

CRÍTICA DE LIBROS

LA CONTINGENCIA Y LA MORALIDAD

CARLOS GÓMEZ y JAVIER MUGUERZA (eds.): *La aventura de la moralidad (Paradigmas, fronteras y problemas de la Ética)*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, 549 pp.

La presente «*aventura de la moralidad*» merece un puesto destacado en el campo de la Ética disponible en nuestro ámbito editorial. Dentro de nuestros repertorios bibliográficos, resulta difícil encontrar obras como la presente que nos sitúa, histórica y temáticamente, en los principales problemas de la ética, sin abandonar las últimas aportaciones.

Si comenzamos por los rasgos formales del presente texto, por clasificarlo bibliotecológicamente, bien le quedan aquellas palabras con las que Aranguren se refirió a su *Ética*: «Aunque manual por el tamaño y porque puede servir a los estudiantes de Ética, es éste un libro de investigación».

Siguiendo con su encabezamiento, *La aventura de la moralidad* es un desconcertante título para una obra de filosofía moral. Un título que, a primera vista, apunta más a una novela de acción que a una esclarecedora reflexión ética. Sin embargo, a poco que nos interesemos por los términos que componen dicho título, aventura y moralidad, el desconcierto desaparece. Pronto percibimos que no se trata de un adolescente reclamo publicitario más. «Aventura», nos indica una de las acepciones del *Diccionario de la Real Academia*, «es una empresa de resultado

incierto», por tanto, un suceso relacionado con la contingencia. De este modo, la reflexión moral se nos presenta, bajo este título, como una actividad de resultado incierto necesariamente ligado a la contingencia. A esta estrecha ligazón se refiere Aristóteles cuando señala que la prudencia se mueve en el dominio de lo contingente, de «aquello que puede ser de forma distinta a como es» y no podemos esperar de ella demostraciones como las de la ciencia que se ocupa de «cosas que son necesariamente». Veinte siglos más tarde, Kant alejó la moral de lo necesario, haciendo de la libertad condición de posibilidad de la vida moral y razón de ser de la moralidad. Y más recientemente, Wittgenstein también subrayó el estrecho vínculo entre contingencia y moralidad, distanciando a la Ética de lo necesario, al indicar al final de su *Conferencia sobre ética* que «la ética en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia», pues lo que se pretende con las expresiones éticas es «ir más allá del mundo», «arremeter contra los límites del lenguaje». Sirva esa triple referencia como muestra relevante de la ligazón entre moralidad y contingencia, que esta obra retoma, ya desde el título, pero no sólo en él.

El cuerpo del volumen trabaja algunos de los principales aspectos de la Ética de nuestro tiempo desde tres enfoques diferentes —precedidos de un capítulo in-

troductorio— que cartografían los principales lugares, cuestiones y temas de la Ética. Gracias a esa cuidada articulación, el libro permite tanto una fructífera lectura lineal, como la consulta aislada de los diferentes capítulos, favorecida por la autonomía que conservan cada uno de ellos, lo que convierte en definitiva al estudio en su conjunto en una importante obra de referencia.

El primer capítulo, «El ámbito de la moralidad: Ética y moral», introduce la obra, en el doble sentido de encaminarnos hacia ella y de diseñar ya un primer tratamiento de algunas de sus cuestiones nucleares, ofreciéndonos unas elaboradas coordenadas desde las que poder seguir «aventurándonos» en el territorio de la Ética. Para ello el profesor Carlos Gómez echa mano, en la estructura del mismo, de la triple distinción de Aranguren (primer gran sistematizador de los estudios éticos en España, al que la obra va dedicada) entre moral como estructura, moral como contenido y moral como actitud, lo que le permite plantear un buen número de otras cuestiones (el debate kantiano-hegeliano entre *Moralität* y *Sittlichkeit*, retomado en la actual polémica entre liberales y comunitaristas; la tensión weberiana entre «ética de la convicción» y «ética de la responsabilidad», o la existente entre ética normativa y metaética), entre las que se subraya la importancia decisiva de la moral como actitud, esto es de la conciencia moral, que sería preciso reivindicar, sin dejar de tener en cuenta la crítica a la filosofía de la conciencia, pero tratando de ir más allá de ella.

La primera parte, «Paradigmas», se concentra en los dos modelos que han resultado cruciales para la Ética occidental: Aristóteles en representación del modelo griego y Kant en representación del moderno. Victoria Camps desarrolla con ejemplar claridad el modelo aristotélico, encontrándole buen acomodo entre su

contexto originario y la ética de las escuelas helenísticas. Javier Muguerza expone en una brillante y original contribución el modelo moderno-kantiano retrotrayendo las tensiones de la ética kantiana a los albores de la modernidad, a la vez que actualiza los problemas de la ética kantiana, al plantear la vigencia de la misma para nuestro presente. Si bien estos dos modelos no bastan para dar cuenta de todos los cursos y recursos, de todas las particularidades y propuestas de la historia de la Ética, sí ofrecen las claves principales para su estudio y nos proveen de excelentes herramientas para afrontar múltiples discusiones vigentes hoy día.

«Fronteras», la segunda parte de *La aventura de la moralidad*, analiza las relaciones de la Ética con disciplinas vecinas. Se trata, por tanto, de seguir definiendo el objeto de la Ética, ahora desde otra perspectiva, que no atiende ya a las diferentes propuestas que los filósofos han presentado a lo largo de la historia. Una definición en tanto que delimitación que acote el área de investigación, analizando las complejas relaciones de dependencia, de influencia, de préstamo o de autonomía a las que se prestan algunas disciplinas muy afines con la ética. En definitiva, con esta delimitación se pondrán en cuestión las fronteras (de libre tránsito, de paso furtivo o de infranqueable muro) y los límites de la Ética, en relación con las ciencias humanas (psicología, sociología, antropología), y con otras disciplinas pertenecientes al ámbito de la praxis, como es el caso de la filosofía política o la religión.

Finalmente, en la tercera parte del libro se abordan los «Problemas de la ética». Se trata de afrontar algunas de las cuestiones recurrentes con las que la ética ha lidiado desde sus inicios. De repensar hoy temas como la posible racionalidad de las proposiciones éticas, los problemas relativos a la fundamentación de la moral,

las tensas relaciones entre lo justo y lo bueno y su articulación a favor de nuevas fórmulas que intentan responder a problemas presentes. También se tratan cuestiones como la de la reactivación, en las últimas décadas, de la «ética de la virtud» propuesta desde muy diversas orientaciones (Gadamer, Nussbaum, Höffe, Aranguren...) y bajo la que subyace la conciencia común de los límites del modelo kantiano y sus modernas reelaboraciones, que desde luego no se dejan de atender en la obra, y entre cuyos máximos representantes encontramos a Habermas, Apel o Rawls.

No se olvidan en este bloque temático las importantes repercusiones éticas del feminismo, «uno de los grandes motores de los cambios valorativos», ni las consecuencias del surgimiento y desarrollo de las éticas aplicadas, que han incorporado nuevos protagonistas al mundo ético al tiempo que han abierto nuevos horizontes y han multiplicado el número de candidatos (las biotecnologías, organizaciones empresariales, el desarrollo de los pueblos...) a convertirse en objeto de la reflexión moral.

Aunque pudiera parecer contradictorio, al final de la obra los editores han decidido encontrar un lugar para la utopía. Ésta, que etimológicamente (u-topía) es el lugar que está fuera de lugar, cumple la misión del ideal, sometiendo a crítica nuestra realidad presente. De este modo, la extraterritorialidad de la utopía, nos indica Carlos Gómez, tendría como función básica presentar otras posibles maneras de vivir, mejores, más justas, más

valiosas. El impulso utópico abre así nuevos horizontes a la Ética y buena prueba de ello lo constituye el campo (abordado por Javier Muguerza en el último capítulo del libro) de los «derechos humanos», que han sido continuamente revisados y sucesivamente ampliados a través de sus diversas generaciones.

Editada precisamente por Carlos Gómez y Javier Muguerza, ambos profesores de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, y a cuyo cargo ha estado la mitad del cuerpo de la obra, esta «aventura de la moralidad» ha contado además con la valiosa contribución de otros destacados investigadores, como son Celia Amorós, Victoria Camps, Adela Cortina, Jesús Díaz, José María González, Fernando Quesada y Amelia Valcárcel. Un conjunto de filósofos que, desde orientaciones diferentes, aportan al estudio perspectivas abiertas, dentro de la coherencia y la excelente estructura, ya indicadas, del volumen. De este modo, *La aventura de la moralidad* se convierte en una obra de referencia, que ofrece al lector no sólo la posibilidad de hacerse una idea cabal, plural y crítica del estado de la cuestión, de los principales temas, desarrollos y debates de la filosofía moral, sino que asimismo supone un considerable estímulo para continuar otras navegaciones o, si así se quiere, otras aventuras reflexivas.

Andrés Pandiella Dominique
UNED, Madrid

REPUBLICANO DE REPÚBLICA

LORENZO PEÑA: *Estudios republicanos: Contribución a la filosofía política y jurídica*. México/Madrid, Plaza y Valdés Editores, 2009. pp. 455.

Tenemos en las manos un libro que nos propone un republicanismo de República, o, como al autor le gusta decir, un republicanismo republicano. La redundan-

cia es tolerable ya que en la filosofía política contemporánea se ha difundido otro republicanismo, el cívico, ahora también llamado «ciudadanismo», un enfoque protagonizado por Philip Pettit, con el que Peña polemiza en la segunda parte de su capítulo introductorio, para dejar en claro lo que va a proponer.

El republicanismo republicano o republicanismo radical que nos ofrece Lorenzo Peña en este nuevo volumen es una filosofía política basada en el valor de la fraternidad. Las 17 páginas del capítulo 1, «El valor de la hermandad en el ideario republicano radical», sintetizan en gran medida el mensaje del libro. Las ideas clave, según las hemos entendido, son las siguientes.

Lorenzo Peña rechaza por completo la dicotomía que viene de Adam Smith y Hegel entre sociedad civil y Estado así como el mito del pacto social fundador, incluso como un relato imaginario o hipotético que serviría para fundar la convivencia o las instituciones políticas a partir de un compromiso originario. Las virtualidades justificatorias de este relato hipotético del pacto social son zarandeadas en el capítulo 7, donde se muestra que con esta base es difícil justificar los derechos de bienestar, inseparables de su modelo republicano. Peña vuelve, así, a la vieja concepción antigua de la sociedad como un ser colectivo natural del que hay que partir, pues sólo dentro de él caben pactos y compromisos. Además, las promesas tienen fuerza vinculante en virtud de las normas sociales y no al revés. Nada garantiza ni justifica una fuerza de obligar de una promesa originaria no regulada por norma alguna ni de derecho natural ni de derecho positivo.

Sin embargo, cada individuo, al nacer y crecer en una sociedad, al irse beneficiando de las ventajas de la vida social, va contrayendo, paulatinamente, un compromiso con la sociedad en la que vive,

del mismo modo que cada gobernante, por el ejercicio de su potestad de gobierno, contrae un compromiso con los gobernados, quienes también contraen con él un compromiso al dejarse gobernar, al seguir sus mandatos y así alcanzar un grado de bienestar que posibilita la convivencia social, necesariamente regulada por unas normas y regida por una autoridad. Tal compromiso es un *modus vivendi* que se contrae por la realización de conductas, que no precede al hecho social sino que le sigue (Lorenzo Peña profesa en este y otros temas las ideas de Francisco Giner de los Ríos, proclamando su vínculo doctrinal con esta tradición, que se perfiló en la obra constitucional y legislativa de la II República).

En este compromiso, lo esencial es que los seres humanos que constituyen una sociedad están ligados por un nexo fraterno, por el hecho social de participar, como miembros de la especie humana (que a la postre siempre acaban estando emparentados unos con otros), en una convivencia cuya razón de ser es la búsqueda del bien común, de lo que se deriva una obligación de concurrir a este bien y un derecho a participar en este bien. La realización de este bienestar colectivo no es, en la sociedad, una tarea de los particulares, sino una tarea mancomunada de la propia sociedad bajo la dirección de sus gobernantes.

A diferencia de las teorías que tilda de individualistas (una categoría amplia en la que incluye al ciudadanismo de Pettit), la teoría republicana de Lorenzo Peña entiende que el espacio público no es un terreno para dirimir con justicia los conflictos entre los particulares derivados de sus intereses en colisión y donde el trabajo, la actividad económica, los esfuerzos para el bienestar serían un asunto privado, reservándose lo público a la salvaguardia del orden interno y externo, a la solución de los conflictos entre par-

ticulares y, como mucho, a ciertas funciones redistributivas de una riqueza creada previamente en el ámbito privado. Al revés, para Peña la riqueza se crea principalmente en la esfera pública, mediante la empresa colectiva y el servicio público, porque desde la más remota antigüedad fue misión del Estado abordar las tareas más arduas y costosas para la consecución de riqueza y bienestar, individual o colectivo (obras y vías públicas, regadíos, aprovisionamiento, fortificaciones, etc.). Este republicanism republicano es, pues, un colectivismo, que se opone a todas las ideas que confían la creación de riqueza a los particulares, al sector privado (no necesariamente a los individuos aislados, porque el sector privado es cualquier individuo o grupo que actúe por iniciativa propia y no según un plan de trabajo marcado por la autoridad socialmente establecida).

Con estas bases todavía no se ha dicho ni cuánto ni cómo deben contribuir todos y cada uno al bien común ni tampoco qué reglas, pautas o criterios deben regular la participación de cada uno en el bien común. Muchas opciones quedan abiertas. Pero para Peña ya estas bases tienden a desacreditar lo que no se adecúa a un criterio al menos tendencial: que cada uno aporte al bien común según su capacidad y que participe del bien común según su necesidad, el célebre eslogan de Karl Marx que nuestro autor asume sin vacilación (y que ha defendido contra las objeciones de Amartya Sen en un ensayo anterior, «La fundamentación jurídico-filosófica de los derechos de bienestar», en *Los derechos positivos: Las demandas justas de acciones y prestaciones*, ed. por Lorenzo Peña y Txetxu Ausín, Plaza y Valdés, 2006).

En este trasfondo, la alternativa entre monarquía y república se plantea en los siguientes términos. La monarquía es aquel régimen de organización política

del Estado en el que el poder está de algún modo privatizado, o sea: existe una familia cuyos intereses particulares se mezclan con los del cuerpo político (usando la expresión de Bentham), aunque en el fondo siempre persisten las posibilidades de conflicto entre ambos intereses. La prevalencia del interés público es, pues, incompatible con la monarquía. Justamente es éste uno de los puntos en los que el republicanism republicano difiere sustancialmente del ciudadanismo, que, no obstante su presunto, y dudoso, vínculo doctrinal con el republicanism inglés del siglo xvii, profesa una neutralidad en cuanto a la forma de gobierno, monarquía o república, asegurando que ambas son igualmente admisibles siempre que sean formas bajo las que se realice el ideal de libertad como no-dominación fundado en el ejercicio de las virtudes cívicas por la masa de ciudadanos.

Frente a tales alegatos, Lorenzo Peña argumenta, ya en el capítulo introductorio de su libro, que la monarquía y la república se distinguen por 12 rasgos diferenciadores, que podemos resumir en que en una monarquía el titular de la potestad suprema la ejerce por nacimiento, vitaliciamente, sin tener que rendir nunca cuentas, en tanto que jefe nato de las fuerzas armadas y primer magistrado, disfrutando de un tratamiento de reverencia único, de una dignidad regia incommensurable con cualquier otra —y por ello amparada por una protección penal desmesurada— y de una prerrogativa de que a sus asuntos familiares se les tribute un homenaje público. Cuál sea el ámbito concreto de sus facultades de intervención política es otro problema, pero, sea el que fuera, ya estos 12 criterios permiten ver que tal institución es contraria al concepto de la Cosa Pública como la organización de la esfera común, lo que implica que se trate de algo de todos, no de algunos sí y los demás no.

A estas consideraciones generales, Lorenzo Peña añade un arsenal de argumentos más concretos, de diversa índole, a favor de la opción republicana. Uno de estos argumentos es que la propensión de las monarquías a ser conservadoras o retardatarias es mucho mayor, porque el poder de que disponga el titular de la corona, mucho o poco, tenderá a ejercerse en este sentido, lo que prueba con un dato estadístico: la proporción de monarquías entre los Estados del mundo vs la proporción de las monarquías entre los países que han adoptado tales decisiones políticas o tales alineamientos en los conflictos internacionales.

Otro argumento es que, no obstante una opinión ampliamente difundida entre la doctrina jurídico-constitucional, las potestades de la Corona no son decorativas, sino que el poder arbitral y moderador que establece el art. 56.1 de la Constitución de 1978 implica todo un haz de derechos e incluso de deberes de intervención. A tal tema consagra Lorenzo Peña el capítulo 3 de su libro dedicado a la diferencia del poder moderador en la monarquía y en la república.

El análisis jurídico que nos ofrece Peña de la Constitución actual española (capítulo 3) hay que leerlo en el trasfondo de otro análisis contenido en el libro: el de la Constitución republicana de 1931 (capítulo 2), que probablemente es el meollo de esta obra. Y es que no basta para caracterizar la orientación jurídico-filosófica de Lorenzo Peña usar la palabra «republicanismo» ni siquiera con el adjetivo pleonástico, sino que su auto-denominación de «republicanismo radical» tiene mucho sentido porque su filiación doctrinal le liga al republicanismo francés de 1793 y 1848 así como al del republicanismo radical de la III República, al solidarismo de Léon Bourgeois y Léon Duguit, cuyas ideas del cuasi-contrato y del servicio público aportan prácticamen-

te lo esencial del perfil teórico de la obra, aunque los desarrollos argumentativos y las ramificaciones doctrinales vayan luego en direcciones alejadas de las intenciones de estos pensadores franceses. Junto con ello, tenemos la influencia ya mencionada del krausismo español y su prolongación en la doctrina jurídica, cuya obra más acabada fue la Constitución republicana de 1931.

Así pues, la república que preconiza Peña no es una república cualquiera, sino la República de Trabajadores de toda clase con tendencia a la gradual socialización de la propiedad (fórmula del proyecto constitucional de Jiménez de Asúa que, aunque aguada en la versión aprobada en las Cortes constituyentes, quedó reflejada en el art. 44 en términos que siguen siendo hoy de una audacia social raras veces igualada y, en todo caso, con un planteamiento socializador mucho más fuerte que el de la Constitución de 1978 —no digamos ya que el de su realización práctica).

