pie es inevitablemente curiosidad, ¿por qué los que se auto-denominan no-relativistas tienen que dar cuenta de tantas razones para convencernos de las maldades del "relativismo"? ¿qué es eso de lo que debemos cuidarnos y alejarnos si no queremos autoexpulsarnos del mundo de los animales racionales?. Del ejercicio de preguntar que nutre a la curiosidad se va pasando al de las respuestas y al de las razones, manera que tenemos de aproximarnos a las cosas. A veces ese ejercicio nos termina alejando razonadamente de lo que indagamos, y en ese caso quienes nos previnieron sobre sus peligros se anotan justificadamente un punto. Pero a veces el ejercicio de preguntar nos termina haciendo afines a la cosa. En este caso podríamos pensar que quienes nos previnieron no llevaban razón o podríamos pensar, también, que sus razones no logran coincidir con las que hemos ido articulando en nuestro ejercicio de preguntar y buscar respuestas.

Como ciudadana de a pie, animada en mi espontánea curiosidad, voy a preguntar varias cosas, tal vez no todas las que quisiera, pero sí las que me inquietan más, y voy a hacerlo sin olvidar que toda advertencia nos obliga a permanecer siempre atentos, alertas, no sólo a lo que se nos advierte sino también a la *forma* como se nos advierte. No vaya a ser que de lo que se nos advierte o previene derive su supuesta peligrosidad de la forma como es presentado.

Antonio Valdecantos dice, entre otras cosas, que "algo falla cuando la indignación necesita de muchos argumentos" y que "cuando se requieren demasiadas razones en pro de una causa, ello es señal de que la causa misma puede que no sea tan justa como parece", es decir, que la buena indignación y la causa justa pueden sostenerse con muchas menos razones. Dice también que le parece que "el relativismo es una doctrina muy arraigada en

el sentido común de algunas sociedades", entre ellas las occidentales -aun cuando no especifica si son las que por tradición se denominan del primer mundo, o si incluye también las del llamado tercer mundo; creo que se refiere a las primeras, "las nuestras" y, en todo caso, a "otras"- y que va a dedicar sus esfuerzos argumentativos a mostrar la falsedad del relativismo. De lo que se trata, entonces, es de socavar el sentido común que alimenta las adhesiones al relativismo y de hacerlo, coherentemente, con economía de razones, pues la causa justa y la buena indignación están del lado del no relativista. ¿son las razones del relativista, por el contrario, excesivas, carentes de justa causa y ajenas a los sentimientos morales?. Creo que en esto hay que escuchar juiciosamente a Valdecantos porque sus razones, no propiamente escasas, tienen una tesisura muy particular: beben del relativismo y se apoyan en *un* no-relativismo que no es *el* universalismo.

Una primera razón, que pretende ubicarnos espacio-temporalmente y de esa manera ponernos en el tiempo *presente*: hoy ya no estamos ante los descubrimientos de los antropólogos del siglo XIX y de comienzos del XX ni ante los *buenos* sentimientos que esos descubrimientos despertaron en el "viejo mundo", estamos "en un mundo donde "los otros" han aprendido muchas cosas de "nosotros", entre ellas la existencia del relativismo". Primera pregunta sugerida por mi sensibilidad curiosa ¿y "nosotros" no han aprendido de los "otros"? ¿quién se anota los puntos: el que nombra o el que muestra aquello que se nombra?. Empiezo a pensar que quizá son esos *lapsus* los que hacen del relativismo un algo espontáneamente atractivo. Pero sigo atenta, porque parece no ser un lapsus sino un uso correcto del entrecomillado "nosotros" y los "otros", que nos está indicando cuál es la estrategia de Valdecantos: atacar "al enemigo" o al

“rival” con “materiales que él mismo proporciona”. Encuentro, sin embargo, que si bien el uso del “nosotros” y los “otros” no es el que tradicionalmente se ha atribuido a los discursos relativistas, sí conserva una dosis de la *exclusión* que el relativismo parece implicar. Valdecantos habla al “nosotros”, a los autores y responsables de enseñar, como Prometeo, a los “otros” que hay algo que se llama relativismo. Pero, paradójicamente, los “otros” no parecen contar en la argumentación ¿por qué? ¿no tendrían cosas que decir sobre ese *prohibido* bien?. Intuyo que sí, pero algunas de sus razones se mezclan, por obra de los no-relativistas, con los graves errores atribuidos por estos a los relativistas y otras desaparecen o se ocultan en las cosas buenas que los no-relativistas *deciden* reconocer al aprendizaje del relativismo. Entre esas cosas buenas que los no-relativistas incorporan a su discurso como algo natural están: la tolerancia, la reducción de la Razón al ejercicio de dar razones, la hospitalidad a las creencias extranjeras, la relativización y desustantivación de la idea de comunidad. Entre los errores graves, imperdonables, que los no-relativistas atribuyen a los relativistas y, de contera, a los “otros” están: la naturalización de la idea de comunidad, la inconmensurabilidad de creencias o encastillamiento de creencias, la idea de “cultura”, la expansión del relativismo. Lo que no queda claro en la *apropiación* y *atribución* que los no-relativistas hacen de las cosas buenas y malas es ¿cuáles de esas cosas buenas y cuáles de esos errores graves son predicables correctamente de los “otros”, de los que *causaron* el relativismo? Porque parece que para los no-relativistas lo que los “otros” aprendieron de “nosotros” fue solamente a usar perversamente - instrumentalmente- el buen corazón de los relativistas, de los que pusieron el nombre a las diferencias. Creo que la ausencia de los “otros” en el escenario de la argu-

mentación unilateraliza, en favor del “nosotros”, la crítica al relativismo y le da fuertes razones a quienes lo defienden, porque una de las preguntas que llevaron a encontrar el nombre “relativismo” fue precisamente la pregunta por los excluidos, por los “otros”, ¿dónde están en cuanto animales humanos o seres humanos que también saben dar razones, así no llamen a sus “razones” razones?.

Comparto - y en eso me acojo a las buenas cosas que ha dejado el relativismo- el cambio de la Razón por el dar razones, pero creo que ese “dar razones” sigue estando en el lado del “nosotros”, en el lado de occidente-primer mundo, en el lado de los “cotos vedados”. Me pregunto si un argumentador tan tenaz como Antonio Valdecantos estaría en disposición de abrir *racionalmente* su castillo de creencias a una *razón* como esta: “no dejamos que nuestro territorio sea adecuada y técnicamente explotado por las petroleras porque para nosotros el petróleo es la sangre de la tierra de nuestros antepasados, de nosotros y de los que nos seguirán”. ¿Es esta una creencia legítima y respetable? ¿es una creencia dotada de la propiedad de ser una razón para criticar otras creencias, por ejemplo, la creencia en la racional explotación de los recursos naturales? o ¿es de aquellas creencias que merecen desaparecer porque “es impertinente el argumento de que son esenciales al modo de vida de comunidades de individuos”? Antonio Valdecantos propone varios principios que nos garantizarían un cambio progresivo de creencias, entre ellos, el “principio racional de lo mejor”. Acogiéndonos a ese principio parece que llegaremos a encontrar “mejores creencias, emociones y deseos” - un abanico mucho más amplio para definir lo que tenemos que cambiar-. Ahora habría que preguntar ¿y qué es lo mejor? ¿cómo lo encontramos?. Siguiendo, quizá, otro de los principios propuestos, el de “coherencia” atemperado por el de “mudan-

za" Y si, actuando coherentemente, quien argumenta que el petróleo es la sangre de la tierra pide al otro -en este caso deja de ser el "nosotros", se invierten los papeles- que considere como mejor su argumento, porque encaja con otras muchas creencias, por ejemplo, que los animales humanos necesitamos conservar la tierra porque en ella vivimos, que la explotación *irracional* de los recursos naturales ha puesto en grave peligro la vida en la tierra, que las comunidades indígenas han ganado el derecho humano a su integridad, que occidente respeta los derechos humanos o dice que los respeta y otras más, ¿está el otro -el argumentador occidental, en este caso- en disposición de mudar sus creencias? o ¿dirá que esos "otros" -cambiamos nuevamente los papeles- que aprendieron de "nosotros" la existencia del relativismo están haciendo un mal uso, un uso perverso de lo que "nosotros" *dimos* privilegiadamente en llamar relativismo?. ¿Cuáles son *las mejores* razones? ¿quién las define?. En la medida en que Antonio Valdecantos renuncia a los acuerdos, sólo queda el ejercicio pertinaz de los dos argumentadores -porque los dos lo son, así uno de ellos se resista a considerar como "razón" lo que el otro defiende- de ofrecer sus argumentos hasta lograr horadar las creencias contrarias del contrincante. Y aquí me surge otra pregunta ¿por qué tenemos que renunciar tan radicalmente a los acuerdos como meta de nuestros tenaces esfuerzos para cambiar las creencias de los otros? ¿nos limitarnos a esperar y a pronosticar los cambios de creencias de los otros fundados en nuestra común condición de animales cambiantes?. Creo que no siempre que nos enfrascamos en el agotador esfuerzo de cambiar creencias buscamos que los otros estén *en todo* de acuerdo con nosotros, pero creo que, cuando menos, partimos de un acuerdo: que somos animales con disposición a cambiar. Es sólo un acuerdo, pero resulta ser funda-

mental, y a veces, quizá las más, necesita hacerse explícito. Esto es, necesita que nos pongamos de acuerdo en la creencia que estamos dispuestos a cambiar nuestras creencias.

Pero, además, creo que cuando apostamos por el cambio de creencias de otro deseamos que ese otro comparta con nosotros ciertas creencias, porque lo consideramos más cómodo para nosotros queremos que otros crean que fumar es dañino para la salud, como otros lo creemos, porque así podremos respirar mejor-, porque lo consideramos conveniente para nuestra comunidad, la de comunidad de creencias, -queremos que otros crean que no incomodar al vecino nos permite vivir más armoniosamente y contar con el buen genio de quienes nos rodean-, porque lo consideramos bueno para una comunidad más amplia -queremos que otros crean que dañar el cuerpo de una mujer lesiona el derecho a la dignidad humana-. En casos como estos creo que sí buscamos llegar a acuerdos con otros, no sólo actuamos como espectadores que esperan y pronostican. Si no buscáramos mínimos acuerdos cuando insistimos en cambiar creencias, deseos y emociones, tendríamos que renunciar a reclamar una "tolerancia positiva". Y aquí llego a mis otras preguntas ¿cómo relacionamos la tolerancia con el relativismo?. Si nos ponemos en el lugar del relativista regañado por el argumentador tenaz, o, mejor, si nos ponemos en el lugar de la imagen que del relativista se nos transmite, seguramente sólo podríamos alcanzar una tolerancia negativa, de indiferencia. Pero parece que los "otros", los que no han podido dar sus razones directamente siempre han aparecido las razones que esgrimiría el mal relativista en su nombre- lo que reclaman es una tolerancia positiva y lo hacen acudiendo a las emociones, a los deseos y a las creencias del intolerante, es decir, argumentan *ofensivamente*, usando toda la batería de

razones que Antonio Valdecantos pone en manos de los no relativistas. Y, lo mejor, es que parece que siempre lo han hecho así. El problema es que casi siempre se han estrellado contra el muro de la Razón o de las solas razones o han quedado negados en el juego de dos conceptos: relativismo preventivo y relativismo defensivo; los dos conceptos con los que el "nosotros" adjetiva el nombre que él ha puesto a las diferencias.

Los "otros", cuando han tocado a las puertas del castillo del intolerante, lo han hecho también para ponerse de acuerdo con él en cosas que los separan. Los acuerdos acercan y la tolerancia positiva acerca. Los "otros" han querido poner nombre, junto con el intolerante, a aquello que los distancia. Han querido, desde su manera de ser distintos -afortunadamente-, dar lugar a nuevas creencias, nombrar cosas nuevas que tiendan puentes -no levadizos- entre el "nosotros" y los "otros". Pero parece que el nombrar sigue siendo privilegio de algún "nosotros" o que cuando el "nosotros" nombra se abroga el derecho a adjetivar lo nombrado, a predicar de lo nombrado, a definir lo nombrado. Por algo las razones terminan poniéndose del lado del relativista sin que este tenga que hacer mayores esfuerzos, sólo necesita, como diría Wittgenstein, *mostrar*.

Frente a la potente estrategia destructiva que sigue Antonio Valdecantos, de apropiación de premisas relativistas -las cosas buenas-; de supresión de conceptos y, de suyo, de la realidad que el concepto abstrae -es el caso del concepto de "cultura"-; de debilitamiento de las estrategias equivocadas del no-relativismo- razón universal, método correcto y diálogo transparente- y de cambio de terreno en la dis-

cusión - de las creencias diferentes, como núcleo del relativismo, a la actitud contraria al cambio de creencias, como nueva definición del relativismo, podría ensayarse una estrategia que resultara siendo más universal. Podría sugerirse que en un mundo plural y diferente como el del presente no todas las creencias tienen por qué ser, necesariamente, abandonadas o modificadas. En este sentido podría proponerse como plausible una estructura de *círculos* diferenciados de creencias. Esto es, creencias que otros tienen y que pueden conservar porque no afectan la convivencia, como puede ser el caso de distintas imágenes del mundo: mundos desencantados y mundos con creencias religiosas; creencias que deben ser abandonadas porque dañan a los seres humanos, como las prácticas aún vigentes de esclavitud o las prácticas de exterminio racial, en estos casos el señalamiento de daño debe fundarse siempre en buenas razones que el otro también pueda compartir; y creencias nuevas o creencias *mestizas* que no supongan cambios o alteraciones de otras creencias sino ampliación del cuerpo de creencias, se trata en este caso de creencias *punte* entre cuerpos de creencias distanciados. Resulta posible pensar que si se da cabida a una estructura diferenciada de creencias el relativismo perdería algunos de sus puntos, aquellos que se soportan en la idea de cuerpos compactos de creencias, sin tener que acudir a un esfuerzo tan agotador como el que Antonio Valdecantos nos propone, desde una perspectiva que todavía sigue estando muy del lado del "nosotros".

Tatiana Rincón Covelli
Universidad Carlos III de Madrid

LA MORAL DE ROUSSEAU

JEAN JACQUES ROUSSEAU: *Cartas a Sofía. Correspondencia filosófica y sentimental*, edición de Alicia Villar, Alianza Editorial, Madrid, 1999, 249 pp.

En este pequeño libro nos ofrece Alicia Villar la primera versión en castellano de las famosas *Cartas morales de Rousseau*, en una excelente traducción que recoge todos los meandros de la prosa dieciochesca rousseauiana y con un interesante y completo estudio preliminar enriquecido de notas que nos permiten adentrarnos y situar el texto en el conjunto de la obra del ginebrino. Villar lo ha titulado *Cartas a Sofía* por ser éste, de los tres nombres de la condesa d'Houdetot, el que Rousseau eligió para dirigirlle tales cartas. El libro incluye también una selección de la correspondencia cruzada entre Rousseau y su amada, así como algunas cartas entre Rousseau, Saint-Lambert y Mme. d'Épinay, que completan el marco de la curiosa relación que hubo entre Rousseau y la condesa, al tiempo que nos dejan entrever el difícil carácter del filósofo.

Corría el año 1757. Rousseau era un escritor consagrado, conocido como autor de los dos Discursos - el *Discurso sobre las Artes y las Ciencias* y el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* - y un artículo en la Enciclopedia sobre *Economía política*. Se encontraba pasando una temporada en L'Ermitage, propiedad de Mme. d'Épinay, cercana a París, donde en la soledad del campo, lejos de la civilización, "pensaba poner en consonancia su vida con sus ideas", como se nos dice en el Estudio preliminar. El reencuentro con la condesa d'Houdetot, a quien antes conocía sólo

superficialmente, supone un acontecimiento trascendental en la vida afectiva de nuestro filósofo. De ella dirá más tarde, en las *Confesiones*, que ha sido el primero y único amor de toda su vida. Rousseau tenía cuarenta y seis años, Sofía veintiseis. A ese encuentro siguió una relación compleja, a juzgar por las cartas, en la que Rousseau era el enamorado y Sofía quien ponía las condiciones. Condiciones en exceso duras para el filósofo pues Sofía tenía un amante oficial, el marqués de Saint-Lambert, aceptado por su marido - quien, a su vez, tenía otra amante - y ni estaba dispuesta a perderlo ni estaba recíprocamente enamorada de Rousseau, de modo que no le ofreció otra cosa que amistad. Se había percatado de su valía intelectual y ese era el motivo de su estima. Estas son las actitudes que se reflejan en las cartas.