Lorenzo Peña estudia también en detalle diversos aspectos jurídico-constitucionales de la Carta Magna de 1931, como el parlamentarismo racionalizado, las funciones moderadoras de la presidencia de la República (y su ejercicio efectivo por el Presidente Alcalá-Zamora), el Tribunal de Garantías Constitucionales —abogando de paso por la jurisdicción constitucional dispersa frente al modelo de Kelsen—, el problema de la rigidez constitucional, la cuestión regional (un tema abordado con bastante osadía y a contracorriente, en el que no nos vamos a detener aquí) y la espinosa cuestión religiosa (lo único en lo que nuestro autor da un suspenso al constituyente de 1931, sumándose al punto de vista de Salvador de Madariaga). También critica a la Constitución de 1931 por no haber recogido el derecho del pueblo a resistir a la opresión. Y termina su capítulo con un

ejercicio jurídico sobre sí, cuándo o cómo dejó de tener vigencia la Constitución de 1931; y, si no hay momento alguno, ¿qué consecuencias jurídicas cabe extraer? Dejamos aquí que el lector descubra este enigma leyendo las páginas 116 y siguientes.

En todo lo anterior habrá podido apreciar el lector que el énfasis no está puesto en la democracia. Es más, Lorenzo Peña se atreve, entre sus peculiaridades, a criticar en algunas cosas la Constitución de 1931, reprochándole su carácter demasiado democrático y añorando que se hubiera instituido una Presidencia de la República colegiada y meritocrática, al menos en parte. Los valores republicanos de fraternidad, convivencia, libertad, racionalidad y bien común podrían, en principio, implementarse en repúblicas no democráticas. Esto no significa que el autor sea indiferente a la democracia. Lo que pasa es que cree poco en la democracia llamada «representativa», calificativo que él critica, calificándola de «democracia electiva». Tampoco se entusiasma por la idea de democracia participativa, que le parece brumosa, aunque sí toma de sus adeptos la propuesta de que todas las grandes decisiones sean sometidas a votación popular. Esta propuesta figura en el capítulo 5, consagrado al examen de un modelo alternativo de república democrática, una democracia justificativa, como él la llama.

Seguimos estando aquí muy lejos de las prédicas ciudadanistas de las virtudes cívicas, que para Peña han de ser de ejercicio voluntario. Toda obligación de votar es, a su juicio, contraria a la libertad y falsea la democracia, porque el elector deja de tener la opción libre de no participar, con lo que la clase política deja de estar responsabilizada para obtener el respaldo del cuerpo electoral. Podríamos resumir su propuesta diciendo que se trata de que el ejercicio del derecho a votar sea responsable. La propuesta es bastante

detallada y comporta una serie de puntos sin duda (y como lo reconoce Peña) separables unos de otros, pero su efecto conjunto sería que la votación constituiría un acto jurídico vinculante para el elegido y para el elector; éste sólo podría ejercerlo si diera razones (buenas o malas) para hacerlo en un sentido determinado, y el elegido quedaría ligado por el compromiso electoral, tomándose medidas contra el oligopolio de la clase política que en la práctica anula o coarta el derecho de opción del elector.

Terminaremos esta reseña mencionando el capítulo 6, dedicado a criticar la economía política. El sentido de su inserción en este volumen es que, en su defensa de la misión pública de realizar colectivamente las actividades mancomunadas para el logro del bienestar general, Lorenzo Peña se percató de que una de las objeciones va a venir de los economistas, quienes van a aducir que una economía estatalmente planificada como la que implicaría la realización de su propuesta republicana es contraria a las leyes económicas del mercado, que ligan la prosperidad general a la libre empresa, respetando unas leyes objetivas.

No hay, a su entender, tales leyes, ni las del marginalismo ni otras. La discusión que lleva a cabo de los supuestos usuales de la ortodoxia marginalista podría seguramente servir también para criticar las teorías de la economía clásica de Adam Smith a Ricardo y Mill e incluso las de Karl Marx. Para Peña no existe prueba alguna de que la actividad económica se rija por leyes económicas (como la vida humana no se rige por leyes astrológicas), lo que no es óbice para que la conducta humana esté regida por leyes de determinación causal, cuyo estudio no le compete a la economía sino a la psicología individual y social. Rechazando así la existencia de leyes económicas podemos abogar por una economía socialmente

planificada en la que prevalezca la misión de servicio público, frente a la economía de mercado, un sistema oligopólico fluctuante y absolutamente imprevisible. Tenemos aquí un nuevo entronque con la tradición del republicanismo solidarista francés.

Lo que hemos dicho no pretende agotar el contenido de una propuesta de filosofía político-jurídica que se caracteriza,

entre otras cosas, por su afán de rehuir la pura deducción para basarse también en la inducción, aportando muchas consideraciones sacadas de la praxis jurídica y de la experiencia histórico-política, no sólo española sino también mundial.

Francisco Javier Montejo Alonso
Psicólogo y Doctor en Filosofía (UCM)
Madrid

CALVINO FRENTE A LA MODERNIDAD

MARTA GARCÍA ALONSO: *La teología política de Calvino*. Barcelona, Anthropos, 2008, 283 pp.

Bastaría con constatar el escaso conocimiento que de la historia del protestantismo se tiene en el ámbito cultural hispánico para justificar que celebremos la aparición de estudios como éste. Pero el interés del libro que aquí reseñamos no reside sólo en que nos proporcione un acercamiento riguroso al pensamiento de Calvino, basado en el examen directo y completo de sus obras y en el conocimiento de su contexto histórico e intelectual, sino también en la interpretación propia que a partir de ahí se hace de la intención y el significado de la propuesta del reformador Jean Calvin, que se enfrenta a la más común entre filósofos e historiadores de las ideas políticas, y obliga al lector a poner a prueba la solidez de los tópicos sobre el asunto en los que suele refugiarse.

Como advierte la autora, nuestra recepción del significado del protestantismo para el mundo moderno es deudora de la interpretación de los filósofos alemanes del siglo XIX —recordemos los juicios de Hegel sobre la Reforma y el

primado de la subjetividad— y, sobre todo, de Max Weber, cuyo ensayo *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* marca la pauta hermenéutica que asocia protestantismo, autonomía y modernización, e induce a contrastarlo con un catolicismo al que se representa anclado en la tradición y el autoritarismo.

Pero desde la primera línea de su ensayo García Alonso declara abiertamente que su propósito es revisar esta concepción del protestantismo, y más específicamente del calvinismo. Considera que para ello es preciso apartarse de la visión weberiana del calvinismo como tipo ideal, y dirigirse al propio Calvino, a sus escritos (tanto a las sucesivas ediciones de la *Institución de la religión cristiana* como al resto de su obra) y a su acción en Ginebra, puesto que sólo conociendo la intención que le guiaba y las circunstancias en las que escribió y ejerció su actividad podemos entender adecuadamente el significado de sus palabras.

La moraleja implícita de esta opción es que es preciso atender tanto a las ideas como a su contexto, evitando así los riesgos opuestos a los que se enfrenta la historia intelectual, y en particular la historia del pensamiento político: o bien di-

solver el sentido y la densidad de los conceptos en la descripción del escenario temporal, social y hasta biográfico en el que se expresan, o bien pasar por alto el carácter históricamente situado de los discursos y de sus actores. De lo contrario se acaba incurriendo en lecturas anacrónicas, que convierten a los pensadores en involuntarios precursores y exponentes de conceptos y tesis ajenas a su propio horizonte intelectual. Y las cautelas parecen especialmente justificadas cuando nos referimos a pensadores del siglo XVI, cuya mirada se vuelve tanto a un pasado medieval que en parte se querría conservar, como al futuro que esbozan y proyectan de modo tentativo.

Puede decirse que este libro cumple tales requisitos, puesto que satisface su propósito de ser «una tentativa de diálogo entre filosofía, historia y teología sobre cuál sea el papel de Calvino en la constitución del mundo moderno» (p. 19). En sus páginas encontramos una reconstrucción solvente de la trayectoria histórica de las doctrinas morales, teológicas y políticas que conforman el marco intelectual en el que se desarrolla el pensamiento de Calvino, junto con una atenta descripción de las vicisitudes históricas e instituciones de la Ginebra en la que ejerció su labor el reformador, y de la actividad de éste en la constitución y organización de la comunidad eclesial. Todo ello, además, en diálogo con los más reputados especialistas en el tema.

Este trabajo de lectura e interpretación contextualizada es la base sobre la que García Alonso sostiene su tesis de que el pensamiento de Calvino no es una plataforma intelectual de la modernización ética y política occidental, como reza el tópico, sino más bien lo contrario. Lo que aparece tras sus escritos y su actividad es más bien una interpretación en clave religiosa, teocéntrica, del mundo, que deja poco espacio a los valores carac-

terísticos de la Modernidad, a la autonomía del individuo y del orden social, a la crítica y la secularidad. Esta interpretación crítica de la posición de Calvino frente a la Modernidad gira en torno a algunos ejes temáticos: la posición del sujeto moral, la función de la institución eclesial respecto a la regulación disciplinaria de la vida social, y la concepción del poder político y su relación con la Iglesia.

Sin duda, la autonomía del sujeto moral es uno de los rasgos característicos de la Modernidad. Y a menudo se afirma que la Reforma, especialmente por su defensa del libre examen de los textos bíblicos, constituye una de las fuentes de la libertad de conciencia reivindicada en las declaraciones modernas de derechos. Ahora bien, en este libro se sostiene que en modo alguno puede atribuirse a Calvino la afirmación de una moral autónoma. Para ello sería necesario ante todo que el reformador admitiera que el sujeto moral tiene la capacidad de fundar por sí mismo la obligación moral en su conocimiento de un bien objetivo natural. Tal condición resulta en cualquier caso problemática desde una posición religiosa —recuérdese el dilema del *Eutifrón* platónico—, pero puede ser admitida desde una posición intelectualista como la de Santo Tomás, para quien la razón descubre un orden natural querido por Dios. En cambio, para un enfoque voluntarista la única fuente de obligación es la voluntad divina, y por consiguiente el sujeto moral ha de atenerse a los decretos que el soberano del universo ha querido establecer, expresados en la Escritura. Como es sabido, a esta posición que subraya la omnipotencia divina (como hizo patente Ockham) se acoge la tradición protestante, y en particular Calvino.

Así pues, la ética cristiana habrá de tener un fundamento bíblico. Tanto más si tenemos en cuenta que el reformador

ginebrino se adhiere también a la antropología pesimista agustiniana, según la cual el pecado original ha corrompido la naturaleza humana hasta el punto de que el hombre no es capaz de captar por sí mismo la verdad moral —decir otra cosa implicaría admitir la justificación por las obras—. No puede haber una verdadera moral, ni una verdadera justicia, al margen de la religión. La luz natural apenas si alcanza para proporcionar un mínimo ético a los paganos.

Cobra entonces máxima importancia la cuestión de quién ha de interpretar los textos de la Escritura. Contra lo que suele creerse, Calvino no defiende el acercamiento individual y espontáneo a los textos bíblicos, nos dice la autora. La Biblia impone su interpretación al lector, que precisa para comprenderla de cualidades que el Espíritu Santo otorga gratuitamente a los elegidos. A la postre, el ministerio de la palabra ejercido por los predicadores seguirá siendo necesario, aunque se haya prescindido del monopolio interpretativo del magisterio católico. En suma, no estamos ante la decisión reflexiva de una conciencia moral libre, sino ante la obediencia de la conciencia religiosa a la voluntad de su Señor, que trata de descifrar.

Otro asunto del mayor interés es el de la función que se atribuye a la Iglesia en cuanto a la regulación disciplinaria de la vida civil, y en particular la conducta externa de los ciudadanos. En este punto, la Reforma protestante introduce en principio un cambio de orientación notable. Frente a la concepción expansiva de la jurisdicción eclesial en la ciudad terrena que representa el agustinismo político medieval, Lutero pretende restituir al cristianismo su dimensión espiritual original, universalizando el sacerdocio y prescindiendo del poder jurisdiccional eclesiástico en el ámbito externo; es al poder civil a quien corresponde en exclu-

siva el mantenimiento del orden, a través del derecho. Pero no hay que apresurarse a celebrar el progreso en la secularización de la vida civil. Es preciso tener en cuenta que en la doctrina reformada persiste la exigencia de un soporte disciplinario externo para la conducta moral: la autora advierte una vez más que lo que aquí está en juego no es la autonomía individual, ni la tolerancia, sino quién debe ejercer el control sobre lo permitido y lo prohibido. En cualquier caso, «las instituciones debían defender la verdad y la adecuación de la praxis del cristiano a los mandatos de su Dios» (p. 186).

Por lo que respecta a Calvino, el estudio de García Alonso expone detalladamente la evolución del reformador, expresada en los cambios en las sucesivas ediciones de la *Institución de la religión cristiana*, conforme a las vicisitudes de su experiencia en Ginebra y a las lecciones que extrajo de otro reformador, Buce-ro, durante su exilio en Estrasburgo. Muestra cómo su posición va cambiando en la dirección de fortalecer la Iglesia visible, para la que reclamará una potestad disciplinar y, en último término, legislativa, hasta convertir la república independiente de Ginebra en una «Roma protestante». Demanda para la Iglesia la potestad sobre sus propios ministros y sobre la conducta externa de los fieles, si bien no le corresponde otra coacción que la espiritual —que incluye la entonces temible excomunión, hay que recordarlo—. Tras el triunfo definitivo de sus tesis, materializado en las «Ordenanzas eclesiásticas» de Ginebra de 1541, la iglesia calvinista recupera buena parte de la potestad legislativa y penal que los luteranos habían cedido al poder civil; y consolidada ya doctrinalmente la Reforma, la actividad disciplinar se centra no tanto en la ortodoxia como en las costumbres, hasta llegar a lo que en el libro se califica de «acoso moral a la ciudadanía» (p. 193). El én-

fasis en la presencia social e institucional de la Iglesia visible se traduce por tanto en carencia de libertad y tolerancia en el espacio público: tampoco por este lado se aprecia afinidad entre la posición calviniana y los valores del mundo moderno.

El último capítulo del libro está dedicado a la teoría política de Calvino. La autora se enfrenta críticamente aquellas interpretaciones que encuentran en las ideas y propuestas políticas del reformador bases para una concepción moderna, secularizada, de la política, en clave republicana o constitucionalista. Y trata de mostrar que tales interpretaciones resultan desacertadas a la luz de lo que el propio Calvino escribió y trató de poner en práctica. Porque al fin y al cabo el reformador concibe y valora la política desde una perspectiva teológica, como un instrumento al servicio de su designio teocéntrico; interpreta la política como teología política, al modo de Schmitt. Y además, afronta el dilema que las circunstancias históricas le plantean, ya que ha de evitar chocar con dos escollos opuestos: la descalificación radical del orden político vigente planteada por los anabaptistas, que le acarrearía la enemistad del poder civil, y la cesión del espacio público al Estado en detrimento de la Iglesia que había resultado de la doctrina luterana de los dos reinos.

La solución calviniana se basa en una reivindicación de la autoridad política, en contra de la pretensión de supremacía eclesiástica en lo temporal. Pero no para afirmar la autonomía de la política. La legitimidad del poder político no se funda en la conformidad de sus normas y su acción a la ley natural, ni en el cumplimiento de las condiciones de un pacto del gobernante con el pueblo, sino en su condición de vicario o lugarteniente de Dios, de quien recibe inmediatamente su poder, y a cuya ley, expresada en los preceptos bíblicos, ha de atenerse, puesto

que su contribución a la realización en el mundo de la ley divina es lo que justifica la existencia del orden político. La positividad de los preceptos divinos permite que se hagan vigentes en el mundo. De manera que, a fin de cuentas, lo que encontramos en Calvino, según la autora, no es una naturalización, sino una *divinización* de la política (p. 207). En realidad, aquél se acoge a la tradición del derecho divino de los reyes, aunque tratando de evitar que tal reforzamiento de la figura del príncipe desemboque en la anulación del papel de la Iglesia en la interpretación y aplicación del mensaje evangélico al orden social.

Si el magistrado está sometido a la ley, ello se debe a que ésta expresa las obligaciones impuestas por Dios. Y puesto, que, como se ha dicho, Calvino desconfía de la capacidad del hombre, lastrado por el pecado original, para conocer sus obligaciones a través de la ley natural, la equidad y la justicia del magistrado dependerán de la *pietas*: sólo bajo la guía de la religión es posible conocer la voluntad divina y asentar una política justa. Como contrapartida, la función del magistrado se extenderá también al ámbito de la primera Tabla, a los deberes para con Dios y la religión, de manera que el hereje será al mismo tiempo un delincuente (según experimentó Miguel Servet en carne propia).

Dicho sea de paso, en este punto resultan más modernos que Calvino los pensadores católicos de la Escolástica hispánica, al fin y al cabo deudores de la visión aristotélica, naturalista, de la política, siquiera fuese a través de la interpretación de Tomás de Aquino. En autores como Suárez, se recuerda aquí, encontramos una reivindicación del papel mediador del pueblo en la atribución del poder al gobernante, aunque todo poder sea en último término de origen divino. Aunque, claro está, sólo una lectura des-

contextualizada e incompleta puede convertir al autor de la *Defensio fidei* en un demócrata *avant la lettre*; también aquí nos encontramos ante un teólogo, cuya intención es mostrar la diferencia entre la autoridad papal, directamente recibida de Dios, y la del gobernante temporal, sujeto a una segunda instancia de legitimación.

También podemos encontrar analogías entre autores católicos y protestantes de la época en lo que se refiere al derecho de resistencia, en el que se ha querido ver a veces un límite a la absolutización del poder, y por tanto un mecanismo «constitucionalista». Lo cierto es, sin embargo —recuerda García Alonso—, que Calvino reclama una obediencia incondicional a los mandatos del gobernante, salvo en caso de impiedad, es decir, de desobediencia a la ley de Dios —y no, adviértase, de ilegalidad o tiranía—; y que, en cualquier caso, sólo una autoridad equiparable, es decir de institución divina, puede oponerse al gobernante impío: los magistrados inferiores, tutores de la libertad del pueblo, que no es por sí mismo un sujeto político activo. Nada que no podamos encontrar en los teóricos católicos, algunos de los cuales, como Mariana, tienen mucho más claro el fundamento jurídico-político del derecho de resistencia.