Sin embargo, las pretensiones amorosas de Rousseau y su susceptibilidad fueron complicando la relación hasta el punto de que Sofía le pidió que cesara incluso su correspondencia. Pero ya antes de que esto ocurriera, tras muchas dificultades y malentendidos, Rousseau le anuncia que va a iniciar "una correspondencia que no tiene ejemplo (Carta 601, de comienzos del año 1758) y que nunca será imitada" en la que "prefiero realizar yo solo los gastos de un comercio que no será gravoso para vos", es decir, serán unas cartas que no requerirán respuesta. Cartas que Rousseau no desdeña ver publicadas y que, aunque encierran preceptos morales y en este sentido el ginebrino cambia su papel por el de un maestro que se dirige a su discípula - en lo que se ha visto una semejanza con las figuras de Saint Preux y Julia de *Julia o la nueva Eloisa*, obra en la que trabajaba por estos años - , por otra parte son una exaltación de Sofía, cuyo amor, ahora

sublimado por Rousseau, le hace presentarla como una personificación de la virtud. Rousseau expresa en ellas sus principios morales y algunos de sus principios metafísicos que anticipan lo que luego, en una exposición más amplia, constituirá la *Profesión de fe del vicario saboyano* en el capítulo IV del *Emilio o de la educación*, obra en la cual estaba comenzando a trabajar. Así pues, estas *Cartas*, homenaje a su amada Sofía, tienen la particularidad de anticipar lo que constituye el núcleo de la filosofía moral rousseauiana, en un avance enviado a una persona que sabía valorar el contenido. Para nosotros hoy tienen el valor de una primera exposición de sus ideas filosóficas en el campo de la moral y de la metafísica.

Como es sabido, Rousseau no expuso su filosofía de un modo sistemático y quienes la han estudiado han tratado de buscar un ángulo desde el cual estructurar su pensamiento. Así tenemos la visión del Rousseau político, del Rousseau crítico, del Rousseau filósofo moral. Esta última es la que Villar escoge, siguiendo a Cassirer, para la exposición del pensamiento de nuestro filósofo en el Estudio preliminar. Si bien Rousseau no llevó a cabo el proyecto, que por estos años de su relación con Mme. d'Houdetot acariciaba, de escribir una *Moral sensitiva o materialismo del sabio*, sus ideas sobre moral las expuso en estas seis *Cartas morales*. En la quinta establece el fundamento de la moralidad en la conciencia, con lo cual su posición se acerca, pero no se confunde, a las de Hume y Kant. Rousseau no acepta las ideas innatas, y en este punto está cercano al empirismo de Hume. Sin embargo, no funda la moral en sentimientos adquiridos; piensa que existen ciertos sentimientos innatos (piedad y amor de sí) y concibe la conciencia moral como el sentimiento que nos advierte de lo bueno y de lo malo, que nos produce remordimiento por nuestras malas acciones y serenidad por las buenas:

“principio innato de justicia y de verdad moral, anterior a todos los prejuicios nacionales, a todas las máximas de la educación (...) regla involuntaria sobre la cual (...) juzgamos nuestras acciones y las de los demás como buenas o malas”. Este principio o conciencia moral no depende de la razón, no se confunde con la buena voluntad racional kantiana, sino que es un sentimiento.

Rousseau no profesa esa confianza en la razón que es propia de otros ilustrados, como su amigo Diderot y su admirador Kant. En la segunda *Carta* expresa un escepticismo gnoseológico, poniendo la voz de la naturaleza por encima de la voz de la razón. Ahora bien, naturaleza en este contexto debe ser entendida como naturaleza humana y, en este sentido, Villar indica que Rousseau es uno de los constructores del sujeto moderno. Ante Sofía, Rousseau utiliza un método que se sirve de la reflexión, no de la argumentación: “Con tal de que sintáis que tengo razón, me precio poco de probároslo (...) sin complicarme con las reglas de la Escuela, sólo llamaré a vuestro corazón para buscar el testimonio de todo lo que tengo que deciros”.

La *Carta* cuarta comienza con resonancias pascalianas, como señala Villar, llamándonos a la conciencia de nuestra propia miseria. Miseria por lo que somos y por la magnitud de nuestra ignorancia. Pero, frente a esta pequeñez en el campo del conocimiento, “somos grandes por nuestros sentimientos (...) un ser amigo de la justicia y sensible a las virtudes no es abyecto por naturaleza”. Hace Rousseau una llamada a la concepción de la bondad natural del ser humano ya expresada en sus dos *Discursos*. Y termina afirmando que los primeros bienes, es decir los que se tienen por naturaleza, “son los únicos que no dependen de la fortuna y pueden suplir a los otros”.

La *Carta* sexta constituye una “guía” moral para no cometer errores en este

terreno. Rousseau aconseja a Sofía seguir la voz de la conciencia y, para conseguir escucharla, la meditación en soledad. Es lo mismo que escuchar el lenguaje de la naturaleza, lo cual constituye una llamada a ese ser humano natural que hay en nuestro interior, como la parte más profunda de nosotros mismos.

La *Carta* tercera desborda el tema de la moral y encierra una crítica a los pretendidos conocimientos de la filosofía. A partir de un análisis de los errores de nuestros sentidos ataca a la misma razón con la que Descartes pretendió encontrar verdades tras el *cogito* y opone la física newtoniana a la cartesiana para mostrar que si ésta ha resultado ser falsa, también la primera podrá ser desmentida por sus sucesores. En suma, la razón no nos lleva a la verdad. “¿Dónde estamos? ¿Qué vemos, qué sabemos, qué es lo que existe? Corremos tras las sombras que se nos escapan (...) no estamos siquiera seguros de ver la superficie y queremos sondear el abismo de la naturaleza. Dejemos un trabajo tan pueril a esos niños a los que se llama filósofos”. Rousseau se desmarca de los filósofos, desprecia a esos que construyen sistemas con sus razonamientos. Villar señala que su objetivo es dirigir el *cogito* a su vertiente práctica. De hecho, en el manuscrito, al final, se lee un pasaje que es el comienzo de la quinta *Carta* y que empieza diciendo: “Toda la moralidad de la vida humana está en la intención del hombre”. Esta frase, que Rousseau leyó en Puffendorf, se hará famosa en la historia de la filosofía en su versión kantiana. Esta quinta *Carta*, por la que empezamos y con la que vamos a terminar nuestro recorrido, es la que utilizó posteriormente Rousseau para redactar el resumen de lo que él llamaba sus creencias para no autodenominarse filósofo en la *Profesión de fe del vicario saboyano*.

Como se dice más arriba, las *Cartas morales* se acompañan en esta edición de

una selección de la correspondencia propiamente dicha entre Rousseau y Mme. d’Houdetot a la que Villar denomina “correspondencia sentimental”. En ella encontramos un testimonio de la difícil, compleja y contradictoria relación entre ambos personajes. Al leerlas se va alcanzando la convicción de que las dificultades de la relación se deben casi exclusivamente a Rousseau, en primer lugar, porque se forjó unas expectativas respecto a Mme. d’Houdetot que no correspondían a la realidad y, en segundo término, porque tardó mucho en aceptar ser solamente un amigo de la condesa. Tanto tardó en aceptarlo que la condesa, muy a su pesar porque la relación con Rousseau le interesaba desde el punto de vista intelectual, llegó a pedirle que no le escribiera más y que cesase por completo su relación. Pero junto al manuscrito que Rousseau le regaló de *Julia o la nueva Eloísa* escribió: “Este manuscrito fue para mí el recuerdo de la relación con un hombre célebre. Su triste carácter envenenó su vida, pero la posteridad nunca olvidará su talento”. Al momento en que Rousseau va comprendiendo que su relación no puede ser otra que la amistad parece que corresponde el inicio de las *Cartas morales*.

La correspondencia muestra también esa discrepancia entre el modo de vivir y las teorías que un autor elabora, las cuales pueden ser excelentes, modélicas para la vida moral de sus lectores, mientras aquél o aquella que las concibe no es capaz de estar a la altura de su obra. Voltaire cuando se enfadó con Rousseau hizo público el hecho de que los cinco hijos del autor de un tratado de educación que marcaría a las generaciones venideras habían sido depositados en el hospicio, contra todas sus recomendaciones teóricas. Afortunadamente lo que nos queda de un autor es, sobre todo, su obra. Y las generaciones que ya no son contemporáneas es por la obra por lo que habrán de juzgarlo. A

Rousseau hemos de juzgarlo negativamente por ser conscientemente uno de los fundadores del patriarcado moderno¹; pero hemos de juzgarlo positivamente por su teoría sobre la democracia, por su contrato social y también por esta pequeña

joya, anticipo de otros desarrollos más amplios, sus *Cartas morales*, de las que ahora podemos disfrutar en esta bella traducción de Alicia Villar.

Teresa López Pardini
I.E.S. Leonardo da Vinci

NOTAS

¹ Véase el estudio de Rosa Cobo: *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean-Jacques Rousseau*. Cátedra, Madrid, 1995.