A la vista de todo esto, uno puede preguntarse, con la autora, cómo debe calificarse la doctrina política de Calvino. Ella descarta, desde luego, la hipótesis de un Calvino republicano o protodemócrata, aun reconociendo que es una opción que cuenta con autorizados valedores. Considera sin embargo que es exagerado hablar de un Calvino teócrata, pues al fin y al cabo, «es mérito de Calvino haber puesto en igualdad de condiciones a la Iglesia y al Estado» (p. 253). Pero pienso que tal vez ese calificativo sea inapropiado solamente si el

término de comparación es el agustinismo político. Recordando la *potestas indirecta* de la Iglesia que invocaban por aquellos días teólogos católicos como Suárez y Belarmino, quizá podríamos hablar de una forma atenuada de teocracia, de una «teocracia indirecta», pues al fin y al cabo, la autoridad del poder civil se sostiene sobre la concordancia de sus normas y acciones a las exigencias morales de la doctrina bíblica, cuya interpretación viene a quedar en la práctica en manos de las autoridades eclesiásticas, como sucedió en la Ginebra calvinista y en otros lugares donde arraigó esta Iglesia reformada. Incluso se podría aventurar que el examen de la teología política de Calvino nos proporciona una muestra más de la «tentación teocrática» de ejercer el control religioso y moral del poder político que se manifiesta en cualquier confesión que pretende tener presencia pública, adoptando formas más o menos institucionalizadas y exigentes según el grado de consolidación de la autonomía de la política en una sociedad. Por eso sigue siendo necesario a estas alturas debatir acerca del lugar y el papel de la religión en la esfera pública.

En suma, el examen de la relación de Calvino con la Modernidad desarrollado en estas páginas concluye descartando que en la intención o en la obra del reformador hubiese el propósito modernizador que el tópico atribuye al calvinismo. Sin embargo, puede añadirse que no hay que excluir —y la autora no lo hace— la posibilidad de que hayan resultado de él disposiciones y actitudes característicamente modernas a través de la puesta en práctica posterior de las enseñanzas de la doctrina de Calvino, sujeta a interpretaciones y transformaciones por sus continuadores, como una consecuencia no buscada de la misma. Al fin y al cabo, Ockham fue un teólogo receloso de la filosofía aristotélica, y ha resultado ser, a

su pesar, uno de los precursores de la Modernidad. Consideración que nos invita, como se hace en las últimas líneas del libro que reseñamos, a emprender nuevos estudios sobre esos seguidores que per-

mitan ahondar en la relación entre calvinismo y modernidad.

Javier Peña Echeverría
Universidad de Valladolid

LAS NORMAS Y LOS VALORES. DE LA DISCUSIÓN ENTRE CONSECUENCIALISMO Y DEONTOLOGÍA

RUWEN OGIE y CHRISTINE TAPPOLET: *Les concepts de l'éthique. Faut-il être conséquentialiste?*, Paris, Hermann Éditeurs, 2008, 233 pp.

Ruwen Ogien y Christine Tappolet abordan en *Les concepts de l'éthique* una de las cuestiones cruciales en la ética contemporánea: la confrontación entre consecuencialistas y deontologistas. Concretamente, su propósito es examinar con cuidado cómo hay que trazar la línea de división si hemos de entender mejor la discusión entre estas dos grandes perspectivas de la teoría ética. De sus autores, Ruwen Ogien es director de investigación en el CNRS francés y conocido en España principalmente por su libro *Pensar la pornografía* y su defensa del minimalismo ético, aunque también ha sido traducido el librito en colaboración con Monique Cantos-Sperber, sobre *La filosofía moral y la vida cotidiana*¹. Y Christine Tappolet es titular de una cátedra de investigación de Canadá sobre ética normativa y metaética, profesora de la Universidad de Montreal y una reconocida especialista en el estudio de las emociones y su papel en la experiencia moral, la racionalidad práctica y la autonomía personal².

¿Es preciso ser consecuencialista? (*Faut-il être conséquentialiste?*), es la pregunta que lanzan en el subtítulo del libro, sin duda con un punto de provoca-

ción, si pensamos que en el contexto francés —como en el español— el consecuencialismo no ha gozado tradicionalmente de buena prensa. Pero el libro es mucho más que una defensa del consecuencialismo frente a los otros dos grandes enfoques teóricos en ética normativa, las teorías deontológicas o la ética de las virtudes. Los autores presentan su posición favorable al consecuencialismo, respondiendo a las numerosas objeciones y críticas que se dirigen contra éste y precisando qué versión consideran más defendible entre sus distintas variantes. Sin embargo, el planteamiento del libro tiene mayor envergadura y ambición, y ofrece muchas cosas más al lector. *Les concepts de l'éthique* presenta una argumentación rica y compleja, que arranca en los terrenos de lo que los filósofos llaman metaética para adentrarse después en la ética normativa, con un hilo conductor: si queremos comprender mejor los debates en esta última, los autores sugieren que el análisis metaético de nuestros conceptos morales nos ofrece la mejor perspectiva para encuadrar adecuadamente la discusión entre las teorías de corte deontologista y las consecuencialistas.

Así, la idea central, que la obra elabora y desarrolla con rigor y claridad dignas de mención, es que debemos comprender esta oposición entre consecuencialistas y deontologistas a partir del

modo en que conciben la relación entre normas y valores. En otras palabras, Tappolet y Ogien se proponen considerar el clásico contraste entre lo justo (*right*) y el bien (*good*) a través de la indagación sobre las normas y los valores. Los autores ofrecen un análisis sistemático de nuestro vocabulario moral —los conceptos de la ética—, examinado con atención las diferencias entre las dos clases en los que se agrupan: los términos axiológicos y los deónticos. Entre los grandes méritos del libro, seguramente junto con la discusión sobre el consecuencialismo, sobresale sin duda ese análisis de nuestro léxico moral. Todos aquellos que hayan experimentado una cierta insatisfacción ante el modo en que los filósofos suelen emplear el rótulo «normativo», mezclando confusamente normas y valores, o desesperan del uso abusivo del término «valor» en el lenguaje actual y en los debates públicos, encontrarán especialmente relevante el empeño de los autores por poner orden y claridad en el asunto.

Los capítulos que componen el libro, siete más una introducción imprescindible (*Avant-propos*) y una conclusión (*Perspectives*), pueden agruparse *grosso modo* en dos grandes partes: la primera, propiamente metaética, se centra en el análisis de la dicotomía entre normas y valores, para luego examinar con ojo crítico en sendos capítulos los intentos realizados en la filosofía contemporánea por reducir los valores a las normas o viceversa; la segunda presenta una panorámica general de las tres grandes familias de la teoría ética contemporánea, se detiene en una discusión detallada de las numerosas objeciones contra el consecuencialismo, a fin de justificar la versión que los autores consideran más razonable, y termina planteando si los argumentos a favor del consecuencialismo son concluyentes o si la perspectiva deontológica puede salvarse y defenderse en la filosofía moral actual.

Según los intereses del lector, el libro puede leerse por partes con provecho, pues algunas admiten lo que podríamos llamar una lectura *modular*. El lector curioso puede detenerse en el fino y detallado análisis de los conceptos de valor (valiente, injusto, agradable, admirable o bueno) y los conceptos deónticos de permiso, obligación y prohibición del capítulo 2; seguir el examen que hacen los autores de la tentativa de Thomas Scanlon por reducir los juicios de valor a consideraciones deónticas en el capítulo 3; atender a la vista panorámica de la ética normativa contemporánea que los autores presentan en el capítulo 5, donde explican las tres grandes posiciones filosóficas en conflicto; o interesarse por la justificación del consecuencialismo, en respuesta a los críticos, del capítulo 6. De hecho, aquí y allá a lo largo del libro, uno encuentra cuestiones más específicas o de detalle tratadas de forma incisiva. Por poner un ejemplo, la pequeña discusión preliminar sobre el papel de las normas y valores en la explicación del comportamiento humano señala de manera sencilla un problema fundamental en las ciencias sociales y la tradición sociológica; o, en el mismo capítulo, la breve introducción de las diferencias entre realistas y anti-realistas morales es igualmente sencilla y clarificadora. El grado de dificultad varía, por supuesto, de unas partes a otras, siendo mayor en algunas de las dedicadas a la metaética, como cabe esperar. Pero incluso en las cuestiones filosóficas más arduas y complicadas, como por ejemplo la discusión de la *conception relais* (*buck passing account*) entre propiedades naturales y razones para actuar, sobre la que se basa el proyecto reduccionista de Scanlon, o la reducción en sentido inverso propuesta por Moore de que la acción requerida o obligatoria es la que producirá la mayor cantidad de bien en el mundo (capítulo 4), Ogien y Tappolet se las arre-

glan para exponer los argumentos y los problemas de una forma clara y comprensible, nada habitual en buena parte de la literatura metaética.

Pero el interés de *Les concepts de l'éthique* no reside sólo en las diferentes cuestiones que trata, moviéndose con soltura entre la metaética y la ética normativa, sino en el sólido armazón argumental que asegura la coherencia del conjunto. Por esbozar la línea argumental del libro, los autores consideran dos formas de distinguir la deontología del consecuencialismo: según la primera, se distinguirían no por los valores que suscriben, sino por el modo correcto de relacionarse con esos valores, promoviendo en el caso del consecuencialista o respetándolos en el caso del deontologista. Frente a este modo de trazar la distinción, ciertamente influyente gracias a los trabajos de Philip Pettit, Ogien y Tappolet se deciden por una fórmula de aire más clásico, de acuerdo con la cual el consecuencialista sostiene que las normas morales se justifican por los valores, en tanto que para el deontologista las normas morales se justifican con independencia de los valores; o en una versión más moderada, los valores no serían más que una forma entre otras de justificar las normas. Los autores entienden que los partidarios de uno y otro enfoque se reconocen mejor en esta segunda fórmula y que ésta permite confrontar mejor sus posiciones, antes de evaluar las versiones más extremas, que se definirían por la pretensión de reducir los valores a las normas o las normas a valores, y descartarlas filosóficamente.

Así planteada la discusión, Tappolet y Ogien adelantan un argumento que favorecería la posición del consecuencialismo. Tres opciones se abren para fundar las normas: los hechos naturales, los valores y las normas; descartados por razones bien sabidas desde Hume los primeros, sólo nos quedan los valores o las nor-

mas, y los autores consideran que los valores son la opción más plausible, dado que fundar las normas sobre otras normas parece conducirnos a un procedimiento en círculo, si no a un punto de partida arbitrario o un regreso al infinito. Sin embargo, como los autores plantean, tal argumento favorable al consecuencialismo está abierto a dos grandes objeciones: en primer lugar, el consecuencialismo puede ser una teoría moral insostenible después de todo, como sus numerosos críticos han señalado, y en tal caso habría que reconsiderar un argumento que nos conduce a tan mala posición; en segundo lugar, tal vez sea apresurado descartar las posibilidad de fundamentar las normas sobre otras normas, lo que dejaría abiertas las perspectivas de la deontología.

Los últimos capítulos del libro se ocupan de responder a ambas objeciones con suerte desigual, como reconocen los mismos autores. En el capítulo 6, titulado expresivamente «Le conséquentialisme peut-il être raisonnable?», exponen y responden al completo inventario de objeciones y críticas presentadas contra el consecuencialismo: que es demasiado exigente, que no reconoce el carácter distinto de las personas, que no respeta los derechos, que es incompatible con el pluralismo de valores o con las relaciones especiales entre las personas, que elimina las acciones supererogatorias, etc. No es cuestión de entrar en el detalle de la discusión, a mi juicio una de las mejores partes del libro, que los autores utilizan para delinear la versión del consecuencialismo que consideran más razonable. Su propuesta es un consecuencialismo «modesto», que se definiría por tres rasgos principales: es indirecto, de modo que el agente no tiene que promover deliberadamente ciertos bienes; asume el pluralismo axiológico y los conflictos endémicos entre los valores que cabe promover; y, aunque el ideal sea promover el

mayor bien posible, no está al alcance de todos y el énfasis debe recaer sobre la exigencia mínima de que el agente haga intencionalmente el menor mal posible. Aunque las tres condiciones sean importantes, la modestia del consecuencialismo de Ogien y Tappolet descansa fundamentalmente sobre la exigencia mínima que vendría a señalar el umbral de la decencia moral que cabe exigir a todo agente. Sin embargo, éste es seguramente el punto más discutible de su consecuencialismo razonable. Podríamos entender que ese umbral de decencia (moral) señala las obligaciones del agente, más allá de las cuales sus acciones para promover el mayor bien en el mundo sería meritorias pero no exigibles, esto es, supererogatorias. Pero la posición de los autores es distinta: según sostienen, que un agente no haga todo el bien posible no lo expone a la crítica moral, pero el principio ideal no deja por ello de ser una exigencia. Se trata de una cuestión que merece una discusión más extensa, pues recuerda las dificultades a propósito del criterio *satisficing* que se opone al ideal de maximización y uno tiene la impresión de que los autores buscan para su versión del consecuencialismo algo similar, salvando todas las distancias, a la distinción entre obligaciones perfectas e imperfectas.

Más matizada es la respuesta de los autores a la segunda objeción a su argumento a favor del consecuencialismo en el capítulo final «Peut-on sauver la déontologie?», puesto que admiten la posibilidad de que las normas puedan ser relativamente independientes de los valores en el orden de la justificación. Como reconocen honestamente en el último capítulo, el argumento adelantado no puede ser concluyente y tan sólo otorga una mayor plausibilidad inicial al consecuencialis-

mo, pero no puede descartar la posición de la deontología como un serio adversario filosófico. Según explican, su objetivo en el libro no era eliminar ni mucho menos una de las grandes perspectivas teóricas en ética, ni tampoco buscar una síntesis conciliadora, sino deslindar y comprender mejor las distintas posiciones con la esperanza de que ello sirva para refinarlas y perfeccionarlas teóricamente.

Como puede verse, el interés del libro está fuera de duda, pues parece difícil pensar en otras cuestiones más fundamentales en filosofía moral que la relación de las normas y los valores, o la confrontación del consecuencialismo y la deontología. En este sentido, resulta altamente recomendable para cualquiera que quiera conocer, o conocer mejor, el panorama de la ética contemporánea. El libro, además, tiene una virtud que me gustaría ponderar por encima de otras: una admirable claridad expositiva, que los autores combinan con el tratamiento riguroso y bien informado de los temas. Escrito de forma elegante y amena, salpicado con toques de humor, *Les concepts de l'éthique* parece pensado para que el lector no especializado pueda acercarse a los problemas y debates de la filosofía moral actual, dado que ésta se desarrolla principalmente en lengua inglesa y el libro está dirigido al público francófono. Por las mismas razones puede ser de gran utilidad para el lector hispanohablante. Considerando que el conocimiento del francés entre nosotros ya no es lo que era, sería muy deseable la traducción al español del libro de Ruwen Ogien y Christine Tappolet.

Manuel Toscano Méndez
Universidad de Málaga

NOTAS

¹ Los dos libros han sido publicados por Paidós, Barcelona, en 2005. De sus libros en francés, dedicados a la filosofía moral y la filosofía de las ciencias sociales, vale la pena señalar: *Les causes et les raisons: Philosophie analytique et sciences humaines*, Jacqueline Chambon, 1995; *Le réalisme moral*, Paris, P.U.F, 1999; *Le rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique*, L'Éclat, 2003; *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, 2007; *La liberté d'offenser. Le sexe, l'art et la morale*, Paris, La Musardine, 2007; y acaba de publicar *La vie, la mort, l'État. Le débat bioéthique*, Paris, Grasset, 2009.

² Entre sus publicaciones cabe destacar: *Émotions et valeurs* (Presses Universitaires de France, 2000); *Weakness of Will and Practical Irrationality* (editado con Sarah Stroud) Oxford University Press, 2003; *La Nature des normes*, volume thématique de *Philosophiques*, vol. 28, 2001, pp. 203 (ed. con Daniel Weinstock); *The Modularity of Emotion*, vol. thématique du *Canadian Journal of Philosophy*, supp. vol. 32, Calgary, Calgary University Press, 2006 (editado con Luc Faucher); *Amitiés et partialité en éthique/Friendship and Partiality*, volume thématique des *Ateliers de l'Éthique*, CRÉUM, vol. 3 (1), 2008. El listado completo de sus publicaciones puede consultarse en: <http://www.philo.umontreal.ca/prof/christine.tappolet.html>

LAICISMO Y PRESENCIA PÚBLICA DE LA RELIGIÓN

R. DÍAZ-SALAZAR: *Democracia laica y religión pública*, Madrid, Taurus, 2007, 206 pp.

El retorno de la religión es uno de los rasgos característicos de nuestra época. Tras haberla dado por muerta o gravemente desfalleciente, desde hace algunos decenios nos encontramos con que las religiones han vuelto a ocupar un lugar destacado en la vida social. Tal retorno, inequívoco en cuanto fenómeno histórico, es sin embargo más difícil de evaluar, pues presenta múltiples facetas, desde la acogida de una problemática que se pretendió —probablemente con excesiva premura— dar por cancelada de una vez por todas a intentos de recreación religiosa de acuerdo a nuevos parámetros culturales, cuando no a esfuerzos por reconquistar (donde alguna vez se perdieran) espacios de poder y de control desde posiciones fundamentalistas, premodernas y declaradamente antimodernas, que no sólo afectan a religiones de otros ámbitos culturales, sino asimismo del nuestro. Esa creciente fuerza pública de las religiones

parece hacer insuficiente el viejo dogma liberal de la mera privatización de las creencias religiosas (aunque algunos estimarían que lo que es preciso es reforzarlo), pero su presencia es susceptible de diversas articulaciones, no siempre necesariamente asociadas a los autoritarismos fundamentalistas. Y así, la pregunta que guía esta obra es la de si es compatible (y cómo) la democracia laica con la religión pública.

El profesor Díaz-Salazar se ha venido ocupando desde hace ya largo tiempo de las relaciones entre religión y política, desde la perspectiva preferente de la sociología, y en este volumen aborda un debate que se nos ha vuelto inexcusable. Como es habitual en él, su reflexión se asienta en un sólido conocimiento de la bibliografía relevante al respecto, bien estructurada para podernos hacer cargo de la multiplicidad de enfoques desde los que cabe acercarse a la cuestión y críticamente considerada para que esa solvencia bibliográfica no sea meramente acumulativa sino que genere lineamientos, cuestiones y propuestas relevantes, aquí sus-

citados ante todo en diálogo con las elaboraciones al respecto de John Rawls y de Jürgen Habermas, sin limitarse en cualquier caso a ellos.

Díaz-Salazar comienza analizando las razones por las que la religión es una cuestión pública y no un mero asunto privado, así como las condiciones para el uso público de la religión en los debates culturales y políticos de las sociedades democráticas. Como los clásicos de la sociología reconocieron, la religión es una de las más primigenias construcciones sociales de la humanidad, que, insertas en sociedades predemocráticas, trataban de ofrecer un último escudo frente al sinsentido y el caos. Mas, con el surgimiento de diversas cosmovisiones adivenido en la Modernidad, las democracias liberales hubieron de desacralizar la visión pretendidamente única de cada una de ellas, lo que comporta una cierta privatización de las religiones, a la que las instituciones eclesiásticas suelen resistirse, por lo que el choque entre laicismo y religión es frecuente, aunque no necesario, pues también pueden darse laicismos incluyentes y religiones autorreguladas desde la democracia. A ello puede ayudar el carácter de algunas religiones, como el cristianismo originario, crítico de la teocracia, desacralizador del poder político e introductor de aspiraciones universalistas, que se sitúan en el germen de la secularización y de la democracia, como el propio Weber señaló. Pero ello no ha de comportar la ausencia en la vida pública de las aspiraciones religiosas de transformación social, aun cuando ellas no pueden suministrar formas concretas de desarrollo político que han de articularse como actividad secular.

En su concepción «política, no metafísica» de la justicia, Rawls (*Una teoría de la justicia, El liberalismo político, El derecho de gentes. Una revisión de la idea de razón pública*) ha tratado de mostrar cómo una sociedad pluralista no puede

fundamentarse en ningún tipo de «doctrina general» (sea religiosa, agnóstica o atea), sino en un «consenso entrecruzado» entre las distintas concepciones del bien, que se expresa en la «razón pública», en los principios constitucionales que organizan la sociedad política. Y aunque los discursos de las iglesias (o argumentos seculares generales) no expresan sólo «razones privadas» sino asimismo «razones sociales» pertenecientes a la «cultura de base», han de buscar su articulación en la razón pública de la cultura política institucional, ofreciendo una «justificación pública», esto es, una argumentación dirigida a otros y no sólo derivada de su doctrina. Cabe sospechar sin embargo, que, pese al valor de su elaboración, Rawls plantee una separación excesiva entre la «razón pública» (más bien, simplemente, «razón política») y la cultura de base, lo que dificulta una interacción intensa entre la sociedad civil y el Estado.

Por ello, a juicio de Díaz-Salazar, resulta más matizada la propuesta de Habermas (*Israel o Atenas, Entre naturalismo y religión*) en la que las esferas pública y privada no se mezclan, sino que entran en una relación de complementariedad. La existencia de «religiones públicas» plantea, a juicio de Habermas, la pregunta por las condiciones para su intervención en la esfera pública (libertad religiosa positiva), preservando, en todo caso, el pluralismo, la laicidad del Estado y el derecho de los no creyentes a no ser invadidos por las religiones y sus instituciones (libertad religiosa negativa). Sin dejar de criticar sus patologías, Habermas destaca asimismo el potencial del discurso religioso en el desarrollo de los movimientos sociales, la lucha por los derechos humanos y la radicalización de la democracia, potencial que no ha sido absorbido por el discurso filosófico. Y en función de ello, rechaza la tesis de algunos seguidores de Rawls según la cual en los debates públicos sólo caben

argumentos seculares: el Estado liberal no puede esperar de todos los creyentes que justifiquen sus posicionamientos políticos con independencia de sus convicciones religiosas, transformando la obligada separación institucional entre la religión y la política en una indebida carga mental y psicológica que no puede ser exigida. Los ciudadanos religiosos han de respetar desde luego la neutralidad cosmovisional del Estado y han de procurar traducir a un lenguaje universalmente entendible sus propuestas, pero no se les puede exigir que desdoble su identidad cuando no encuentran traducciones seculares para sus convicciones. Defiende así una *esfera pública polifónica* en la que las organizaciones religiosas pueden participar, sin renunciar (frente a Rawls) al uso político de razones presuntamente privadas, pues una reducción precipitada de la complejidad podría llevar a una «comprensión secularista de la democracia y del Estado de derecho» y privar de un importante potencial para la creación de sentido. En el bien entendido de que su ámbito de intervención ha de ser siempre preparlamentario, ya que dentro de las instituciones políticas del Estado no caben argumentaciones religiosas y morales ligadas a teologías o a ideologías agnósticas o ateas.

La posición habermasiana queda aún mejor delineada en el debate sostenido con Ratzinger (*Dialéctica de la secularización*), dado que, aunque ambos autores parten de la necesidad de oponerse al simple relativismo y de introducir una regulación moral de la política y del derecho, lo hacen desde fundamentos y perspectivas diferentes. Por decirlo brevemente, Ratzinger pretende defender un derecho y una moral natural que se fundamenta en la metafísica cristiana, rechazando a fin de cuentas el pluralismo y tratando de reintroducir a la Iglesia en el centro de la política y del Estado, pues aunque conceda que ambas instituciones son autónomas,

las referencias éticas últimas del Estado encuentran su fundamento en la religión.

Los planteamientos del actual pontífice, rechazados por muchos cristianos y políticos católicos, tampoco son aceptados por Habermas, el cual, aunque reconoce raíces religiosas en el derecho racional y en la genealogía de los derechos humanos, piensa que el Estado no necesita una institución o ideología de «fuera» que lo fundamente, siendo suficiente como evidencia moral los derechos humanos (que pueden justificarse desde teologías o filosofías diversas). Más que buscar los fundamentos prepolíticos y morales del Estado habría que preocuparse por los medios de construcción y reproducción de la solidaridad humana, ya que no es lo mismo el proceso cognitivo y la fundamentación del derecho constitucional que los sistemas de motivación moral para impulsar comportamientos solidarios; y, para éstos, la fuerza de las religiones y su dimensión pública es importante, si es que no se quiere ir hacia una «secularización descarrilada». En todo caso, el Estado, a fin de garantizar la pluralidad, ha de practicar la neutralidad cosmovisional, que es puesta a prueba tanto por el confesionalismo como por un laicismo que pretendiera la generalización política de una visión laicista del mundo, expulsando poco limpiamente de la esfera pública a la religión y privando a la sociedad secular de importantes recursos fundadores de sentido.

Así, en vez de como un combate en el que uno ha de eliminar a otro de los contrincantes, Habermas propone entender la secularización como un doble proceso de aprendizaje, que fuerza tanto a las tradiciones derivadas de la Ilustración como a las enseñanzas religiosas a una reflexión sobre sus respectivos límites. En las «sociedades postseculares» (en las que la secularización ha tenido sus efectos, pero en las que las comunidades reli-

gias han mostrado también su consistencia y fortaleza) los creyentes han de aceptar la fundamentación autónoma del derecho y, sin renunciar a sus convicciones últimas, aprender a someter sus disensos a una ética de la deliberación colectiva, mientras que los no creyentes, por su parte, han de aprender que la secularización no conduce a la irrelevancia, privatización y posterior desaparición de la religión, sino que han de asumir las aportaciones religiosas a las discusiones públicas, procurando traducir su contenido para que tenga un alcance universal, en una traducción cooperativa de contenidos religiosos. A este respecto Kant resultó ejemplar, al llevar a cabo una deconstrucción secularizadora y a la vez salvadora de las verdades de fe, que, al asimilar críticamente el saber religioso, se anticipó a las consecuencias banales de una deflación cuyo resultado fuera el vacío. Los contenidos religiosos resultan así, según Habermas, de gran valor para abordar los problemas relacionados con los vínculos sociales y las valoraciones morales, para la cultura del reconocimiento mutuo y del perdón, para las fuentes de la esperanza, pues, dado que el vínculo social fruto del reconocimiento mutuo no aparece en los conceptos de contrato, elección racional y máximo beneficio, el efecto de los lenguajes seculares que simplemente eliminan lo que una vez quiso decirse es la irritación.

Es en el marco de esta «nueva laicidad» (en la que asimismo cabe incluir a autores como Baubérot, Luc Ferry o Victoria Camps), en el que Rafael Díaz-Salazar elabora su propuesta de un cristianismo laico y republicano (por tomar la expresión de Tocqueville), que por sus dimensiones antiteocráticas y antifundamentalistas puede insertarse en culturas muy diversas, ayudar a la secularización de otros tipos de cristianismos o religiones y a la extensión del republicanismo y

de la democracia republicana. Un cristianismo que opera ante todo en los ámbitos prepolíticos y metapolíticos —sin los cuales el propiamente político se reduce a *marketing* electoral— y que es un referente relevante de movimientos sociales y organizaciones políticas de izquierdas.

Es cierto que, frente a él, se alza un catolicismo clerical, fundamentalista y monárquico, pues la mayoría de las instituciones religiosas consideran que las crisis actuales son fruto de una modernización que ha generado permisividad, relativismo y nihilismo, proponiendo la vuelta al orden «natural» de fundamento divino, la reactivación de modelos tradicionalistas de vida comunitaria y la determinación del derecho público. Desde otras posiciones, en cambio, la salida de la crisis se conecta con la construcción de una cultura laica y postmaterialista, el diálogo interreligioso, la alianza de civilizaciones como antídoto más eficaz contra los fundamentalismos (en los que a la religión se unen a veces los nacionalismos) e incluso una piedad ecologista y cósmica. Por todo ello, en su bien elaborado análisis y debate, Díaz-Salazar concluye observando que, dada la gran influencia de las religiones, la configuración futura del sentido, la democracia y la política depende en gran medida del triunfo del proceso de contramodernización o de la conquista de la hegemonía por los productores de modernización religiosa, que tratan de recrear tradiciones espirituales milenarias dentro de culturas laicas. «Para ello, es imprescindible que las instituciones religiosas acepten la diferenciación entre el orden político y el orden religioso, sin confundir pluralismo moral con nihilismo relativista, y construir una nueva laicidad, en la que las religiones puedan desarrollar un rol público emancipatorio».

Carlos Gómez
UNED, Madrid

LA VIDA: CUESTIÓN POLÍTICA

El origen de las estrategias de gobierno sobre los «márgenes», la salud, la movilidad o la «pureza» de las poblaciones.

FRANCISCO VÁZQUEZ GARCÍA: *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*, Madrid, Akal, 2009, 252 pp.

El racismo es una de las formas más crueles de la práctica de la biopolítica. Con este último término, desarrollado a partir de los estudios del filósofo francés Michel Foucault, se pretende analizar el origen y desarrollo de nuevas estrategias de gobierno sobre las «poblaciones», entendidas como un organismo social cuyos procesos vitales (la natalidad, la mortalidad, la higiene, la sexualidad, la movilidad, la vivienda, el entorno...) debían ser regulados en beneficio de *la seguridad y la riqueza* de los reinos; un organismo que debía desarrollar y fortalecer sus defensas frente a los supuestos *enemigos* externos e internos. Estas estrategias, impulsadas por las elites dominantes desde la Edad Moderna, han sido la base, a través de un largo proceso histórico de herencias y transformaciones, de las formas de biopolítica actuales. La utilización del concepto de biopolítica como herramienta de investigación en estudios sociológicos, económicos, políticos o históricos no está aún muy extendido en nuestro país, aunque ya existen interesantes exploraciones, como la compilación de artículos realizada por F. J. Ugarte Pérez (*La administración de la vida: estudios biopolíticos*, Anthropos, 2005), en la que ya se incluía, por cierto, un trabajo del autor cuya obra aquí reseñamos.

La vida, pues, se convirtió en una cuestión de intervención política, poniendo en juego «la práctica cotidiana del po-

der». Los cuatro primeros capítulos del libro del profesor Vázquez analizan distintos procesos desplegados en la biopolítica absolutista. La población, su crecimiento, su movilidad, se convirtió en blanco de la acción del gobierno de las elites dominantes en los siglos XVII y XVIII a través de tres procesos: la preocupación por la despoblación del reino, la desacralización de la pobreza y la mendicidad (intentando transformar a los pobres en productores útiles y dóciles para el engrandecimiento del reino), y el desarrollo de una «razón de Estado» que se intentaba conciliar con los imperativos de la fe católica y la exigencia moral y simbólica de la «pureza de sangre». Por ello, desde las elites gobernantes se propusieron acciones de gobierno para evitar la despoblación de ciertas regiones y perseguir a ociosos y vagabundos. Así, se impulsó una campaña contra los gitanos (que encarnaban la forma de vida errante, el vagabundo por excelencia), asociándola con la que promovió la expulsión de los moriscos (*enemigos internos* marcados por la diferencia de *sangre* y de fe); se ordenó el cierre de las mancebías, condenando a la prostituta al vagabundejo, convirtiendo dos fenómenos relacionados, las enfermedades venéreas y los hijos ilegítimos, en problemas sanitarios, estrictamente biopolíticos; y se propuso solamente admitir contingentes de extranjeros *normalizados* en sus costumbres y movilidad (iniciativa, esta última, con resonancias actuales).

Estos procesos marcarían el arranque de la racionalidad biopolítica en España, el período absolutista, en el que se centra

el libro que comentamos. Los dos capítulos restantes tratan de los dos fases siguientes en el desarrollo de la biopolítica (vinculadas a otras tantas formas de gobierno): la biopolítica de liberalismo clásico y la biopolítica interventora (sobre estos periodos hay quizás un menor desarrollo, pero sus procesos han sido ya tratados por el autor en otras obras). A lo largo de todos estos capítulos vemos aparecer *experimentos biopolíticos* como las campañas repobladoras en Sierra Morena en el reinado de Carlos III, la Real Expedición Filantrópica de la Vacuna contra la viruela (transportada en los cuerpos de niños expósitos de la inclusa de La Coruña en un largo viaje, a comienzos del siglo XIX, por las colonias de ultramar), las campañas higiénicas contra la lactancia mercenaria y la infancia masturbadora (que impulsó un nuevo modelo de familia e «inoculó» nuevos mecanismos de autorregulación en el cuerpo individual y social), la reflexión sobre el pauperismo y la higiene pública en el siglo XIX, o el desarrollo de nuevas tecnologías por el biopoder interventor de comienzos del siglo XX (los seguros, la Medicina social y la eugenesia). En el ámbito eugenésico resalta el análisis sobre el programa biopolítico de Sabino Arana, en el que se combinaba la necesidad de preservar la *pureza* de sangre y un eugenismo difuso, remitiendo la fuente de la soberanía a «una instancia bioteológica (la patria vasca como depósito de un inalterable orden moral cristiano)».

El libro abarca así un período que va desde el absolutismo a la II República, dejando para posteriores trabajos el análisis de las otras tres fases o formas de biopolítica que esboza en la introducción, y que nos llevan desde el franquismo a la actualidad: la biopolítica totalitaria, la social, y la liberal avanzada o neoliberal. En su esbozo, se nos señalan interesantes cuestiones: la tanatopolítica franquista que buscó

eliminar cualquier amenaza a la instancia trascendente (la Patria, personificada en el Caudillo), o un neoliberalismo muy actual que da por superada la supuesta rigidez burocrática del Estado del Bienestar en beneficio de la flexibilidad y apertura de nuevos mercados en los que los ciudadanos actúan como «empresarios de sí», capaces de invertir y gestionar sus propios recursos (tema que Francisco Vázquez ya ha desarrollado en obras como *Tras la autoestima*, 2007). Es quizás más objetable la identificación de un periodo de Biopolítica social durante la Transición española, supuestamente vinculada con la emergencia del Estado del Bienestar.

Una importante virtud que resalta en este libro, a nuestro juicio, es el enfoque interdisciplinar, que permite el acercamiento de la filosofía a saberes tanto discursivos como prácticos (higiénicos, pedagógicos, estadísticos, urbanísticos, legislativos, sociológicos, históricos...). Esta perspectiva evita reducir la historia del «pensamiento» al análisis y comentario de los grandes relatos de la tradición, ampliándola a cuestiones quizás más modestas, pero esenciales para entender nuestro presente: el estudio de «los modos técnicos de organizar y problematizar el mundo». El recurso a la historia que utiliza el análisis genealógico de la biopolítica ayuda a rastrear los registros de la acción de gobierno sobre ciertos sectores sociales, estudiando las políticas que hicieron de la pobreza «un asunto de Estado», no ya un asunto religioso (desacralizándola, persiguiéndola como una calamidad pública, denunciando a los «pobres fingidos», intentando suprimir o hacer invisible la mendicidad). Permite, asimismo, investigar las estrategias que intentaron fijar y encuadrar a las poblaciones en los límites de un territorio (actuando sobre vagabundos y extranjeros, estableciendo nuevos asentamientos en zonas despobladas), que buscaron sustraer a ciertos sectores

sociales —como la infancia— del espacio público (de la calle), o expulsar a los «cuerpos extraños», a los «enemigos internos» que supuestamente convivían dentro de la población (gitanos, moriscos y ciertos extranjeros, a los que se acusaba de ser una amenaza política y económica). Incluso los *fracasos* de algunas de estas acciones de gobierno sobre sectores «marginales» acabarían produciendo efectos en el resto de la población. Además, no se buscaba anular, sino gestionar los supuestos *riesgos*, controlar su crecimiento y posible amenaza, según las necesidades de gobierno.

Francisco Vázquez señala además dos características específicas y de evidente actualidad en el desarrollo de la biopolítica en España: la debilidad del desarrollo del Estado del Bienestar en nuestro país y la «presencia imponente y continuada de la Iglesia católica española en el marco de la biopolítica» (la «poderosa influencia del familiarismo católico en la biopolítica española»). La subordinación de la *razón de Estado* a la herencia moral cristiana durante la Edad Moderna fue especialmente intensa en el caso español, donde se impuso la necesidad de compatibilizar el gobierno biopolítico con las prescripciones de la «verdadera religión». Desde esta perspectiva, temas actuales como la regulación legal de la interrupción voluntaria del embarazo, las campañas públicas sobre la prevención del SIDA, la educación sexual o el reconocimiento de los derechos conyugales y familiares de las parejas de gays y lesbianas no serían «un residuo de nacionalcatolicismo franquista» sino un proceso «con mayor densidad temporal».