HABERMAS: DERECHO, CIUDADANÍA Y COSMOPOLITISMO

JÜRGEN HABERMAS: *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Introducción de Juan Carlos Velasco. Traducción de Juan Carlos Velasco y Gerard Vilar. Barcelona, Paidós, 1999, 259 pp.

Habermas es sin duda no sólo uno de los filósofos contemporáneos con mayor proyección, sino también uno de los más prolíficos. El ritmo de aparición de sus trabajos apenas deja respiro a sus lectores. Los de lengua castellana, que no son pocos, tampoco se quedan atrás. Uno de los últimos libros aparecido en esta lengua es *La inclusión del otro*, un volumen recopilatorio de textos diversos en donde se abordan cuestiones sumamente actuales de filosofía política. Hay que advertir que en la versión castellana del mismo no se contienen todos los textos de la versión original: se han excluidos los dos que recogen las críticas de Habermas a Rawls, que, junto con la respuesta de éste, han sido publicados bajo el título de *Debate sobre el liberalismo polí-*

tico (Paidós, Barcelona 1999). Se ha omitido también el último texto, un extenso trabajo titulado "Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School", en donde el autor responde a las críticas que ha recibido su libro *Facticidad y validez*. Con todo, Velasco, en su conciso y pertinente estudio introductorio, enmarca acertadamente el conjunto de estos trabajos en el « giro jurídico » que Habermas ha infundido en la última década a su pensamiento social y político. Por lo demás, los dos traductores se han repartido la tarea: Velasco es el responsable del prólogo y de los capítulos 2º y del 4º al 8º (4º y del 6º al 10º en el original); y, Vilar, de los capítulos 1º y 3º (1º y 5º en el original).

Según consigna Habermas en el prólogo, la cuestión que daría unidad temática al libro sería la "relativa a las consecuencias que en nuestros días se desprenden del contenido universalista de los principios republicanos: ¿cuáles son los efectos que se derivan para las sociedades plura-

listas en las que se identifican las divergencias multiculturales, para los Estados nacionales que se unen en unidades supranacionales y para los ciudadanos de una sociedad mundial que han sido congregados sin su conocimiento en una comunidad de riesgo?" (p. 23).

El volumen está dividido en cuatro partes. La primera, "¿Cuán racional es la autoridad del deber?", sólo contiene el primer trabajo: "Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral". En él, Habermas hace una presentación actualizada de su ya conocida teoría moral, que se piensa, en la lógica del libro, como un telón de fondo sobre el que leer los demás artículos. Polemizando con Hart, Stevenson, Popper y Hare, dirá que las normas morales son fundamentables reconstructivamente y no sólo reconocibles¹ como válidas para una determinada comunidad.

Diferenciando la pregunta ética, siempre contextualizada, de qué es mejor para nosotros (vinculada a la autocomprensión), de la pregunta moral que indaga sobre aquello que es de igual interés para todos (ligada a la fundamentación), concluye que lo moral sólo es responsable desde una perspectiva que asegure a todos la posibilidad de examinar "la aceptabilidad de las normas elevadas a práctica universal también desde la perspectiva de sus propias comprensiones del yo y del mundo" (p.64), algo que sería posible desde el principio discursivo "según el cual sólo pueden ser válidas aquellas normas que podrían suscitar la aprobación de todos los interesados en tanto que participantes en un discurso práctico" (p.64). De este modo se aseguraría el pluralismo, es decir, la posibilidad de tener en cuenta los puntos de vista de todos y no sólo el nuestro, propiciando así el acuerdo universal. El principio D requiere de la regla de argumentación U que aporta validez a cualquier norma. Esto ocurre "cuando las conse-

cuencias y efectos colaterales que se desprecian previsiblemente de su seguimiento general, para las constelaciones de intereses y orientaciones valorativas de cada cual podrían ser aceptadas conjuntamente por todos los interesados" (p.74). Otro aspecto interesante aparece en la discusión: el principio D no sólo posibilitaría las condiciones de igual trato, sino también de la *solidaridad*; la moral discursiva asegura la solidaridad porque "el trato igual es el trato que se dan los desiguales que a la vez son conscientes de su copertenencia" (p.72), es decir, la solidaridad se sigue de la doble consideración de la singularidad y la membresía, algo que sólo se puede conseguir mediante la socialización.

La segunda parte, "¿Tiene futuro el Estado nacional?", contiene tres artículos: "El Estado nacional europeo. Sobre el pasado y futuro de la soberanía y la ciudadanía", "Inclusión: ¿incorporación o integración?" y "¿Necesita Europa una Constitución?". Son trabajos que hacen pie en la polémica con los comunitaristas y nacionalistas. Si bien los Estados europeos modernos se constituyeron sobre la base de naciones, entendidas como grupos homogéneos, el Estado nación ha entrado en crisis: los desafíos de la globalización y el multiculturalismo están a la orden del día. Así, se presenta una pérdida de soberanía en cuanto a las funciones clásicas del Estado moderno, debida a los procesos económicos actuales, como el surgimiento de las empresas transnacionales, pero también por la dinámica de integración en la Unión Europea, que exigiría una mayor participación política de los ciudadanos en ese marco supranacional, para que no sean mediatizados en sus intereses y derechos, concebidos, en principio, dentro de los límites de los Estados nacionales. En este contexto, el nacionalismo es una deformación, dado el grado de heterogeneidad que los Estados europeos sociedades poseen.

En el segundo artículo, "¿Tiene futuro el Estado nacional?", Habermas desarrolla

este punto de vista contrastándolo con el de Schmitt, para quien el principio de nacionalidad identifica, en un Estado democrático, el Estado con la nación, pues sólo el hecho de la homogenización garantizaría la democracia nacional. Eso significa que la construcción del espacio común (Estado) no es entendida como el lugar donde se reconocen ciudadanos libres e iguales, sino como aquel donde los miembros de un pueblo se reconocen homogéneos. El trato igual se remite al *factum* (por oposición a hecho jurídico) del origen nacional.

Pero esto es inaceptable para Habermas: el profundo abigarramiento de las sociedades europeas hace imposible adjudicar la ciudadanía por el origen étnico. Hay que defender un concepto de ciudadanía en el que todos son reconocidos como sujetos de derechos, independientemente de su origen étnico; es decir, que reconozca las identidades pero no le adscriba a ninguna de ellas una superioridad política, y permita, más bien, generar una especie de patriotismo constitucional en torno a los valores políticos compartidos.

Interesante, en extremo, es la discusión sobre el derecho de secesión. De hecho, los Estados nacionales han surgido en medio de avatares históricos que han implicado, en muchas ocasiones, inclusiones forzadas de pueblos. Así las cosas, el nacionalismo invoca la homogenización como fundamento de la separación. Pero desde el punto de vista habermasiano, las razones históricas no otorgan el derecho de autodeterminación; lo que debe considerarse es la legitimidad del actual *statu quo*, por lo que la secesión no es un derecho legítimo, ni puede hablarse de represión o dominio extranjero si en un Estado todos disfrutan de iguales derechos y no hay discriminación.

Interesante, también, es la discusión sobre la vía de superación del Estado nacional: ¿Se trata de una superación o

de una abolición?. La visión postmoderna defiende que la superación del Estado nacional conducirá a la desaparición de toda forma de socialización política, reemplazada por redes que expanden el mercado y el dominio de los espacios privados, en la que las multinacionales establecerán modelos de conducta, pues la economía, que desborda los controles de los Estados nacionales, estará por fuera de todo control político. En esos mundos, que se regirían por Estados de derecho privado, sólo quedaría en pie la autonomía privada. Sería el fin de los Estados nacionales, pero también de la política. Pero esto no es claro para Habermas: la historia del siglo XX muestra los intentos, fracasos, limitaciones y éxitos relativos, de construir una autoridad supranacional, hasta ahora encarnada en la ONU, que supere los desequilibrios y encuentre una cooperación equitativa Norte-Sur, que tenga capacidad de acción y con participación de la sociedad civil a escala mundial. Esta línea de pensamiento apuesta por la superación y no por la supresión del Estado nacional. Que esto sea posible o no, es algo que todavía está por verse.

En “¿Necesita Europa una Constitución? Observaciones a Dieter Grimm”, Habermas desarrolla todavía más sus puntos de vista. La Unión Europea es un organismo supranacional y no es un Estado constitucional: posee estructuras que van más allá de las soberanías nacionales pero carece de competencias. Además estas estructuras sólo tienen la legitimidad indirecta que surge de la legitimidad de los Estados nacionales, por lo que las decisiones supranacionales se autonomizan respecto de la opinión y la voluntad comunes, produciendo un déficit de democracia. Ahora bien, las exigencias de la competitividad a nivel mundial, consecuencia de la globalización, sólo podrían ser combatidas acertadamente si se evita esta autonomización respecto a la opinión pública.