Una de las objeciones al concepto de poder en Foucault es su carácter de juego estratégico en el que parece diluirse la distinta disposición (según la raza, el género, la clase o la edad) de los agentes en la red de unas relaciones de poder que alcanzan

hasta las conductas y deseos más íntimos, pero en las que sería necesario subrayar la asimetría que con frecuencia se traduce en relaciones de dominación (que limitan la creación de espacios de resistencia, de nuevas formas de experiencia). Además, como ha sucedido con el concepto de raza, al deshistorizar y extrapolar nociones como la biopolítica (en la obra de autores como Z. Bauman o G. Agamben), ésta se convierte, como señala Francisco Vázquez, en un «cajón de sastre» que le hace perder fuerza analítica y crítica. No se trata tampoco de interpretar estas estrategias de control y regulación sobre la población que hemos denominado biopolíticas como una progresiva sofisticación y expansión en el ejercicio del poder sobre los dominados, sino que están articuladas, según cada período histórico, con las viejas estrategias disciplinarias y de soberanía, dando lugar a configuraciones diferentes. Por ello, uno de los méritos de este libro es el de poner en funcionamiento un uso rigurosamente histórico y nominalista del concepto de biopolítica. Desde el análisis genealógico se puede ejercer la crítica filosófica en lo que Foucault denominaba «talleres históricos», a través de los cuales se contribuye a poner en cuestión las evidencias de nuestro horizonte actual de pensamiento y acción, establecer sus límites o condiciones de posibilidad. En este marco, Francisco Vázquez hace de la biopolítica una pieza clave en la «caja de herramientas» con la que nos conduce en la compleja tarea de desmontar las viejas estructuras que sostienen muchos problemas actuales, mostrar sus orígenes históricos y culturales, su contingencia; y con ello, contribuir a su transformación, a vislumbrar otros contextos, a enfrentar con radicalidad lo intolerable de fenómenos como el racismo (ampliándolo al análisis del control de los movimientos migratorios, a la aplicación de las biotecnologías, o al humilde pero trascendental campo de la

micropolítica, donde las formas de dominación —y de resistencia— se capilarizan y diversifican en el cuerpo social). Este planteamiento pluralista e histórico se sitúa —como indica el autor— en la perspectiva de investigadores como Nikolas Rose, Mitchell Dean, Peter Miller, Thomas Osborne, Pat O'Malley y otros, que, desde los años 90, han intentado analizar, a partir de las reflexiones del filósofo Michel Foucault sobre el gobierno, el orden político neoliberal surgido a comienzos de los años 80. La genealogía del presente pretende, desde el respeto absoluto a los datos históricos, la objetividad y contextualización en su tratamiento, desplegarlos en función de las cuestiones que la actualidad plantea al pasado, construir una memoria crítica que permita actuar sobre nuestro tiempo. Evita, por tanto, la historia como simple crónica del pasado, o como reconstrucción útil para la justificación de nuestras concepciones presentes. Rehúsa también, por último, pensar las transformaciones de un modo evolucionista, en la línea del progreso, convirtiendo nuestro presente en punto necesario de culminación o superación del pasado.

El autor de este libro, el profesor Francisco Vázquez García, es catedrático

de filosofía de la Universidad de Cádiz, estudioso del pensamiento francés contemporáneo (Escuela de los Annales, Canguilhem, Bourdieu, Foucault) y especialista en historia de la sexualidad en España. Cuenta ya con una importante obra, entre la que quizás destacaríamos *Sexo y Razón. Una genealogía de la moral sexual en España, siglos XVI-XX* (con Andrés Moreno Mengíbar, Akal, 1997) y *Tras la autoestima. Variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía* (Tercera Prensa, 2005).

En su prólogo, el libro está dedicado a dos profesores, Francisco Tomás y Valiente y Ernest Lluch, que estudiaron los orígenes de algunas de las principales instancias biopolíticas en nuestro país (en el campo del Derecho Penal y de la economía, respectivamente), y que fueron —como señala Francisco Vázquez— «víctimas en cierto modo de la biopolítica en una de sus formas más intolerables: un racismo de Estado —un Estado deseado, en la sombra— que convierte a los discrepantes en los enemigos biológicos de una patria en construcción».

José Benito Seoane
Universidad de Cádiz

UNA TEORÍA DE JUSTICIA ALTERNATIVA

GUSTAVO PEREIRA: *¿Condenados a la desigualdad extrema? Un programa de justicia distributiva para conjurar un destino de Morlocks y Eloi*, México DF, Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales «Vicente Lombardo Toledano», 2007, 280 pp.

Coronando un trabajo de investigación de más de una década en cuestiones de

justicia distributiva, Gustavo Pereira publicó su tercer libro *¿Condenados a la desigualdad extrema?* El título se completa haciendo referencia a una metáfora tomada de la *Máquina del tiempo* de H. G. Wells y que sirve como punto de partida de esta obra. El «destino a conjurar» es el de sociedades extremadamente desiguales con altos índices de pobreza, en las cuales entre los sujetos ya no existe

reconocimiento mutuo. Según Pereira esta metáfora funciona como anticipación de la situación a la que se dirigen nuestras sociedades si las políticas públicas, locales y globales no se redefinen. Para ello cree necesario la elaboración de una teoría de la justicia que se erija como un programa de fundamentación de corte universalista que aporte criterios normativos para el diseño de dichas políticas. A ello se aboca en este libro. A través de seis capítulos el autor va exponiendo clara, ordenada y exhaustivamente los argumentos que sostienen su propuesta. En este sentido es una virtud del texto el que podrá ser leído también por quienes no estén especializados en el tema.

La teoría de justicia de medios y capacidades, propuesta por Pereira, pretende ser una articulación de las teorías igualitaristas de John Rawls y Ronald Dworkin, y del enfoque de las capacidades de Amartya Sen, tomando las virtudes de ambos pero a la vez intentando superar sus limitaciones. Esta articulación es posible si los supuestos de estas teorías no son contradictorios, por ello el autor se dedica a mostrar como las mismas pueden entrar en diálogo si se habilita un *espacio deontológico*. El igualitarismo y el enfoque de las capacidades, a diferencia de otras teorías, conciben dos dimensiones del comportamiento racional que hacen a la autonomía del sujeto: una egoísta y una cooperante; estos rasgos son los que abren la posibilidad del *espacio* antes mencionado.

Uno de los primeros momentos del libro es el análisis de los alcances y las limitaciones del supuesto de sujeto autónomo propio del liberalismo igualitario, con el objetivo de reconstruirlo posteriormente en términos de *reconocimiento recíproco*. Pereira pone este supuesto en cuestionamiento por las insuficiencias que presentan los criterios distributivos y compensatorios que están a él ligados. La

primera limitación planteada se vincula con lo irrelevante que resulta para esta posición el comportamiento personal en la construcción de una sociedad justa. Basándose en la crítica que Gerald Cohen hace al Principio de Diferencia de Rawls, Pereira concluye que es necesario «introducir la dimensión del comportamiento personal para la operativa de los principios de justicia». Los principios de justicia propuestos por las teorías igualitaristas están dirigidos al ordenamiento de la estructura básica de la sociedad, y se supone son afirmados cotidianamente por los sujetos morales, lo cual según la crítica de Cohen es violentado por el Principio de Diferencia. Según este principio las desigualdades sólo se justifican si favorecen a los menos aventajados. Así se justifican los incentivos a los más talentosos. Cohen sostiene que los incentivos son necesarios sólo porque los que mejor están no se hallan verdaderamente comprometidos con el principio en cuestión. Ellos exigen desde su posición que sus actividades sean incentivadas para disminuir una desigualdad a la que ellos mismos están contribuyendo por no aceptar hacer lo que pueden hacer si no es de forma incentivada. Esto demuestra que no alcanza con establecer un conjunto de reglas coercitivas sino que para la operativa de los principios de justicia es necesario un *ethos* igualitario. Tal vez la tarea más difícil y que abre un mayor frente a posibles críticas es la cuestión de cómo construir ese *ethos* y qué características debe tener para no caer en un perfeccionismo axiológico. Si bien en el libro se avanza en dar respuesta a estas interrogantes, el autor pretende responder a las mismas con mayor profundidad en una investigación en curso.

Otra de las limitaciones del supuesto del sujeto liberal tiene que ver con la responsabilidad de los individuos en las elecciones que realizan, lo cual influye

en cuáles transferencias compensatorias deben ser realizadas y cuáles no. El liberalismo supone que todas las preferencias de los sujetos son racionales en tanto existe en ellos la posibilidad de revisar y adaptar sus creencias y sus valoraciones. La noción —heredada de la psicología social y analizada por Jon Elster— de *preferencias adaptativas*¹ demuestra que esto es falso. En situaciones de privación los sujetos desarrollan causal e inconscientemente cierto tipo de preferencias que se manifiestan como un modo de evitar la frustración que genera la imposibilidad de satisfacer aquello que quieren. La autonomía de un sujeto que ha desarrollado preferencias adaptativas se encuentra restringida. Quiere decir esto que también en el ámbito personal —y no sólo en el de las circunstancias— «existen casos donde las elecciones no reflejan el control del sujeto». Al no ser sensible al caso de las preferencias adaptativas, el liberalismo igualitario tiene una gran limitación que puede tener como consecuencia reproducir o aumentar la desigualdad que pretende combatir. La alternativa que propone Pereira es la de concebir a «la autonomía como un continuo en el que sea posible dar cuenta de distintos niveles de desarrollo».

Antes de exponer el concepto de autonomía alternativo y pilar de la teoría aquí presentada, debemos referirnos a otro factor que restringe la autonomía y frente al cual las teorías liberales igualitarias son insensibles. Se trata de los fenómenos de cosificación. Siguiendo la tradición weberiana y francfortiana, se identifica el surgimiento de estas patologías, en las cuales el sujeto se enajena de su condición, como efecto de las relaciones de producción capitalista: «Las patologías sociales comienzan a surgir como consecuencia de la invasión de las relaciones de intercambio y las reglamentaciones burocráticas en los ámbitos comu-

nicativos centrales de la esfera privada y pública del mundo de la vida.»²

Uno de estos fenómenos de cosificación es el del consumismo, y es abordado en este libro. La vida de consumo está en relación con el parámetro de justicia del comportamiento personal. Si las personas adoptan este modelo de vida, el mismo influirá no solamente en el modo de producción de bienes sino también en la forma en que los más favorecidos presionarán para obtener más incentivos en orden a satisfacer este modelo de éxito, generando de esta manera mayor desigualdad. Por esto, Pereira sostiene como imprescindible la discusión sobre los problemas de buena vida, lo cual «no necesariamente demanda la postulación de una concepción sustantiva del bien, sino que puede concentrarse en las capacidades que permiten procesar reflexivamente cuáles estilos de vida son emancipatorios y cuáles regresivos».³

Frente a las insuficiencias del planteo igualitarista por ser insensible a fenómenos restrictivos de la autonomía, se reformula este concepto en términos de *reconocimiento recíproco*, coincidente con el de la ética del discurso. Se toma en cuenta para esta reformulación la superación de la ética kantiana realizada por la ética del discurso, atribuyéndole a la razón autónoma carácter dialógico para la elaboración de las normas en virtud de las cuales ordenará su conducta. La dimensión dialógica de la razón habilita el reconocimiento del otro como sujeto dialogante. La persona se define en términos de competencia comunicativa y debe ser respetada como interlocutor posible de cualquier instancia de diálogo, esto significa que tiene capacidad autolegislante (Kant) y es sujeto de reconocimiento recíproco (Hegel). La teoría del discurso aporta otro rasgo fundamental de la autonomía que es la capacidad de crítica de las situaciones cultural y socialmente de-

terminadas en virtud de la pertenencia a la comunidad ideal de comunicación, brindando así una fundamentación de corte universalista. Queda ampliada así la noción de autonomía que había sido cuestionada anteriormente. Un sujeto autolegislador, capaz de reconocimiento recíproco y de crítica es el que se postula ahora; no sólo como fundamento sino también como *telos*.

Una teoría de justicia, con un supuesto del sujeto ampliado en términos de reconocimiento recíproco y su adopción no sólo como fundamento normativo sino también como objetivo normativo tiene que ir acompañada de una extensión de la base informacional. No es suficiente preguntar «¿Igualdad de qué?», sino que es necesario preguntar: «¿Igualdad para qué?». Se vuelven centrales las cuestiones de aplicabilidad, con vistas a «asegurar las condiciones de constitución del sujeto supuesto, que (...), estarían orientadas por el *telos* de la comunicación, en virtud del cual se asegurarían las condiciones de realizabilidad de una situación de diálogo». ⁴ Este *telos* se constituye en un ideal regulativo que garantice la realización de la autonomía. A partir de aquí, el autor articula su noción reformulada de autonomía con el enfoque de las capacidades.

Los arreglos institucionales deben asegurar al individuo libertades negativas a la vez que la capacidad de autodeterminación y deliberación, desarrolladas en un marco de apertura a la alteridad. Para alcanzar este objetivo, Pereira afirma que es necesario distinguir «estadios de plenitud y de potencialidad dentro del continuo de la autonomía del sujeto». Así introduce sus conceptos de *autonomía plena* y *autonomía potencial*. El primero requiere el desarrollo de un mínimo de capacidades elementales para una vida digna, mientras que el segundo representa un estadio en el que esto no se ha al-

canzado. Cada uno de los estadios de desarrollo de la autonomía requiere modos distintos de distribución y compensación. Aquí es donde se producirá la articulación, a la vez que superación, del liberalismo igualitario y del enfoque de las capacidades.

Lo anterior da lugar a dos principios de justicia, los cuales encarnan distintas lógicas de distribución correspondientes a los estadios de desarrollo de la autonomía. «El primero demanda que las personas, a lo largo de su vida, tengan asegurado un desarrollo de capacidades que les permita superar el umbral de la autonomía. El segundo principio permite que, una vez superado el umbral de autonomía, las personas en distintos momentos de sus vidas tengan diferentes conjuntos de riqueza como consecuencia de sus propias elecciones, siempre y cuando estos resultados no se sustenten en circunstancias arbitrarias tales como diferencia en dotación natural, talento o suerte.» ⁵ La lógica distributiva del primero es la igualación en capacidades y del segundo la igualación de medios. El desarrollo de estos principios y todos los criterios relativos a su aplicación se exponen en el capítulo quinto de la obra.

Pereira identifica los principios de su teoría con el ideal socialista propuesto por Marx en la *Crítica al Programa de Gotha*: «de cada cual según su capacidad, a cada cual según sus necesidades». Se trata de la articulación de un principio contributivo y uno retributivo. Este último coincidiría con el principio de igualdad de capacidades que establece como umbral el desarrollo de la autonomía, mientras que el contributivo coincidiría con el de igualdad de medios, «que habilita la diferenciación en el control de medios a la vez que permite imputar responsabilidad y exige contribución al ciudadano (...)». Esta identificación, junto con la valoración del contexto comunitario y

la noción de autonomía en términos de reconocimiento recíproco, además del interés en las patologías alienantes de la sociedad, ligan a esta teoría con el ideal socialista. Teniendo en cuenta que el socialismo ha atacado tradicionalmente las causas de la desigualdad y siendo la propiedad un factor clave en ello, cabría preguntarse si no sería necesario que una teoría de justicia de corte socialista explicitase su posición con respecto a la propiedad, dando cuenta de los modos legíti-

mos e ilegítimos de apropiación y conservación de la misma a la luz de los principios expuestos.

Por otra parte, el libro también aporta excelentes reflexiones sobre justicia global enmarcados en la propia teoría de justicia, lo cual muestra el carácter sistemático aunque no clausurado, del programa presentado.

M.^a Fernanda Diab
UDELAR (Uruguay)

NOTAS

¹ Elster Jon, *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*, Barcelona, Península, 1988.

² Pereira, G., *¿Condenados a la desigualdad extrema?*, p. 99.

³ Pereira, *op. cit.*, p. 105.

⁴ *Op. cit.*, 133.

⁵ *Op. cit.*, 153.

DESIGUALDADES ECONÓMICAS Y DESIGUALDADES POLÍTICAS

LARRY M. BARTELS: *Unequal Democracy. The Political Economy of the New Gilded Age*, New Jersey, Princeton University Press, 2008, 325 pp.

A pesar del considerable interés mediático que está suscitando, sería precipitado calificar de oportunista la aparición de *Unequal Democracy*, el último libro de Larry Bartels. Es cierto que su publicación ha coincidido con la crisis económica y la campaña electoral en EE.UU. Pero buena parte del material llevaba años circulando, en revistas y reuniones científicas, y es el resultado, en cualquier caso, de un dilatado programa de investigación. Un programa que enlaza, por cierto, con una preocupación familiar para quienes nos dedicamos a la filosofía

política y que Aristóteles, Maquiavelo o Marx, cada cual en su contexto y a su manera, trataron de responder. A saber: ¿cuál es la relación entre las desigualdades económicas y el poder político? Y más concretamente, ¿de qué manera y en qué medida influyen las desigualdades económicas sobre la participación e influencia políticas de los ciudadanos?

En 2004, la American Political Science Association elaboró un informe en el que trataba de responder tentativamente, en el contexto reciente de los EE.UU., a esta cuestión.¹ El libro de Bartels, que participó en la elaboración del informe, puede considerarse como una extensión de los objetivos del mismo, estudiar empírica y analíticamente la relación entre las desigualdades eco-

nómicas y la desigualdad política en los EE.UU. de la actualidad.

Entre otras, en realidad. Porque de paso Bartels aprovecha para analizar otras muchas cuestiones, como las actitudes de los americanos hacia las desigualdades económicas, las explicaciones culturalistas de las recientes victorias republicanas o el apoyo a las reformas tributarias de la administración Bush. Es cierto que, a pesar de que Bartels trata de colocarlos en un contexto teórico más amplio, algunos de estos temas pueden resultar un tanto locales para quien no esté excesivamente interesado en las eventualidades de la política americana. Pero hay varias razones por las que el libro merece ser leído. Por de pronto, por la impresionante batería de datos —impecablemente presentados, por cierto, en sencillas tablas y gráficas— que presenta sobre el tema, por sus análisis contraintuitivos de muchos de los temas tratados y, sobre todo, por reintroducir el tema de las clases sociales —tema tabú en EE.UU.—² en el centro del debate académico sobre política y economía. Pero vayamos por partes.

Para empezar, ¿qué interés tiene estudiar la relación entre desigualdades económicas y políticas? La tiene, obviamente, si las desigualdades económicas que podemos encontrar en la sociedad civil son suficientemente grandes como para tener una incidencia relevante en el proceso político de toma de decisiones. Pues bien, la cuestión es que durante las últimas décadas las desigualdades económicas en EE.UU. —aunque no sólo, pero éste es el caso que estudia Bartels— se han disparado. Los datos son bien conocidos: el 0,1% más rico, que a finales de los años cincuenta poseía un 3,2% en la renta total, en 2005 poseía un 10,9%; el 1% más rico, que a finales de los cincuenta poseía el 10,2% de la renta total, en 2005 poseía el 21,8%. Así, en 2005 la

riqueza agregada de los 400 americanos más ricos, según la revista *Forbes*, superaba, por ejemplo, el producto interior de Canadá (p. 11).

Ocurre, además, que el incremento de las desigualdades no ha ido acompañado ni de una mejora en la situación de las clases inferiores ni de una mayor movilidad social entre clases. Como muestra Bartels, tanto la llamada teoría del derrame como la movilidad social son, al menos en lo que se refiere a la América reciente, sencillamente falsas. Desde luego que, tal como reconoce Bartels, hay factores no económicos —el auge de los *lobbies* empresariales o el declive de los sindicatos— que se deben tener muy en cuenta. Pero hay buenas razones para sospechar que las crecientes desigualdades económicas estén distorsionando el principio de igualdad política que Bartels recoge de Robert Dahl: «Dahl sugirió que la democracia implica “la continua atención del gobierno hacia las preferencias de sus ciudadanos, considerados como políticamente iguales”. Los Estados Unidos actuales están muy lejos de satisfacer ese estándar» (p. 2).

Durante la década de los cincuenta, Dahl había participado en el célebre debate entre pluralistas y elitistas sobre la distribución del poder político en la América de posguerra.³ Independientemente de quién llevara finalmente razón, resulta interesante observar lo obsoleto que ha quedado el debate en las circunstancias actuales. Ya en 1976 Dahl y Lindblom habían modificado su postura afirmando que «las interpretaciones corrientes que describen el sistema americano o cualquier otro sistema de mercado como un sistema de competencia entre grupos de interés están seriamente equivocadas por no tener en cuenta la posición distintiva de privilegio de los empresarios en la política».⁴ Esto, como ha recordado Andrés de Francisco, en los años setenta,

antes de las «políticas de saneamiento» y las *reaganomics*.⁵ Hoy, el mismísimo Alan Greenspan reconoce que «las efectivas y crecientes concentraciones actuales en la renta no son deseables para una sociedad democrática».⁶

Pues bien, ¿cuáles son las causas de dichas desigualdades? La respuesta, según Bartels, hay que buscarla en las políticas económicas de las sucesivas administraciones americanas. Especialmente, cuando el ejecutivo ha estado controlado por el Partido Republicano. El objetivo del segundo capítulo es, pues, (1) cuestionar la idea de que los fenómenos económicos son en buena medida independientes de las decisiones políticas: toda economía, nos viene a decir Bartels, es necesariamente economía política; y (2) mostrar la considerable incidencia que han tenido las administraciones republicanas (en comparación con las demócratas) en el incremento de las desigualdades económicas; los ingresos reales de las familias pobres, por ejemplo, subieron seis veces más con los demócratas que con los republicanos.

Supongamos por un momento que Bartels lleva razón. ¿Cómo es posible entonces que los republicanos hayan ganado tantas elecciones presidenciales desde la posguerra (incluyendo cinco de las últimas siete)? ¿Por qué votaría tanta gente pobre y de clase media contra sus propios intereses en tantas ocasiones? Una posible respuesta es que los votantes se preocupan de otras muchas cosas además de la economía y que los republicanos han sabido conectar mejor con la ciudadanía en cuestiones culturales, raciales o religiosas. El objetivo de Bartels en el tercer capítulo es demostrar que la respuesta «culturalista» es falsa. Es decir, que los americanos de renta media y baja siguen priorizando las cuestiones económicas sobre el resto (el aborto sólo es el cuarto tema de interés entre las clases medias y

el quinto entre las clases bajas) y que tampoco ha habido un giro conservador por parte de la clase trabajadora (las preferencias sobre la provisión de trabajos públicos por parte del Estado se mantienen estables, entre las clases bajas, desde 1970). Los datos muestran, de hecho, que desde 1976 «el estatus económico se ha hecho más importante, no menos importante, en la estructuración del comportamiento de voto presidencial entre los americanos blancos» (p. 76).

Pues bien, si la respuesta culturalista resulta ser falsa y las clases bajas y medias no parecen haberse movido ideológicamente en materia de economía, tal como muestra Bartels, ¿por qué motivo votarían al Partido Republicano, contra sus propios intereses? ¿Se trata de un caso de falsa conciencia? La respuesta correcta, según Bartels, hay que buscarla en una combinación de déficits de información y miopía política a la hora de evaluar las acciones económicas del gobierno, especialmente las relativas a los años precedentes al año electoral. El cuarto capítulo está dedicado, precisamente, a analizar en detalle dichos factores en combinación con la diferente manera en que demócratas y republicanos han distribuido las acciones económicas a lo largo de las legislaturas que han gobernado y el creciente papel de la publicidad electoral en la esfera política (en 1950, el gasto de campaña era de entre 60 y 80 céntimos por votante; actualmente, de entre 3 y 5 dólares). La teoría de Bartels se opone claramente a la de quienes consideran que los ciudadanos, a pesar de las asimetrías y déficits informativos, son capaces de tomar atajos cognitivos que les permiten controlar a la clase política con precisión. A modo de ejemplo, Bartels estudia tres políticas claramente perjudiciales para los intereses económicos de la clase trabajadora: los recortes tributarios de la administración Bush, la eliminación del

impuesto federal y la reducción real del salario mínimo.

Antes que nada, algunos datos. Los recortes fiscales de Bush en 2001 y 2003 —los más grandes de la historia— supondrán un coste de \$ 4,6 trillones al tesoro público entre 2001 y 2013, con una reducción esperada para 2010 del 25% para el 1% más rico, del 21% para el siguiente 4% más rico y del 10% para el siguiente 95% (p. 163). La eliminación temporal del impuesto del estado federal (*federal estate tax*), por su parte, costará \$ 186 billones al gobierno federal hasta 2011, cuando sólo afectaba al 2% más rico (p. 197).

Pues bien, si, como muestra Bartels en el quinto capítulo, los americanos son de todo menos indiferentes a las grandes desigualdades económicas y apoyan con fuerza la progresividad fiscal, ¿cómo se explica el apoyo mayoritario a ambos recortes entre las clases bajas y medias? —En los capítulos 6 y 7, respectivamente, Bartels analiza ambos casos en términos similares, como ampliamente determinados por el bajo nivel de información entre la ciudadanía. Entre los votantes demócratas, por ejemplo, «el apoyo al recorte fiscal descendió desde el 76% entre los menos informados hasta sólo un 19% entre los más informados» (p. 184).

Según Bartels —y en este punto su postura es tan aristotélica como la de Maquiavelo y Marx—, las actitudes aparentemente inconsistentes de muchos ciudadanos de la clase trabajadora pueden explicarse en buena medida como casos de simple ignorancia. Digo que es muy aristotélica porque defiende, como lo hacía el estagirita y tras él toda la tradición republicana —tanto elitista como democrática—, que quienes no son civilmente libres o, en este caso, quienes no disponen de la información necesaria para evaluar adecuadamente las cuestiones políticas en discusión —y adquirir dicha informa-

ción requiere educación, tiempo libre y dinero—, no pueden ser políticamente libres, puesto que acabarán siendo inevitablemente dominados por quienes sí disfrutan de libertad civil plena, es decir, por quienes sí disponen de educación, tiempo libre, dinero e información.

El caso del salario mínimo, analizado en el octavo capítulo, es un buen ejemplo de esta idea. A diferencia de los dos casos anteriores, las clases bajas y medias siempre han apoyado mayoritariamente y consistentemente el aumento del salario mínimo. Y sin embargo, tras dos décadas de ascenso inicial durante la posguerra, su valor real ha descendido en un 40%. Aquí la evidencia aportada es elocuente. Como muestra Bartels, el valor real del salario mínimo ha descendido porque la clase política, sencillamente, no ha tenido en cuenta las preferencias de sus ciudadanos en esta materia. Y aquí volvemos a la pregunta que formulábamos al principio: ¿de qué manera influyen las desigualdades económicas en la satisfacción del principio de igualdad política, es decir, en la capacidad de los ciudadanos para influir en pie de igualdad en el proceso político?

Para estudiar este punto, Bartels analiza la atención (*responsiveness*) de los miembros de la clase política hacia las preferencias de sus ciudadanos en cuestiones tales como el salario mínimo, los derechos civiles, el gasto gubernamental y el aborto. Y más concretamente, la coincidencia entre las preferencias de los senadores americanos y las preferencias de los ciudadanos, ordenados según sus ingresos, desde las elecciones generales de 1988 hasta las de 1992. Los resultados son elocuentes y —a pesar de cierto sesgo demócrata que se percibe en otros pasajes del libro— en este caso dejan en evidencia tanto a republicanos como a demócratas. En todos estos temas, las preferencias de los ciudadanos de altos ingresos fueron

ampliamente tenidas en cuenta; las de los ciudadanos de ingresos medios, relativamente tenidas en cuenta y en ocasiones ignoradas; las de los ciudadanos de ingresos bajos, por último, *absolutamente ignoradas en todos los casos*.⁷

Los antiguos tenían una palabra para los sistemas políticos en los que el poder político está controlado por las clases ricas: oligarquía. No es de extrañar, pues, que Bartels termine citando la célebre distinción aristotélica entre oligarquía y democracia: «cuando el ejercicio del poder es en virtud de la riqueza (...) se trata de una oligarquía, y cuando lo ejercen los pobres, es una democracia».⁸ Bartels es, además, bastante escéptico ante quienes consideran que desigualdad económica e igualdad política son compatibles en un sistema institucional adecuadamente diseñado para que ambas esferas se

mantengan separadas: «La desigualdad económica tiene claramente efectos corrosivos generalizados en la representación política y las decisiones políticas en la América actual. A la luz de estos efectos, la esperanza liberal por lograr “esferas de la justicia” con “sus fronteras intactas” parece fastidiosamente ingenua y muy probablemente inútil» (pp. 284-5).

Y continúa: «En términos aristotélicos, nuestro sistema político funciona no como una “democracia”, sino como una “oligarquía”. Si nos empeñamos en halagarnos a nosotros mismos refiriéndonos a él como una democracia, debemos tener muy claro que se trata de una democracia crudamente *desigual*» (p. 287). De ahí el título del libro.

Íñigo González Ricoy
Universitat de Barcelona

NOTAS

¹ American Political Science Association Task Force on Inequality and American Democracy, «American Democracy in an Age of Rising Inequality», en *Perspectives on Politics*, 2 (4) (2004).

² Barbara Ehrenreich afirmaba recientemente que «[e]xiste el poderoso mito de que los Estados Unidos no tienen clases; de que éstas son algo vetusto inglés o europeo que hemos abolido» (*Sinpermiso*, 27 de julio de 2008).

³ Para un repaso actual del debate, cf. el prefacio a la reciente reedición de Lukes, S., *El poder: un enfoque radical*, Madrid, Siglo XXI, 2007.

⁴ Dahl, R. y C. E. Lindblom, *Politics, Economics and Welfare*, Chicago, University of Chicago Press, 2.^a ed., 1976, p. xxxvii.

⁵ De Francisco, A., *Ciudadanía y democracia. Un enfoque republicano*, Madrid, Los libros de la Catarata, 2007, p. 83.

⁶ *The Washington Post*, 22 de julio de 2004.

⁷ El estudio de Bartels abarca un período total de seis años. Para un análisis más extenso —aunque consistente con el de Bartels—, cf. Gilens, M., «Inequality and Democratic Responsiveness», en *Public Opinion Quarterly*, 69 (2005).

⁸ *Pol.*, 1280a.

UNIVERSALIDAD Y POSMODERNIDAD: LOS PARALELISMOS ENTRE EUROPA DEL ESTE E IBEROAMÉRICA

EUGENIUSZ GÓRSKI: *Civil Society, Pluralism and Universalism*, Washington DC, Polish Philosophical Studies VIII (Cultural heritage and contemporary change), 2007, 266 pp.

El estudio comparado de la tradición democrática, de la sociedad civil, el pluralismo y el universalismo en los países de Latinoamérica y de la Europa del Este es el propósito del libro de E. Górski. El autor analiza la situación política, social y cultural de ciertas regiones del mundo, de aquellas que supuestamente no tendrían cabida en el *Weltgeist* hegeliano, porque han sido vistas a lo largo de la historia como entidades parasitarias de las grandes potencias, del imponente rótulo de «Occidente» o «EE.UU.».

E. Górski mostrará cómo, a partir de los procesos de democratización de los países de Latinoamérica, pero sobre todo de los de Europa del Este, se emprende un acercamiento a nociones tales como «universalismo», «pluralismo» o «tolerancia», pero cuyos contenidos vienen marcados por el sello occidental y que por ello generan una fuerte controversia en esos países. El autor ha evitado realizar un análisis en términos de relaciones de dominio y poder de Occidente sobre la parte más oriental de Europa; ha planteado el problema según un esquema evolutivo, en el sentido de que las sociedades de la Europa del Este se van acercando paulatinamente a lo que es una sociedad democrática que defiende el pluralismo y acepta la diversidad despojada del halo de totalitarismo o autoritarismo que encontrábamos en el estado comunista.

En el recorrido del libro nos topamos con la consolidación progresiva de

la idea de que estos países situados en los límites del mundo cultural no han sabido engendrar un pensamiento específico, genuino, al margen de la influencia de las ideas y tradiciones de pensamiento occidental, sino que, por el contrario, han sido meras sombras que, más que aportar algo al bagaje político, axiológico y epistémico, se han contentado con reproducir, imitar o simplemente defender (o atacar) esos ideales «occidentales» que por otra parte, quizás, muy poco tenían que ver con su propia experiencia. Por tanto, estas entidades políticas y culturales emplazadas geográfica y espiritualmente en una dicotomía, en el gesto de una terrible elección e intento de reconciliación entre su parte más «patética», más oriental y el rígido patrón liberal y racionalista occidental, no tendrían nada «nuevo» que decir al mundo, sino que «de momento» su tarea más inmediata sería la de adaptarse al tiempo presente, abrazar la lógica de la democracia, la sociedad civil y el pluralismo (pequeños ídolos de las sociedades occidentales desarrolladas).

A pesar de esta señalada falta de «originalidad» (y con esto pensamos en Herder: la originalidad vista como un modo de ser fiel a uno mismo, descubrir el propio y original modo de ser de un individuo, un pueblo, etc.), Górski advierte, sin embargo, el surgimiento de nuevos conceptos e imaginarios sociales en Latinoamérica y la Europa del Este posibilitados por la toma de conciencia de la posición estratégica que ocupan en el diálogo y contacto entre culturas.

Con esto nos estamos refiriendo a la idea de «universalismo» concebido como una tarea por parte de Latinoamérica y la

Europa del Este. Estos territorios se ven a sí mismos como punto de encuentro entre diferentes civilizaciones por su situación geográfica y por estar constituidos ellos mismos por la confluencia de diversas culturas. Pretenden así dar lugar a un nuevo pensamiento y civilización universales. Esto se procura conseguir a través del diálogo entre múltiples culturas y religiones, la defensa del pluralismo que es acogido como un remedio al nihilismo tras la conciencia de crisis de todas las filosofías existentes. Esta nueva forma de universalismo hay que entenderla como una base intelectual para la tolerancia real, la apertura a las diferencias, la integración y la cooperación.

Esta peculiar modalidad de universalismo se construye sobre la prioridad del diálogo y surge como una alternativa ante la crisis del estado nacional y de la sociedad civil a causa de la aparición de nuevas identidades culturales que no están relacionadas con el estatismo. Como muestra C. Geertz, a partir de 1945 con la revolución de la descolonización y la liberación de la dominación extranjera, se crean nuevos estados, lo que supone un desafío de estos países al patrón del Estado-nación, ya que los países emergentes se ordenaron de maneras novedosas.

La gran utopía de Latinoamérica y la Europa del Este es la consolidación de una nueva «sociedad civil global» cuya tarea sería la afirmación de valores universales que trascendieran los límites del Estado.

Queremos relacionar este término de «sociedad civil global» con el de «sociedad internacional» comentado por Manuel Medina Ortega¹. Éste aclara que el concepto de «sociedad internacional» tiene su origen en la Stoa griega y la Escolástica española del Siglo de Oro y es sustituida en ocasiones por otras expresiones como «sociedad mundial»,

«comunidad internacional», «comunidad de Estados». M. Ortega pretende dar una visión de la sociedad internacional como integrada por todo el género humano. Menciona la diferencia que F. Tönnies y M. Scheler hacen entre sociedad y comunidad. La comunidad tendría un carácter orgánico, basado en una «voluntad esencial» que hace de los individuos elementos de una entidad social con fines supraindividuales. La sociedad se sustentaría por una «voluntad arbitraria» de relaciones mecánicas, garantizando la independencia de los miembros y estando condicionada por los intereses de éstos. Otros autores advierten que actualmente no hay bastante solidaridad como para hablar de una «comunidad internacional», aunque sí se puede hablar de una «sociedad internacional». La sociedad internacional es aquella que trasciende la sociedad de las fronteras nacionales. M. Ortega habla en dos sentidos de la sociedad internacional. Primero, como sociedad «de todo el género humano», entendida como la sociedad que forman todos los hombres independientemente de la comunidad política a la que pertenecen. También Górski está de acuerdo con que hoy día se puede decir que se da tal tipo de sociedad, ya que el sistema de comunicaciones permite que haya entre pueblos e individuos muy distantes relaciones e interacciones sociales. La segunda opción sería entenderla como la sociedad integrada por comunidades políticas. La sociedad internacional se diferencia de las comunidades políticas concretas y el poder se encuentra descentralizado, dividido entre las distintas entidades políticas. Éstas no renuncian a su autonomía y no admiten un poder político superior. Pensamos que la sociedad civil global de la que Górski habla se podría identificar con el primer tipo de sociedad internacional definida por Manuel Medina Ortega.

Aunque en la actualidad se han abierto discusiones acerca de este tipo global de sociedad civil, Górski muestra la poca fuerza que a lo largo de la historia tuvo la idea de sociedad civil en Latinoamérica y la Europa del Este. El concepto empezó a tener influencia a partir de la caída del bloque Soviético, definiendo el derecho a la privacidad social y comercial y los intereses de la democracia liberal. Las consecuencias de su aplicación fueron notadas sobre todo en Polonia, país que, a diferencia de los países de la Europa del Este, se acercaría más a Occidente por aceptar más temprano los elementos liberales del pluralismo, los derechos individuales, la tolerancia. El autor también hace mención al debate acerca del paralelismo entre el caso español de transición a la democracia y el polaco, ya que algunos teóricos sugieren que la democracia en Polonia debería ser impuesta de un modo análogo a como fue instaurada en España. Otros, sin embargo, advierten las claras diferencias entre ambos países, insistiendo en que Polonia no está preparada económica y socialmente para efectuar plenamente el gesto de acogida de la democracia, lo cual la separaría todavía del vecino «Occidente».