Por lo tanto, hay que crear la "ciudadanía europea democrática", un espacio público liberal con una cultura política común que permita las diversas formas de diversidad nacional de la Unión.

El título de la tercera parte, "Los derechos humanos a nivel global y en el ámbito interno de los Estados", sintetiza el sentido de sus dos artículos. En "La idea kantiana de la Paz Perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años" presenta su concepción sobre los derechos humanos en la sociedad internacional en un mundo globalizado, mientras que en "La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho", lo hace a nivel nacional.

En "La idea kantiana..." amplía ideas discutidas en "Tiene futuro...". Los procesos de globalización aunados al estallido de las dos guerras mundiales y a la existencia de armas de destrucción masiva implican que la guerra ya no es un fenómeno local limitado tecnológicamente entre dos Estados o alianzas regionales. Es un fenómeno en el que han aparecido en escena la totalidad del mundo, los crímenes de guerra y las guerras de aniquilamiento o desalojo, motivadas ideológicamente.

En estas circunstancias, el principio de soberanía debe institucionalizarse y limitarse internacionalmente para que vincule a los distintos gobiernos. De hecho, esto ya es así, pues la Carta de las Naciones Unidas prohíbe las guerras ofensivas y autoriza las acciones militares en caso de amenaza, acción de ataque o ruptura de la paz. Y como los derechos humanos deben ser aplicados en muchos casos contra la voluntad de los gobiernos, ha de revisarse el principio de no intervención. Ahora bien, la estratificación de la sociedad mundial haría necesario un consenso mundial sobre tres aspectos fundamentales con objeto de superar los conflictos sociales y las desigualdades económicas, a saber: la conciencia compartida sobre la no sincro-

nización de las sociedades que están, sin embargo al mismo tiempo, destinadas a la coexistencia pacífica, un acuerdo normativo global sobre los derechos humanos y un acuerdo sobre el tipo de paz al que se aspira.

Habermas propone, a partir de los razonamientos anteriores, una reforma de la Organización de Naciones Unidas que le otorgue un mayor poder de coacción jurídica y que dé un paso hacia adelante en la constitución de una democracia cosmopolita. El eje de tales reformas es la mejora institucional de la política de derechos humanos. Estas tesis separarían a Habermas de pensadores como Walzer (*Thick and Thin*) y Rawls (*The Law of Peoples*), quienes proponen versiones mínimas (no occidentales) de derechos humanos para ordenar la sociedad internacional superando el eurocentrismo.

Habermas piensa que tomar como eje la política de derechos humanos para la configuración del derecho cosmopolita no conduce ni al panintervencionismo ni a la pancriminalización que se derivaría de confundir el nivel moral con el jurídico. En este punto también subraya su diferencia con Carl Schmitt: los derechos humanos han tenido un origen jurídico, y lo que les da apariencia de derechos morales es que trascienden los ordenamientos jurídicos nacionales. Estos derechos, como cualquier otro derecho positivo, pueden ser derogados o cambiados y son jurídicamente reclamables dentro de los ordenamientos constitucionales que los incorporan; e igual que las otras normas jurídicas, además de tener la validez que surge de la coacción, tienen la legitimidad que surge de la fundamentación racional. Y aquí es donde tienen un marco destacado porque si bien son normas generales destinadas a valer dentro de un determinado Estado, lo hacen en cuanto los ciudadanos tienen la calidad de seres humanos y no sólo como miembros de ese Estado. La

fuentes de confusión con los derechos morales estribaría en el hecho de que, a pesar de su pretensión de validez universal, en la actualidad sólo tengan una validez débil en el marco jurídico internacional en el que un orden jurídico cosmopolita apenas se está formando.

La pregunta central en "La lucha por el reconocimiento..." es si una teoría que concibe los derechos como predicados de individuos puede servir para afirmar identidades colectivas. Se trata de una respuesta al comunitarismo de Taylor y Walzer (*El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, México, FCE, 1993), quienes, como se sabe, proclamándose liberales, reivindican la existencia de derechos colectivos en el campo de la cultura. Habermas piensa que es inútil e incorrecto postular este tipo de derechos porque, aunque es perfectamente posible (y necesario) que los grupos minoritarios luchen por el reconocimiento de sus reivindicaciones e identidades particulares, los derechos que desde allí se generan tienen como titulares a individuos. En su polémica con Taylor, afirma que la relación entre el reconocimiento de la igualdad y el de la diferencia estaría dada en que el reconocimiento público completo requiere tanto del respeto de la identidad de cada individuo, con independencia de su sexo, raza o pertenencia étnica, como del respeto a prácticas, concepciones del mundo, etc., que son apreciadas por los grupos discriminados. La cuestión es si estas últimas surgen del primero, o si entran en colisión.

La tesis de Taylor es que el reconocimiento de la diferencia colisiona con el de la igualdad y que las políticas del Estado deben compensar a la diferencia el esfuerzo igualador que surge de la igualdad. El Estado no debe ser éticamente neutral. Para Habermas, la tesis de Taylor se estructura sobre una lectura selectiva de lo que Walzer, sintetizando a Taylor, llamó liberalismo 1, para el que el Estado garan-

tiza iguales derechos subjetivos en forma de derechos fundamentales, y en caso de conflicto, los tribunales deciden la validez que toma una forma de protección jurídica. Para Habermas esa es una lectura paternalista equivocada porque el liberalismo 1 desconoce el carácter cooriginario de la autonomía pública y privada. Una concepción procedimental del derecho, en cambio, aseguraría el disfrute de los derechos subjetivos como resultado del ejercicio político activo de los concernidos, para que sus derechos correspondan a sus demandas en el marco de un Estado éticamente neutral. Así las cosas, en el Estado de derecho, el nivel ético-político de las demandas de vida buena - el nosotros de los grupos que interactúan en ese espacio - son legítimas y necesarias si se presentan dentro de las reglas de juego establecidas en el consenso jurídico-político del Estado constitucional, cuya neutralidad permite el libre juego de estas demandas y los asuntos comunes que se concretan en leyes que expresan derechos de concreción individual. La defensa de la coexistencia en igualdad de los distintos grupos étnicos y culturas dentro de un Estado no requiere, entonces, la formulación de derechos colectivos que sobrecargarían una teoría de derechos que es individualista.

Dado que no es un libro sistemático, es imposible evitar las repeticiones temáticas en los distintos artículos. Pero, indudablemente, como cabe apreciar a lo largo del presente comentario, se van desgranando temas tales como el refinamiento de los conceptos fundamentales de la ética discursiva, la crítica certera a los argumentos de comunitaristas y nacionalistas, la apología de una ciudadanía cívica en un Estado neutral, la explicitación del concepto de democracia deliberativa aplicada a los ámbitos nacional y supranacional, la apuesta por la defensa de los derechos humanos, la limitación de la soberanía interna de los Estados que violan estos

derechos y el fortalecimiento jurídico de la ONU (como la base de la política internacional que conduzca a un cosmopolitismo posible, rescatando y actualizando el pensamiento kantiano de *La paz perpetua*); de suerte que el análisis de los problemas recién enumerados convierte esta recopilación en un referente importante del pensamiento habermasiano de los 90, centrado en la naturaleza del derecho y su relación con la moral y la ética, así como los modelos de Estado, democracia y ciudadanía, por no hablar de la sociedad internacional y el cosmopolitismo. Todo, como casi siempre, apoyándose en teóricos que pueden serle afines y en polémica con pensadores que han cruzado su formación intelectual,

algunos como verdaderas "bestias negras", por ejemplo, Carl Schmitt. La ausencia del trabajo donde Habermas critica la concepción de Rawls y de la respuesta de éste, priva, desafortunadamente, al libro de una discusión especialmente iluminadora sobre la naturaleza del Estado democrático.

Finalmente, la traducción es de alta calidad: fiel pero flexible en su transcripción permite una lectura ajustada a la especificidad gramatical del castellano, algo que es muy de agradecer en este tipo de trabajos.

Alfonso Monsalve Solórzano
Universidad de Antioquia, Colombia

NOTAS

¹ A propósito, hay un error en la traducción de Vilar del famoso concepto hartiano de "rule of recognition", regla de reconocimiento, pues lo ha traducido aquí como "regla de conocimiento" (p. 31). Se debe quizá

a que en el original alemán Habermas usa el término "Erkenntnis", que habitualmente se vierte al castellano como "conocimiento".

SER Y TIEMPO
RETRADUCIDO AL ESPAÑOL

M. HEIDEGGER: *Ser y tiempo* (trad., prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C.), Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, 497 pp.