Parece ser que la controversia acerca de la capacidad de estos países de «gobernarse a sí mismos» tiene orígenes muy lejanos. Se nos pone de manifiesto nuevamente el espacio que la Europa del Este ocupa entre un Occidente «actual», consciente de sí mismo y sus realizaciones, y un «Oriente» todavía salvaje, dominado conceptualmente sólo a través de aquello que Benedict Anderson definió como «el censo, el mapa y el museo». Tanto Latinoamérica como la Europa del Este son vistas como una y la misma realidad enfrentada a la Europa Occidental y a EE.UU. debido a sus carencias democráticas, liberales, econó-

micas. Su voz, silenciada por la apabullante producción literaria, cultural y científica occidental, sólo podría, en el mejor de los casos, expresar algo sobre su realidad concreta, limitada; pero no sería capaz, «todavía» de arrojar luz sobre cuestiones de mayor importancia que incumbieran a una mayor parte del globo. Con esto nos remitimos a la definición que Edward Said² da del «oriental» (entendiendo «oriental» como todo aquello que no se adapta totalmente a los patrones políticos y sociales de la Europa Occidental y de EE.UU.) que es también el modo en que los antiguos griegos concebían a la mayoría de los demás pueblos contemporáneos. E. Said apunta que el oriental no es tenido en cuenta como ser histórico, capaz de gobernar libremente su territorio. El oriental está al margen de la historia o fuera de ella. El otro es una desorganización total y absoluta, irremediable. El orden es una posesión del europeo y no hay ley alguna a la que el oriental pueda obedecer por ser naturalmente impulsivo, pasional, excéntrico, fanático. El proyecto de una constitución, de un gobierno propio contradice su propia esencia que es desorganización total, caos.

Sin embargo, hemos de señalar que este ambiente de confusión, vacilación e incertidumbre lo encontramos también en suelo occidental, ya que, como ha advertido Clifford Geertz, nuestra circunstancia es la de un mundo hecho pedazos³ que no ha producido el sentido de un nuevo orden mundial, sino su descentramiento, su complejidad y dispersión. No se trata, por tanto, de acomodar la «identidad» desorganizada del otro a nuestros principios, sino de obtener la identidad propia a partir de la diferencia y no en oposición a ella. Geertz llama la atención sobre el hecho de que sería nefasto para el liberalismo postmoderno «una redención apresurada al bienestar de ser sim-

plemente nosotros mismos». El inmenso collage en el que vivimos requiere de una capacidad de imaginar la diferencia, de «aprender a captar aquello a lo que no podemos sumarnos» y de evitar la tolerancia vacua.

La tensión entre la política del universalismo, que subraya la igual dignidad de los seres humanos, y la política de la diferencia, que pide que sea reconocida la identidad única de este o aquél grupo particular, no ha resuelto todavía el problema. Aunque los ideales liberales sean una condición de posibilidad de todo reconocimiento, tolerancia, etc., hemos de admitir también que esa política de la

dignidad igualitaria es, como afirma Taylor, el reflejo de una cultura hegemónica. Geertz, por otra parte, propone una alternativa que sintetiza ambas tendencias, ya que se centra en la consolidación de una política práctica de conciliación cultural con una cierta unidad de propósito, en cuyo seno, el liberalismo tendría una función-moral-determinada (y con esto se limitarían sus posibles consecuencias negativas): su compromiso con un mundo diverso, diferenciado, donde el respeto posibilitara la convivencia.

Anda Butoiu

Instituto de Filosofía, CCHS-CSIC

NOTAS

¹ Manuel Medina Ortega, *Teoría y formación de la sociedad internacional*, Madrid, Tecnos, 1983.

² Edward Said, *Orientalismo*, Ed. Debolsillo, Barcelona, 2006.

³ Clifford Geertz, «El mundo en pedazos» en *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Paidós, Barcelona, 2002 y *Los usos de la diversidad*, Barcelona, Paidós, 1996.

NOMBRANDO LA VIOLENCIA HORRORISTA

ADRIANA CAVARERO: *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, Madrid, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, 2009, 204 pp.

¿Ha dejado de ser adecuada la terminología política clásica para referirse al contexto geopolítico actual? Si es cierto que nos encontramos en una *nueva sociedad*, o incluso en una nueva *era*, definida unánimemente como *global*, ¿existe la necesidad de acuñar nuevos conceptos que permitan una comprensión más profunda de las relaciones políticas a todos los niveles, y sobre todo entender en qué consiste la globalidad de la *koiné* en la que, al parecer, estamos instalados? De la respuesta

positiva a estas dos preguntas parte el planteamiento de *Horrorismo* que, tras el éxito de la edición italiana en *Feltrinelli* y la traducción inglesa en *Columbia University Press*, llega también a España, en la cuidada traducción de Saleta de Salvador Agra. Adriana Cavarero, protagonista del pensamiento feminista italiano, catedrática de Filosofía Política en la Universidad de Verona y autora de libros decisivos como *Nonostante Platone* (1990), *Tu che mi guardi, tu che mi racconti* (1997), o *A piú voci* (2003), reflexiona precisamente sobre la posibilidad de crear nuevas categorías filosóficas que permitan repensar el contexto político-ideológico actual, mar-

cado por el fenómeno de la guerra y el terrorismo *globales*.

Esta nueva terminología política necesita adaptarse a un mundo donde la omnipresencia de la cobertura mediática genera un periodismo sincrónico, que no acorta tanto las distancias espaciales sino el *tiempo de recepción* de noticias. Esta actitud informativa está marcada, sobre todo en el caso de grandes catástrofes, por la excitación de la novedad, las prisas por querer ofrecer en primicia la descripción del evento y la voluntad de impactar al espectador con imágenes explícitas y sobrecogedoras. El resultado de esta generalizada manera de proceder es un cambio profundo de la *naturaleza misma* del evento. Todavía Kant hablaba de esas grandes conmociones de la historia (revoluciones, catástrofes, transformaciones súbitas que cambian para siempre el rumbo de los acontecimientos geopolíticos) empleando una palabra, «*Begebenheit*», traducible como «donación de sentido», que seguramente ya no sería utilizable hoy. Entonces el contexto era el del retraso en la recepción de la noticia, su aparición en medios con escaso aparato gráfico y con un público mucho menos masificado que el de nuestros días, lo que permitía el análisis reflexivo de la noticia, calibrando las causas y sobre todo las consecuencias del evento, excitando más la reflexión que el temor, el sobrecogimiento o el horror. En ese sentido se refería Kant, en *El conflicto de las Facultades*, a un sentimiento de lo *sublime* sociopolítico, a un sutil *entusiasmo* que invade al filósofo que contempla las revoluciones y los motines *desde lejos*, desde la seguridad que ofrecen no tanto la distancia física, sino sobre todo la temporal.

La sincronía informativa aproxima en cambio todo acontecimiento, la imagen suscita nuestra conmoción al mismo tiempo que anula nuestra capacidad de reflexión, de encontrarle un sentido al evento o, mejor dicho, de considerar al

evento como donación de sentido. En la era de la comunicación global ya nada parece tener sentido, y mucho menos los episodios de violencia que se nos presentan constantemente a través de la imagen y el sonido. Es posible que haya cambiado la forma de ejercer la violencia en el último siglo, pero sobre todo lo que ha mutado es la manera de *recibirla*, de tener noticia de esa violencia: la imagen de la sangre, de la mutilación, del desastre que se nos aparece en la televisión, bloquea nuestra capacidad de raciocinio, y a menudo también de piedad y simpatía, nos quita la palabra y nos deja aterrados, inmóviles, vacíos. Para explicar este nuevo tipo de violencia difundida mediáticamente, Cavarero habla de «*horrorismo*» como de una radical transformación en las maneras de *padecer* la violencia. A la víctima *directa* de la masacre, la mutilación, la violación o la vejación, se añade la víctima *indirecta* que, a través de la contemplación sin filtros de esa violencia, se siente también violentada y herida.

El planteamiento central del libro consiste precisamente en la *inversión* de la perspectiva a través de la cual se suelen estudiar los acontecimientos violentos que han caracterizado los siglos pasados y prosiguen, tristemente, en el que acaba de empezar. La filosofía y la ciencia política modernas siempre han contemplado las guerras, las matanzas y los atentados desde la óptica del guerrero, distinguiendo las características de las acciones bélicas, las modalidades de intervención, su legitimación, sus implicaciones filosóficas. En cambio, Cavarero defiende la posibilidad de un pensamiento desde el punto de vista de las *víctimas* en dichos episodios violentos: su propósito es el de elaborar una «ontología de la vulnerabilidad», una reflexión sobre las reacciones del inerte ante la violencia padecida. En este sentido la autora distingue cuidadosamente, acu-

diendo a un fecundo análisis etimológico así como mitológico (las referencias a Medea y a la Gorgona juegan un papel fundamental en el desarrollo de su argumentación), dos términos a veces utilizados impropriamente como sinónimos: *terror* y *horror*.

El terror, conectado semánticamente con las metáforas del movimiento (en concreto del temblor y de la huida), habría caracterizado, desde los poemas homéricos, la actitud no sólo de las víctimas, sino a menudo también de los propios guerreros, en contextos bélicos *en y entre* Estados. En cambio, el horror, ligado a la inmovilidad que provoca algo más terrible que la muerte, esto es, el desmembramiento y la mutilación, que destruyen la singularidad y la dignidad de la víctima convirtiéndola en impersonal, en *cualquiera*, sería propio de la era de la crisis del paradigma estatal y, en concreto, característico del actual terrorismo global, cuya fuerza nace precisamente del pánico que invade a los espectadores de sus matanzas mediatizadas: la absoluta intercambiabilidad de las víctimas fortuitas, escogidas al azar o por error, produce una sensación de *vulnerabilidad* total y paralizante. La tesis de Cavarero es que resulta indiferente la identidad o la cualificación del agente de la violencia, lo que cuenta es la *forma* de ejercerla: en este sentido, *también* las matanzas de civiles por parte de ejércitos regulares occidentales, así como las torturas fotografiadas en Abu Ghraib, deben inscribirse en la misma lógica horrorista, íntimamente ligada a la espectacularización de la matanza, a la difusión mediática de la vejación corporal y psicológica. Este «terror que ha perdido toda finalidad última» encuentra su forma ejemplar en Auschwitz, donde la ciega estrategia de despersonalización del enemigo habría alcanzado su punto álgido, como teoriza Cavarero al hablar en

el capítulo IX, para este caso, de «horror extremo».

Dialogando con grandes clásicos como Hobbes, Schmitt, Jünger, Conrad (este último reinterpretado originalmente en el *Apéndice*, a través del análisis de algunas de sus obras más emblemáticas) y sobre todo Hannah Arendt, y criticando los intentos de erotización de la violencia por parte de autores como Bataille, *Horrorismo* adopta siempre el punto de vista de la víctima inerte, que cada vez más «tiene rostro de mujer». La perspectiva feminista es central en esta obra, y el de Cavarero es, sin lugar a dudas, un feminismo crítico y a menudo autocrítico: al analizar el fenómeno, cada vez más frecuente, de los atentados suicidas por parte de mujeres (incluso embarazadas), se niega a apoyar una *justificación* de estos actos como las que se han formulado en algunos ambientes feministas, desde la óptica de la crítica a la misoginia de las sociedades musulmanas (cap. XVI); de manera paralela, tampoco «las torturadoras que sonríen al objetivo» durante las vejaciones de Abu Ghraib merecen una atenuación de la culpa por su condición femenina (cap. XVII). El *dictum* de Arendt, «comprender sin perdonar», es el que modula el discurrir de Cavarero a la hora de tratar estos y otros asuntos indudablemente espinosos para la ética y la filosofía política.

La adopción de la perspectiva de la víctima informa también al estilo de la autora, contraria a la formulación de clasificaciones generales que intenten dar cuenta de los fenómenos bélicos y terroristas, y siempre atenta, en cambio, a lo concreto, a la continua sucesión de ejemplos que permitan encuadrar las tipologías horroristas dando la voz a las víctimas de atentados y vejaciones. Esta manera de proceder, que responde a un fuerte compromiso teórico anti-univer-

salista y anti-metafísico, reivindicado en toda la trayectoria de Cavarero, supone sin embargo, desde una posición filosófica clásica, quizá también su mayor limitación. La (i)lógica horrorista es expuesta casi exclusivamente mediante referencias a episodios individuales, pero no se explicitan sus implicaciones a nivel de política internacional o de comportamiento geoestratégico de las potencias estatales, económicas y militares. De esta manera, poderosas intuiciones que anidan en las páginas de este libro no encuentran un desarrollo teórico suficiente, lo que puede incitar al lector a realizar *generalizaciones* autónomas en su propio campo de interés. Hacerlo implica, ciertamente, traicionar la «ontología relacional» de la propia Cavarero y salirse de su marco de referencia teórico. Sin embargo, los libros más fecundos son los que engendran hijos ilegítimos, como podría ser, en este caso, el desarrollo de una filosofía de la historia política que se encuentra apenas esbozada en el capítulo XIV, titulado «*Para una historia del terror*». Si es verdad, como parece claro en Hobbes y en tantos otros (cfr. *Communitas* de Roberto Esposito), que el *terror* estatal nace como salida al caótico *miedo* previo al pacto, ofreciendo la seguridad y la previsibilidad de la administración de la violencia en el marco delito-castigo-redención, y si es cierto también que a su vez el *horror* surge, como se ha dicho, de la descomposición en una red informativa global de las particularidades *terroristas* estatales, ¿cómo resistir a la tentación de trazar una genealogía mítica que ponga en sucesión *metus*, *terror* y *horror* como reacciones de las víctimas a la violencia política? ¿Cómo evitar las comparaciones entre el miedo irracional pre-político y el horror post-razional global, si los dos están aunados por rasgos como la imprevisibilidad del ataque, la ausencia de

normas y fronteras, la total intercambiabilidad de la víctima e incluso la des-humanización de la misma? Cavarero respondería probablemente que caer en estas tentaciones implicaría insertarse en un modelo que, más que dotar de sentido al evento, nos devuelve a esa tradición filosófica falocéntrica que a la larga habría conducido al delirio colectivo y a la pérdida de control sobre las relaciones humanas, a una cierta conformidad con el «matadero de la historia», con el sacrificio de los individuos para lograr fines generales, presuntamente superiores. Como explica claramente en el *Prólogo para la edición española*, al aludir a la tragedia del 11 de marzo en la estación de Atocha de Madrid, ante el «vaciado violento del sentido» hacia el que se dirige la fase actual de la historia de la destrucción, sería necesario insistir en la singularidad y la unicidad de cada persona, de cada víctima, reaccionando así contra esa dinámica horrorista que parece adueñarse poco a poco de la esfera política.

Indudablemente hay una fuerte carga de razón en esta reivindicación. Sin embargo, la pregunta que podría formularse el lector, recordando el aristotélico «de lo individual no hay ciencia», y la consideración hegeliana de que nunca nos las habemos con la individualidad pura y dura, sino que siempre estamos ante *particulares* transidos de universalidad (en efecto, se trata de pensar las relaciones sociales dinámicamente como *Besonderung*, en el sentido de una lógica especulativa, frente al formalismo abstracto de la *Particularität*), es la siguiente: ¿no es acaso necesario, para insuflar sentido al hecho bruto, elevarse por encima de los acontecimientos aislados para comprenderlos teóricamente a través de urdimbres conceptuales, en constante renovación? ¿No debería la filosofía tratar de *pensar* el evento, y no simplemente *narrarlo*?

Frente a esta pregunta, la opción de Cavarero es clara; de hecho, ha sostenido con fuerza la posibilidad de una «*Filosofía della narrazione*» (subtítulo de su libro de 1997), un pensamiento *narrativo* que parta de la experiencia de quien *hace* cotidianamente política, esto es, los individuos con sus vivencias, y no de teorías universales. Independientemente de que se acepte o no este marco metodológico, lo que es indudable es que la noción de

«horrorismo», por las múltiples constelaciones que traza a su alrededor, puede ser una herramienta conceptual eficaz para interpretar filosóficamente buena parte de la historia política reciente, y comprender desde otra perspectiva las características de la violencia que la define.

Valerio Rocco Lozano

Universidad Autónoma de Madrid

LA CRISIS ECOLÓGICA: UN PROBLEMA HUMANO

JORGE RIECHMANN (coord.): *¿En qué estamos fallando? Cambio social para ecolozar el mundo*, Barcelona, Icaria, 2008.

¿En qué estamos fallando? ¿Por qué lo estamos haciendo tan mal? ¿Por qué tienen en apariencia una vigencia cada vez mayor los valores a favor del medioambiente, mientras que sin duda siguen prevaleciendo las conductas antiecológicas? ¿Por qué no hacemos lo que sabemos que deberíamos hacer, para atajar la crisis ecológico-social? Éstas son las preguntas a las que trata de responder los ensayos que forman este libro. Es un libro lleno de respuestas desde una perspectiva transversal muy enriquecedora, respuestas hechas desde distintos ámbitos del conocimiento: filosófico, económico, sociológico, desde la comunicación o desde la psicología social.

Jorge Riechmann en su introducción «Hemos de aprender a vivir de otra manera» apunta tres rasgos degenerativos de nuestras sociedades con los que empieza a dar las primeras respuestas a los interrogantes planteados. Los tres rasgos son: la denegación: renuncia a saber; la irresponsabilidad: la negativa a asumir las

consecuencias de los propios actos; y la tecnolatría: las ilusiones de omnipotencia.

Ernest Garcia ofrece la perspectiva sociológica en «¿Por qué andamos siempre a la greña con la naturaleza si nos pasamos la vida jurándole amor eterno?». Desarrolla, a lo largo del ensayo, tres interrogantes: ¿qué pensamos sobre el medioambiente?, ¿Por qué pensamos lo que pensamos? y ¿Por qué lo que pensamos tiene poco que ver con lo que hacemos? Como sociólogo, registra a la largo de su escrito distintas declaraciones mediante encuestas y otros dispositivos para poder llegar a saber algo más sobre la preocupación que despiertan en la gente los temas medioambientales y la disposición a hacer algo al respecto y el significado que se les atribuye. Los datos expuestos nos aportan mucha información acerca de tres dimensiones de la percepción social de los problemas medioambientales, a saber, la «preocupación»; la «disposición a actuar» y el «significado», construido a través de la imbricación de la protección del medioambiente con otros valores.