Hace apenas dos años ha visto la luz una nueva traducción española de una de las obras cumbre de la filosofía en el siglo que ya muere - para no pocos, la cima misma del pensamiento en la centuria-. Si en 1951 fue el español la segunda lengua a la que se vertió *Ser y tiempo* - sólo después del japonés, y con más de una década de ante-

lación sobre el inglés y el francés-, ahora se une el español al inglés y al francés en conocer una segunda traducción de la genial obra, tantas veces calificada de intraducible¹. Como es bien sabido, esa primera versión apareció en México bajo la firma de José Gaos, "trasterrado a" o "empatriado en" el gran país centroamericano - pues el discípulo de Ortega no reservó a Heidegger su talento en el arte del neologismo-. Esta segunda llega ahora del extremo meridional del continente americano; impresa en Santiago de Chile por la Editorial Universitaria, es su autor Jorge

Eduardo Rivera, y es de esperar que la relevancia de su esfuerzo no se vea mermada por problemas legales a la hora de su distribución comercial.

El inevitable contraste entre ambas versiones españolas, sobre todo en este primer momento de la aparición del nuevo trabajo, no debe sugerir, desde luego, una contraposición en que haya que tomar partido, siendo así que el dato evidente es el enriquecimiento indudable que la nueva traducción, con su diferencia de enfoque y de estilo respecto de la anterior, comporta. La comparación puede además esperar a la consignación de ciertas significativas circunstancias de gestación y composición que son comunes a ambas versiones. Y es que Gaos dejó constancia de cómo sus primeros borradores sobre la obra databan del año 1933, "en consulta casi regularmente hebdomadaria" con su colega en la Facultad de Madrid Xavier Zubiri - recién regresado éste de Friburgo, donde había seguido durante dos años los cursos académicos del autor de la obra -, y de cómo desde 1941, ya en México, reinició el trabajo interrumpido, en el marco de los cursos normales de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de México en que explicaba el texto "frase por frase y hasta palabra por palabra"². El Prólogo de Rivera informa, por su parte, de más de treinta años de seminarios universitarios y extrauniversitarios en torno a *Ser y tiempo*. El contacto con el texto original, de nuevo pasaje a pasaje y palabra a palabra, dio lugar muy pronto a reformas y adaptaciones de la versión gaosiana, las cuales terminaron por integrar un texto alternativo. Que a su vez fue objeto, al menos durante una década, de una depuración sistemática en sucesivos grupos de trabajo, y más tarde en consulta con pensadores alemanes de singular renombre - Gadamer, Max Müller, también Friedrich-Wilhelm von Hermann -. La contraportada de la edición hace refe-

rencia, en fin, a las estancias del profesor chileno en la capital de la Selva Negra desde la década de los sesenta, participando en seminarios y encuentros con el filósofo alemán. Quien se preocupe de repasar estos someros datos obtendrá, en suma, un curioso cómputo, a saber: el de apenas quince años en que el empeño por traducir o retraducir *Ser y tiempo* a nuestra lengua no haya estado presente a uno o al otro lado del Atlántico. ¿Es seguro al menos que tal afán esté ahora llamado a extinguirse?

Rivera traduce del volumen II de *Obras Completas* de Heidegger, que difiere en contadas ocasiones del texto editado por Max Niemeyer del que partió Gaos. En las "Notas del traductor" hace constar tales variaciones, y en ellas ofrece también breves justificaciones de sus opciones de traducción. En notas a pie de página, con llamada especial, se han incorporado las anotaciones del propio filósofo en el que se conoce como *Hüttenexemplar*, y en el margen se ha reproducido la paginación de la edición de Niemeyer a la que remiten las citas de la literatura internacional. En algún raro caso de errores-erratas en las ediciones de referencia, Rivera llega incluso a seguir el texto original manuscrito. Todo ello viene a revelar el acusado rigor filológico y científico y el grado extraordinario de exigencia personal que ha presidido el nuevo trabajo. Sólo cabría echar en falta un glosario final que hubiese reproducido también las opciones precedentes de Gaos, facilitando así su cotejo, siguiendo en ello, quizá aquí con más motivo, el ejemplo de Antonio Ziri6n en su también minuciosísimo trabajo sobre el segundo libro de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* de Husserl. Y en todo caso, sería muy conveniente que el autor ofreciese en el futuro, una vez que la edición se haya difundido adecuadamente y la comunidad filos6fica hispanoparlante se

haya servido de ella, justificaciones y discusiones más detalladas sobre determinadas zonas de su labor³.

Con todo, no ha sido una vocación de perfeccionismo académico el motivo inspirador del nuevo trabajo, sino más bien - de acuerdo con declaración expresa de Rivera- la comprobación de la "dificultad, a veces casi insuperable, con que se ve enfrentado el lector cuando intenta comprender el texto español" en "la traducción hasta ahora existente" (p. 17). Esta dificultad proverbial del primitivo texto español sería achacable - habla siempre el Prólogo- al peculiar espíritu de fidelidad a ultranza que guió el empeño de Gaos: párrafo largo y sinuoso; sobreabundancia de expresiones técnicas, en mayor número de las que pasan por tales para un hablante alemán; equivalencias unívocas mantenidas "inexorablemente" y que llegan al extremo de tratar de reproducir, con dudosa fortuna, juegos verbales del alemán, etc. En suma, un trasvase idóneo al español... siempre que el lector disponga de conocimientos de alemán. Esta crítica básica de Rivera, que no le impide reconocer el innegable mérito de su predecesor, coincide ciertamente con una impresión que se remonta a los primeros reseñadores del trabajo de Gaos: el "galimatías" ni heideggeriano ni castellano que Aranguren ponía en cuestión⁴; o la «traducción-calco» que decía Sacristán, pero con indisimulada, con casi vehemente admiración⁵. Así las cosas, el principio rector, el lema que anima la nueva versión ha sido que "la obra debía hablar en castellano" (p.18).

A mi entender - y si se me permite la osadía- , habría dos observaciones, dos a modo de contrapesos siquiera parciales, que sugerir a propósito del estado de cosas que Rivera presenta. Se trata en primerísimo lugar, claro está, de la peculiaridad misma del lenguaje heideggeriano; "siempre vivo y elocuente" (p.17) sin duda, pero a la vez -¿ cómo negarlo?- investido de una

gravedad y densidad permanentes, que no se concede reposo ni permite desmayo, así sea en párrafos introductorios o de transición. Lenguaje de una intensidad límite en que lo más concreto y cotidiano puede tornarse signo, cifra o ejemplo de lo más abstracto, y al revés. Me pregunto si "la lengua rígida, hirsuta e incluso algo esotérica" (p.17) que se reprocha a su primer traductor, no es más bien, en alguna medida, reflejo de notable viveza del singular clímax expresivo y conceptual que crea en torno a sí el discurso heideggeriano. Pues, ¿cómo podría un ejercicio de pensamiento que, en el propósito expreso de "destruir" tanto las categorías seculares de la tradición filosófica como su solidificación verbal milenaria en la cotidianidad, conmueve los marcos expresivos del lenguaje (alemán), cómo podría - digo- no dejar huella bien patente y bien peculiar en toda otra lengua que aspire a cobijar semejante empresa?⁶.

No cabe duda de que, muchos años y muchos esfuerzos después de la labor pionera de Gaos, hoy no procede repetir sin más, con Sacristán, que "un traductor de «Sein und Zeit» se encuentra, pues, por la naturaleza misma de la cosa, ante el problema de Cicerón"⁷. Pero este mismo cambio de perspectiva lleva a mi segunda consideración. Me refiero al hecho de que la traducción de Gaos, o cuando menos muchas de sus opciones básicas han sostenido la comprensión y la discusión continuadas de la obra heideggeriana en las letras españolas durante varias décadas. Ciertamente que esta recepción ha sentido siempre la necesidad de proponer alternativas a las opciones primitivas, alternativas generalmente muy dignas de ser tenidas en cuenta, junto a otras asombrosamente originales hasta lo pintoresco - recuérdese los hallazgos de García-Bacca a fin de "prevenir encandilamientos entontecedores", hablando del "Don Nadie" o del "Uno de Tantos" para el *Das Man* (el "uno" gaos-

siano y de Rivera) o proponiendo verter *Dasein* por "realidad-de-verdad"⁸. A favor o en contra de Gaos, a favor y en contra a la vez, lo cierto es que muchas acuñaciones del gran traductor se han revelado eficaces, cuando menos, a la hora de transmitir y de debatir las categorías heideggerianas; lo cual no es poco.

Tal es el caso, por ejemplo, de la dualidad "existencial/existenciario", que recogía la oposición *existenziell/existenzial* entre el plano óntico y el ontológico de las descripciones y los análisis. Yo no advierto ventaja en retornar ahora a la antigua versión de Ceñal⁹, que sustituye el primer miembro del par gaosiano por el incómodo neologismo "existetivo", para reconvertir ahora "existencial" y reutilizarlo como equivalente del segundo concepto alemán. Antes bien, me parece que la dualidad anterior sigue resultando en conjunto más cercana al hablante natural, quien sí puede calificar ciertos problemas que le cercan, o ciertas dudas, compromisos o decisiones suyas como "existenciales": plano óntico, en el que nunca antes se había oído "existetivo". Mientras que al hablante culto no le es difícil reconocer en la terminación "-ario" (inventario, temario, formulario, etc.) la dimensión de una reunión temática de nociones, conceptos o estructuras: plano ontológico. Es cierto que la opción de Rivera permite trasladar más fácilmente *Existentialität* como "existencialidad" - frente a la "existenciariadad" -, pero dudo de que ello compense los inconvenientes señalados.

Otro ejemplo notorio de apartamiento sistemático de la versión anterior es la sustitución invariable de "cura" por "cuidado" en la traducción de *Sorge*, y como consecuencia, la alteración del conjunto de sus compuestos y derivados: "el curarse de" se torna "ocuparse" (*Besorgen*), "el procurar por" "solicitud" (*Fürsorge*). El juego que la raíz anterior daba de sí, su propia unidad - que suele ayudar a la compren-

sión -, no se me antojaba en este caso tan forzado como es verdad que resulta en algunos otros. Sin olvidar que a sus sustitutos puede rondarles en determinados contextos el peligro de un mayor sesgo óntico, de un mayor sabor empírico; "solicitud", por ejemplo, no siempre es fácil de separar de una relación benefactora hacia el prójimo y de especial intensidad. La opción fundamental de Gaos, que al cabo contaba con el aval nada despreciable de la "autointerpretación preontológica" de "la fábula de Cura" que Heidegger mismo se preocupó de insertar en el texto, no tenía por qué ser incompatible en ciertos pasajes con expresiones más llanas y usuales, sin duda. Que es la misma consideración que mueve ahora a cuestionar, a la inversa, la evitación incondicional de las fórmulas anteriores.

En este orden de cosas, llama también la atención el hecho de que el propósito expreso de hacer "hablar castellano" a la nueva traducción no haya impedido, no digo alguna "trasliteración" del término *Dasein* - como las que supuestamente operaba Gaos -, sino la "literación" cabal - *sit venia verbo* - de verter *Dasein* por *Dasein* (y, claro, *Da-sein* por *Da-sein*). El argumento de que cualquier lector de filosofía comprende hoy el vocablo alemán, igual que si tiene ante sí "*logos, physis, polis*", no parece razón suficiente de este proceder traductor. (De hecho, aun entendiendo sobradamente las expresiones griegas, los latinos acuñaron o redefinieron para sí *ratio, natura, res publica*.) En definitiva, resulta un punto decepcionante que la larga serie de propuestas alternativas al constructo gaosiano (desde el "estar" de Sacristán y Garrido o el "humano estar" de Laín, al "existir" de Marías o la "eksistencia" de Cerezo) haya acabado finalmente en el mismo punto cero de partida¹⁰.

Dicho lo cual, es obligado detenerse ahora en algunas de las muy numerosas aportaciones particulares y posibles mejo-

ras que trae el trabajo de Rivera. Me circunscribo en este examen inicial, poco más que un acuse de recibo, básicamente a la Primera Sección de la obra, no sin indicar que seguramente es en los análisis de la Segunda Sección donde el motivo rector de facilitar la comprensión lectora haya rendido mayores beneficios.

Citaré en primer lugar la libertad, bien tomada, en el manejo castellano de *Vorhandenheit*. Rivera suele plasmarlo por “estar-ahí” o “estar-ahí-delante” y también, en otros casos, por “presencia”, “mera presencia” o fórmulas similares. Esta última raíz sería con seguridad la mejor, de no ser por la carga, de suyo enorme, que el concepto de presencia con todo su campo semántico soporta en el marco más restrictivo del análisis de la temporalidad. Por cierto que el castellano parece acertar de pleno con la intención de la categoría heideggeriana cuando habla, lástima que sólo y sin remedio en los usos comerciales y mercantiles, de “las existencias” que se recuentan, se renuevan, se acumulan, etc. -en régimen de los llamados *pluralia tantum*-. En este punto me sorprende, no obstante, que no se conceda apenas importancia a la similitud que se suscita entre las cosas como meros objetos que “están-ahí-delante” y el existir del hombre como “estar-en-el-mundo”, pues así es cómo se ha traducido *In-der-Welt-sein*. En general Rivera muestra una marcada preferencia por las formas copulativas de “estar” frente a las de “ser” omnipresentes en Gaos, lo que no impide algún nítido fracaso, como ese “estar entero del Dasein”. Se aprecia también una clara inclinación a usar sustantivos o sustantivaciones allí donde el filósofo asturiano recurría implacablemente a giros verbales o participiales que con demasiada frecuencia provocaban una molesta nube de entremillados. No sería vano indagar algo más el trasfondo interpretativo de estas contrapuestas orientaciones gramaticales.

Merece también mencionarse el recurso a la raíz “pragma” en los análisis básicos de la mundanidad -¿por qué “mundaneidad”?-, pese a que sólo haya podido ser, también aquí, un empleo parcial: en usos adjetivos, en el sustantivo abstracto *Zeughaftigkeit* (“pragmaticidad”), en compuestos como *Zeugverfassung* (“constitución pragmática”). El concepto central de *Zeug* sigue, en cambio, bajo la “malaventura” que detectó Ortega de no tener un vocablo castellano correspondiente que abarque con naturalidad todos “los instrumentos, útiles, enseres, medios que me sirven -su ser es un ser para mis finalidades, aspiraciones, necesidades-, o bien son como estorbos, faltas, trabas, limitaciones, privaciones, tropiezos, obstrucciones, escollos, rémoras, obstáculos, que todas esas realidades pragmáticas resultan”¹¹. Rivera se inclina en general por la versión imprecisa de Gaos: “útil”, que parece en efecto, y a falta de nuevos hallazgos, la menos mala.

La comprensión de las situaciones y de los útiles por aquel que se mueve “en medio del” mundo pragmático, como sugiere con sencillez Rivera -frente a la insistencia en el “ser-cabe” de que tanto gustaba Gaos-, se articula, como es sabido, en la forma de la *Umsicht*. Término éste para el que el traductor chileno aboga por un giro literal: “circunspección”. También esta propuesta tiene ventajas expresivas y conceptuales sobre el “andar en torno”; y el inconveniente de la ambigüedad castellana del adjetivo “circunspecto” podría quizá salvarse con un expediente al estilo del que utilizó Sacristán apuntando hacia la etimología del término: “circum-speción”. En todo caso, la circunspección aprehende campos pragmáticos globales en razón de las “remisiones” que ligan unos útiles (instrumentos, enseres, chismes, etc.) con otros, con la materia de que están hechos, con el contexto en que se encuentran, etc. “Remisión” traslada así

Verweisung con una claridad e inmediatez superiores, a mi juicio, a "referencia", que posee un aspecto más temático y de más fácil asociación a fenómenos lingüísticos.

Una lejana idea de las gestas que han de acometer los traductores de *Ser y tiempo* la proporciona la circunstancia de que en ocasiones ni siquiera el acierto redondo en la solución elegida trae consigo la completa satisfacción, dadas las inevitables connotaciones filosóficas de casi todos los términos y la magnitud prometeica de la empresa de desmontar la tradición entera que en ellos se expresa. La asombrosa sustantivación heideggeriana *das Woraufhin*, que sirve para definir la noción existencial de sentido en otro epígrafe fundamental (§ 32), encuentra en Rivera una solución de rara elegancia: "horizonte", "horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo" (p.175), horizonte que viene estructurado por el proyecto existencial que ve de antemano posibilidades y de antemano las concibe. Certero hallazgo, en efecto, si no fuera porque este preciso apartado está en constante polémica con la tematización husserliana del sentido, y por tanto con la mismísima noción de horizonte en el seno del análisis intencional (horizonte perceptivo, horizonte intuitivo interno y externo, horizonte de sentido, etc.). La confrontación teórica de Heidegger con su antecesor en la cátedra de Friburgo se advierte aquí en las numerosas referencias entrecuilladas del original, que creo podrían haber recibido mejor trato: "*Stücke*" tiene más fuerza como "fragmentos", "pedazos" o "trozos" - Tercera Investigación Lógica- que simplemente como "partes integrantes", lo que también son las partes abstractas, los *Momente*; "*erfüllbar*" queda mejor bajo la raíz de "cumplimiento" - título de la Sección Primera de Sexta Investigación-, como de hecho aparecía por ejemplo en el § 21; y en fin, en un pasaje netamente crítico como éste, es arriesgado servirse del

término técnico "región" - *Ideas I, Ideas II*-, "región intermedia", donde más latamente se habla de "un reino intermedio", "*Zwischenreich*". También es preciso anotar, así sea cacofónicamente, la fealdad de la "aperturidad" que abunda en esta parte de la traducción, como concepto básico que es de la teoría heideggeriana de la verdad.

Quisiera finalmente referirme a dos lugares precisos que, si mi percepción no es errada, merecerían acaso un reexamen. El primero es la afirmación inicial, archiconocida y archicitada, del primer capítulo, primera sección, primera (única) parte. "El ente cuyo análisis es nuestro problema somos en cada caso nosotros mismos", leíamos en el texto antiguo. "El ente cuyo análisis constituye nuestra tarea lo somos cada vez nosotros mismos", leemos ahora. De nuevo hay que suscribir y aplaudir el criterio de Rivera de no atarse a una traducción invariable de la cláusula distributiva alemana *je*. La duda está sólo en si el criterio certero se aplica con acierto en este señalado caso. Pues la distribución del término en el aserto mencionado se opera, a mi entender, en el sentido de la existencia que cada individuo humano es, cada uno de nosotros a lo largo de todo nuestro existir, y no, obviamente, en el sentido de lo que somos o pudiéramos ser "cada vez", en cada etapa o período del existir. (Dicho de otro modo: en la existencia sólo hay "una vez", por más que esta única vez sea radicalmente distinta para cada uno.)

El segundo punto a que me refería es el concepto de *Bewandtnis*, que es objeto de análisis en el epígrafe 18. El propio Rivera advierte de que "esta palabra alemana es una de las más difíciles de traducir en *Ser y tiempo*" (p.468). Y es que son tres, cuando menos, las dimensiones significativas que laten en el vocablo que Heidegger tomó de Emil Lask y que en alemán es término culto pero no técnico. Con él se alude en primer lugar a la trama compleja

pero unitaria, a esa articulación pragmática global en que están los útiles singulares en virtud de las remisiones intrínsecas que necesariamente vinculan unos con otros -como si cada uno de ellos estuviese "vuelto" hacia los demás-; pero se apunta asimismo a que esta constelación pragmática no es permanente sino cambiante, es susceptible de variar -segunda dimensión-, y varía de hecho en función de la actitud con que el hombre se comporte respecto de tales útiles, del modo en que esté "vuelto" hacia ellos -tercera dimensión-. Gaos dio con la expresión "conformarse", que admitía conjugarse tanto como conformidad de los útiles entre sí, como en el sentido de conformarse o guardar conformidad el "ser-ahí" con ellos en la actividad o quehacer del caso. Rivera, muy a lo Heidegger, plantea la objeción de que "conformidad" significa forma, y de que por tanto alude a *morphé*, por tanto a *eidós*, por tanto a ontología fatal de la presencia. Escrupulo éste que podría en principio sonar algo exagerado, por cuanto el término de Gaos mantiene cierto curso coloidal. Y aunque tampoco termine de convencer la segunda crítica en punto a que haya un matiz como de "resignación" insito en "conformidad" -cuando más bien parece calculada ambigüedad-, es lo cierto que podían tantearse alternativas viables, seguramente en el sentido de la *conjointure* de la traducción de Vezin, citada por el propio Rivera, y que evoca el "coajuste" que preconizaba García-Bacca; o bien, si no se teme a la libertad del traductor, y con las debidas precauciones, "situación", como también se ha podido sugerir. Lo que no me parece alternativa viable son, en cambio, las opciones del propio Rivera: "con-

dición respectiva" para las dos vertientes más objetivas del significado, y "dejar-estar", "dejar que algo quede vuelto" para la dimensión alusiva a la actividad del hombre. La primera resulta una expresión sumamente abstracta - diríase más propia de una ontología formal que de la ontología fundamental-, la cual, si se quisiera, también sería por supuesto descomponible en nociones de ontología antigua, pero que sobre todo, e igual en esto que "el dejar estar", no presta *prima facie* ninguna acogida espontánea, expresiva, patente, a ninguna de las vetas del significado original -es decir, hay que saber qué es lo que se pretende decir con el término para inferir por qué se usa-. Lo forzado de la equivalencia se manifiesta con claridad en el giro "totalidad respeccional" - *Bewandtnis-ganzheit*-, abrupta expresión para un significado que, así y todo, queda abstruso.

Lo que sí está fuera de toda discusión es que esta nueva traducción española de *Ser y tiempo* supone "de suyo" una aportación de primer orden a la comunidad filosófica hispanoparlante. A mi entender, ella habrá de convivir con la antigua de *El ser y el tiempo*, y en adelante no podrá decirse desde luego que la discusión radical con el pensamiento de Heidegger, la confrontación filosófica libre y creadora con él, que hoy es más urgente que ayer, no dispone en nuestra lengua y en nuestros días de los instrumentos necesarios. Lo cual da la medida del reconocimiento a que se ha hecho acreedor Jorge Eduardo Rivera y del que estas líneas son mínimo testimonio.

Agustín Serrano de Haro
Instituto de Filosofía, CSIC

NOTAS

¹ En realidad el estado de las traducciones francesas de *Ser y tiempo* es un poco más complejo. La traducción de François Vezin (París, Gallimard, 1986) se basa en la antigua de Rudolf Boehm y Alphonse de Waelhens para la Primera Sección de la obra y en el trabajo de Jean Lauxerois y Claude Roëls para la Segunda Sección. Pero hay que contar además con la traducción de E. Martineau (París, Authentica, 1985) que está fuera de la distribución comercial.

² Del "Prólogo del traductor" a *El Ser y el tiempo*, México, FCE, 1951, que ahora puede leerse en: José Gaos, *Introducción a El Ser y el tiempo de Martin Heidegger*, Méjico, FCE, 1971, p. 11.

³ Una reflexión genérica sobre el sentido de la actividad de traducir filosofía la ha esbozado Rivera en: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* Band 3, Fráncfort, Vittorio Klostermann, 1992, 148-153.

⁴ *Cuadernos Hispanoamericanos* 28 (1952), 102-107.

⁵ *Laye 17* (1951). Hoy puede leerse en: *Panfleto y materiales II. Papeles de filosofía*, Barcelona, Icaria, 1984, 491-497.

⁶ Recientemente ha sido George Steiner quien ha descrito con maestría la primera impresión absoluta que a él, como a tantos otros lectores, le produjo *Ser y tiempo*: "Siempre y cuando guardasen silencio, los estudiantes podían asistir a seminarios avanzados. Matricularse con Leo Strauss: «Damas y caballeros, buenos días. En esta clase, no se mencionará el nombre de ..., que por supuesto es estrictamente incomparable. Ahora podemos ocuparnos de la *República*, de Platón».

«Que por supuesto es estrictamente incomparable.» Yo no logré captar el nombre en cuestión, pero aquel «por supuesto» me hizo sentir como si un rayo luminoso, frío, me recorriese la espina dorsal. Un amable posgraduado me escribió el nombre al terminar la clase: un tal Martin Heidegger. Corrí a la biblioteca. Esa noche intenté hincarle el diente al primer párrafo de *Ser y tiempo*. Era incapaz de entender incluso la frase más breve y aparentemente directa. Pero el torbellino ya había comenzado a girar, el presentimiento radical de un mundo absolutamente nuevo para mí." (*Errata*, Madrid, Siruela, 1998 -trad. Catalina Martínez Muñoz-, p. 64-65.)

⁷ *Op.cit.*, 492.

⁸ Vid. "Heidegger o el sentido del ser", en *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Barcelona, Anthropos, 1990.

⁹ En su traducción del estudio de De Waelhens *La filosofía de Martin Heidegger*, Madrid, CSIC, 1945.

¹⁰ La fórmula de Gaos, por así llamarla, no ha dejado de tener vigencia o covigencia en la literatura especializada. Valga el ejemplo reciente, *mutatis mutandis*, de la gran investigación de Kisiel *The Genesis of Heidegger's Being and Time* (Berkeley, University of California Press, 1993). O entre los traductores españoles, la versión de Raúl Gabás y Jesús Adrián Escudero de la conferencia de 1924 *El concepto de tiempo* (Madrid, Trotta, 1999).

¹¹ *El hombre y la gente, OC VII*, Madrid, Alianza, 1983, p. 117.