Por su parte, Fernando Arribas, utilizando como referencia el estudio «Colap-

so» de Diamond, nos ofrece un análisis de los mecanismos económicos, sociales y políticos que impulsan a las sociedades humanas a caminar por la peligrosa vía de la autodestrucción ecológica, aun gozando de elevados niveles de bienestar y capacidad técnica. Analizará los factores que, según Diamond, explican el fracaso de una sociedad. El tercero de esos factores le servirá al autor para polemizar con el conocido artículo de Garret Hardin «Tragedia de los bienes comunes» (analizada también por Fernando Arribas como una variante del problema lógico conocido en teoría de juegos como «dilema del prisionero») y su pesimista conclusión: «la libertad en una tierra común lleva a la ruina de todos». Las consecuencias de la interpretación de Hardin, así como la no distinción por parte de éste de los recursos de propiedad comunal y los bienes comunes o de libre acceso, serán criticadas por el autor por ser ésta una visión que ha contribuido a simplificar en exceso la cuestión. Frente a esta simplificación, distinguirá y analizará cuatro regímenes de propiedad: estatal, individual, comunal y «no propiedad» o acceso libre.

Una vez analizados los regímenes de propiedad, Fernando nos dirá que los tres (si excluimos el acceso libre por ser «no propiedad») dependen, en última instancia, de la existencia del buen funcionamiento de una autoridad legítima que vele por el respeto de los derechos y deberes estipulados. Lo que está en juego es «definir el alcance de los derechos de propiedad. Definir cuándo la posesión debe implicar el derecho a la explotación ilimitada y cuándo no debe hacerlo». Los distintos regímenes de propiedad han de entenderse dentro de un marco más amplio en el que se estipulen limitaciones legítimas al uso de los recursos. Nos propone sentar las bases para diseñar un régimen de propiedad comunal a escala planetaria en el que «los diferentes Esta-

dos sean los pastores que han de resolver por sí mismos la tragedia en que nos hallamos inmersos».

Federico Aguilera Klink, en «Calidad de la democracia y el medioambiente (el caso del Puerto de Granadilla en Tenerife, Canarias)», demuestra que algunos graves problemas medioambientales pueden ser convincentemente explicados por el deterioro de la calidad de la democracia. Expone un trabajo de campo, el caso concreto del conflicto generado por el proyecto de construir un megaproyecto en Granadilla, en el sur de la isla de Tenerife que bien puede ser extrapolable al conjunto de la geografía española y resulta ilustrativo para dar cuenta del déficit democrático existente. Podemos constatar una estrecha relación entre el deterioro medioambiental y el deterioro de la democracia explicada por la existencia de poderosos intereses económicos.

La paradoja «el mejor predictor de la conducta futura es la conducta pasada» les permite a Ernesto Suárez y Bernardo Hernández explicitar las razones psicosociales que enlazan con la «macrocausa» económica de la globalizada crisis ecosocial. Esta paradoja les interesa porque obliga a entender el comportamiento en relación con dos consideraciones. Por un lado, supone definirlo en términos temporales y, por otro, enfatiza el objeto que necesita ser explicado y sobre el que ha de intervenir.

Abordan algunos aspectos relativos al desajuste entre representación (psico) social y comportamiento ambiental, además de revisar críticamente la robustez de ciertos constructos a la hora de explicar tal tipo de conductas. Abordan la sostenibilidad entendiéndola como resultado, entre otros aspectos, de la conexión entre actitudes, valores y motivos que nos impelen a actuar y las conductas propiamente dichas. El análisis ha sido abordado desde aquello que puede ser dicho a

partir del conocimiento psicosocial existente. También han buscado explicitar los problemas asociados a una serie de (de)ajustes, acaso intangibles, pero sobre los que se necesita realizar un significativo esfuerzo de reflexión, si se quiere que la psicología —y el conjunto de las ciencias sociales— llegue a aportar algo sustancial en la búsqueda de alternativas a la crisis ecosocial.

Las conclusiones de estos autores son que la sostenibilidad se presenta aún ante la ciudadanía como una meta colectiva difusa y abstracta. Aunque las iniciativas desarrolladas a lo largo del último cuarto de siglo han facilitado la consolidación de una corriente mayoritaria de ideas y opiniones sobre el valor positivo del compromiso ecológico, este espíritu no se traduce en comportamientos sociales conscientes e igualmente mayoritarios. «Se hace aquello que se es. Integrar en nuestra identidad personal la dimensión ecosocial, considerarnos identitaria e íntimamente como integrantes del mundo, se puede convertir así el motivador más poderoso de una acción proambiental sostenible», concluyen.

Los conflictos que se producen entre el modelo productivista neoliberal y los intereses sociales son abordados por Manuel Garí Ramos en «Opiniones, actitudes y contradicciones de los trabajadores en materia ambiental». Esos conflictos se expresan de manera evidente en los conflictos de los grupos ecologistas, del movimiento altermundista, de parte del vecinal y de ciertos sectores del sindicalismo obrero o campesino. Sin embargo, considera que se podría alumbrar un futuro en el que podría ser posible una alianza social amplia entre sectores más conscientes ambientalmente y el grueso de la población en torno a un nuevo pensamiento político y económico al servicio de una sociedad socialmente justa y ambientalmente sostenible.

Aborda la ideología (ambiental) dominante, que lleva a un pensamiento débil y unas políticas inconsistentes. Con todo, sí es claro que la sociedad española ha desarrollado una importante sensibilidad ambiental en corto plazo de tiempo en gran medida fruto del impacto que han tenido ciertos acontecimientos ocurridos en el país en los últimos diez años. También hay que buscar las claves en la percepción de los problemas de ámbito mundial, fundamentalmente respecto al cambio climático.

También podemos afirmar, tal y como se concluye del Ecobarómetro laboral 2007, que se ha producido un importante cambio en la percepción de los asalariados españoles en relación con las cuestiones ambientales. Cada vez hay menos diferencias de opinión entre la población asalariada y el conjunto de la población en tanto que ciudadanía. También es significativo como las mujeres y la gente más joven mantiene posturas más ecologistas. Sin embargo, se observan pocas diferencias por territorios. Y concluye su ensayo citando a Daniel Bensaïd en «Cambiar el mundo»: «Vincular lucha social y ecología crítica para movilizar la fuerza social capaz de conjurar los peligros, acabar con la dictadura de los mercados y lograr la subordinación de la lógica económica al imperativo social».

¿Está siendo bien comunicada la cuestión del cambio climático? Es la pregunta a la que intenta responder a lo largo de su trabajo Francisco Heras Hernández. Aborda las barreras que dificultan que la gente entienda adecuadamente la naturaleza y gravedad del problema y las barreras que dificultan que las personas e instituciones, ya informadas o sensibilizadas, pasen a la acción. El autor expone las ideas de la gente sobre el cambio climático a través de estudios de opinión así como los problemas en la comunicación del cambio climático. Nos propone revi-

sar algunas barreras que dificultan el paso a la acción eficaz responsable y demuestra cómo las actitudes positivas hacia el medioambiente se expresan en «comportamientos de bajo coste». Nuestras acciones las percibimos como insignificantes, existen incertidumbres relativas al cambio climático que tienen un efecto desmovilizador y existen elementos que nos llevan a la dilución de nuestras responsabilidades. Por ello, realiza una serie de propuestas para mejorar la comunicación del cambio climático.

La reflexión de Concepción Piñeiro García de León procede de un trabajo colectivo de investigación. Consideran que la comunicación ambiental se puede afrontar desde ese enfoque de disfrutar del proceso de incertidumbre, de no saber cuál va a ser el mejor camino para el diálogo e irlo descubriendo en el propio proceso y en grupo. Este trabajo, tal es la intención de sus autores, nos ofrece la posibilidad de conectar con más personas y colectivos interesados en el tema y abrir nuevos espacios de aprendizaje dialógico.

La perspectiva que abordan es la interfase entre la comunicación educativa y la mercadotecnia ambiental, porque su interés de investigación son las campañas de comunicación cuyos fines son educativos y los medios mayoritariamente publicitarios. Todas las afirmaciones realizadas por estos autores no tienen la intención de ser tajantes sino que reflejan el saber acumulado de las experiencias de las personas que han participado en el estudio. Además de abrir puertas a valoraciones diversas, quieren contribuir con propuestas que apoyen la construcción del conocimiento sobre este campo. Es, pues, una página abierta a sugerencias, a críticas constructivas, un jardín donde tenga lugar el diálogo para aprender. Este enlace sirve de blog recopilatorio de

prácticas comunicativas y de construcción colectiva sobre el conocimiento en este campo: <http://educomunicacionambiental.blogspot.com>

Por último, Jorge Riechmann, coordinador del libro, realiza una consideración de los deseos humanos. Toma como punto de partida el análisis del deseo que propone José Antonio Marina en su libro *Las arquitecturas del deseo*. Identifica los deseos como el deseo de bienestar personal; el deseo de relacionarse socialmente, formar parte de un grupo y ser aceptado; el deseo de ampliar las posibilidades de acción. De esta propuesta Jorge deriva algunas consecuencias. Su propuesta es la de armonizar los tres deseos fundamentales, un desarrollo equilibrado.

Jorge habla de recuperar los vínculos humanos que no estén moldeados a semejanza de los intercambios de mercancías, de «reconstruir la socialidad humana». Plantea cuestiones acerca del bienestar personal y la felicidad. Rechaza la concepción capitalista del bienestar, que lo identifica con el consumo de cantidades crecientes de bienes y servicios mercantilizados. Lo más importante para el bienestar humano son las relaciones con las personas, si éstas son satisfactorias se pueden considerar «bienes relacionales».

Necesitamos, pues, reinventar lo colectivo con instituciones alternativas en una sociedad donde la cooperación prime sobre la competición. Las sociedades capitalistas, por el contrario, se organizan según principios que tienden a destruir los vínculos sociales. Y es que no cabe pensar en sostenibilidad sin cuidar y alimentar la socialidad humana. La clave de la felicidad está en el vínculo social.

Antonio Gómez Villar
Universidad de Málaga

RESPONSABILIDADES HACIA EL MEDIO AMBIENTE

CARMEN VELAYOS: *Ética y cambio climático*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2008, 160 pp.

En el año 2004, la *Declaración Internacional* de Buenos Aires sobre las dimensiones del cambio climático señalaba que aún no contamos con reflexión suficiente sobre las dimensiones éticas del problema. El libro de la Profesora Carmen Velayos es una valiosa contribución al debate actual, suscitado por los efectos adversos del calentamiento global. Por lo general, las consecuencias negativas sobre el medio ambiente y sobre las actividades humanas suelen predominar sobre otras vertientes, la natural, la cultural y, también, la dimensión social del sistema climático. La autora las ha tenido en cuenta, asumiendo la complejidad de este tema (pp. 15, 29, 39) y, en consecuencia, haciendo el esfuerzo de ir más allá de los planteamientos al uso, centrados preferentemente en los riesgos y en el temor que éstos suscitan. Admite la autora que las emociones negativas, como el miedo, han ocupado un lugar destacado en los debates, si bien recuerda que las emociones positivas y la felicidad pueden ofrecer una motivación más sólida para el cambio de actitudes (pp. 129-143). Los capítulos del libro mantienen un enfoque reflexivo y moral, a fin de dar consistencia teórica a las posibles respuestas prácticas — respuestas tanto individuales como colectivas (p. 59)— ante el aumento de las temperaturas, el efecto invernadero y, en conjunto, la transformación de las condiciones ambientales.

Por ejemplo, la tesis de la «complicidad» entre lo natural y los humanos (p. 15) se apoya en datos contrastados sobre la vulnerabilidad del medio ambiente.

A su vez, esta situación genera problemas de desarrollo, siendo las mujeres las primeras víctimas de las situaciones críticas, por el papel que ellas ocupan en el sistema productivo (p. 29). El enfoque del ensayo está bien definido desde el comienzo: los problemas que afectan a la biosfera, a la supervivencia y al sistema climático son, también, de carácter moral. La *Ética* —la *Ecoética*, en este caso (pp. 39-55)— aporta a este respecto algunos criterios claros para valorar los múltiples daños ocasionados por la actividad de los humanos, en especial por ciertas formas de consumo (pp. 19-37). La *Ética* propone asimismo dos principios para dar otra orientación a las actitudes y las conductas: la *responsabilidad* y la *precaución*. Actuar de forma responsable significa, por ejemplo, incluir en la comunidad moral a otros seres, no humanos, y a otras generaciones de humanos, dejando atrás a los prejuicios antropocéntricos que han sido habituales en este ámbito (p. 77). La nueva responsabilidad implica también ampliar la noción de justicia, a fin de dotarla de validez universal, validez auténtica, al margen de los compromisos de la especie, del presente, de lo nacional. El alcance que hoy tiene el calentamiento global parece, en fin, un buen argumento para tomar decisiones razonables sobre los nuevos derechos y, ante todo, sobre cómo deberíamos vivir (p. 91). A pesar de que el diagnóstico general parece bastante claro, hay aspectos del problema que son todavía poco o mal conocidos, como recuerdan quienes mantienen posiciones reticentes o escépticas sobre las malas perspectivas asociadas al cambio climático. El principio de precaución —recuerda Carmen Velayos— sirve para este tipo de situaciones, inciertas, sin pruebas concluyentes.

Ahora bien, ¿quién tendría que asumir la carga de la prueba? ¿Hay que demostrar que una actividad no tendrá consecuencias negativas o, por el contrario, es preciso esperar a que una actividad cause daños y, luego, pedir las responsabilidades correspondientes? (103-128). Las interpretaciones y modelos teóricos abordan de forma distinta estas cuestiones, tal como ocurre en otros campos de la Ética, teórica o aplicada. Sin embargo, los temas analizados en el libro muestran sin lugar a dudas que tanto la responsabilidad como la consideración moral no sólo valen para las relaciones de reciprocidad, entre iguales o entre seres de la misma especie: la perspectiva moral vale para todos los seres vi-

vos. Los cambios sobrevenidos en el sistema climático y los interrogantes sobre la supervivencia de los seres vivos —incluidos los humanos— así lo demuestran. Al final del libro, la bibliografía ofrece una selección de documentos y monografías especializadas (pp. 145-154), el Anexo recoge la *Declaración Internacional* de Buenos Aires y, por último, un glosario define algunos términos clave para entender y para tomar parte en los debates sobre este problema, como «gases de efecto invernadero», «permafrost» y *Protocolo de Kyoto*.

M.^a Teresa López de la Vieja
Universidad de Salamanca

MÁS ALLÁ DE LA MODERNIDAD Y LA AUTENTICIDAD. REFLEXIONES SOBRE LA FILOSOFÍA MEXICANA CONTEMPORÁNEA

GUILLERMO HURTADO: *El Búho y la Serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*. México, UNAM, 2007, 274 pp.

El Búho y la Serpiente resulta una acertada metáfora de la idea clave que articula el relato que, sobre la filosofía mexicana del siglo XX, nos ofrece el doctor Hurtado. Las sucesivas estaciones que jalonan la narración —desde Antonio Caso a la posmodernidad— responden a una tensión estructural al pensamiento mexicano: el impulso hacia el «cielo» de la modernización y la necesidad de reflexionar sobre la realidad «terrenal» mexicana.

De aquí la importancia que cobra la primera parte de la obra, dónde el autor explicita esta tesis fundamental. Es ya en la segunda y tercera parte dónde se realiza ese

recorrido por eventos claves del pensamiento mexicano del siglo XX. En consecuencia, presentaré en primer lugar una discusión sobre la primera parte del trabajo para pasar a continuación a indicar los principales vectores del recorrido histórico que se realiza en la segunda y tercera parte.

Una de las cuestiones recurrentes que ha ocupado la reflexión sobre la filosofía latinoamericana (y por inclusión, la mexicana) apunta a la necesidad de determinar si ésta adolece o no de un problema filosófico, y en caso afirmativo, identificar su naturaleza. El doctor Hurtado apuesta por responder afirmativamente a esta secular pregunta, pero matizando que dicho problema no es de orden filosófico, sino metafilosófico; en concreto, un problema metafilosófico de orden práctico. La metafilosofía práctica constituye una reflexión sobre las condiciones

y los problemas de la práctica concreta de la filosofía en un lugar y un tiempo determinado. Es en este marco en el que el autor ubica la posibilidad de trascender el *impasse* al que se ve actualmente abocada la disciplina.

Este *impasse* es resultado de la antinomia entre dos modelos cuya dialéctica ha dado forma a la reciente la filosofía mexicana y a los que el autor acierta a denominar como modelo de la modernización y modelo de la autenticidad. El primero de ellos vendría marcado por cuatro movimientos: el positivismo, la filosofía de origen germánico, el marxismo y la filosofía analítica. Tres serían las características comunes a estos movimientos: el ser importados, su espíritu revolucionario y su fracaso al intentar fundar una nueva tradición filosófica en México. Por su parte el modelo de la autenticidad adquiere un perfil específico, en tanto que reacción al modelo de la modernidad y como reafirmación de lo nacional y de lo americano. En México se conformó a partir de la década de 1910 con las figuras del Ateneo y posteriormente con Samuel Ramos y José Gaos (ya en la década de los 40). Las diferentes corrientes que pueden agruparse en este modelo comparten al menos dos elementos: todas defienden la posibilidad de elaborar una filosofía propiamente mexicana —sin renunciar por ello a una pretensión de universalidad— y comprenden que esta debe desempeñar una labor liberadora de la realidad social y política de México.

Evidentemente, el doctor Hurtado pone en guardia al lector frente a una lectura unilateral de su interpretación. El objetivo es identificar dos tendencias o fuerzas motrices presentes en la filosofía mexicana contemporánea, no encorsetar la realidad empírica en el constructo teórico (v.g. una figura como Ramos bien cabría en ambos modelos). Por otro lado, entre las diferentes críticas que el autor

realiza a las insuficiencias de estas dos propuestas sobresale la cuestión relativa a cómo ambas interpretan el problema de la filosofía mexicana y cómo resolverlo. Mientras que para el modelo modernizador la cuestión radica en el atraso técnico y profesional de la disciplina, el de la autenticidad identifica en su enajenación y alejamiento de la realidad mexicana (en otras palabras, en su inautenticidad) la raíz del problema. La valoración del doctor Hurtado es contundente: ambos diagnósticos bien pudieron servir para la situación del siglo pasado; sin embargo, hoy día es necesario superar esta antinomia.

Con este fin, el doctor Hurtado, apoyándose en un enfoque de corte pragmático, apuesta por considerar que el problema de la filosofía mexicana radicaría en la debilidad (o inexistencia) de comunidades filosóficas y en la fragilidad (o ausencia) de tradiciones filosóficas. Ambos aspectos se encuentran interrelacionados. Una comunidad filosófica existe a partir de un diálogo crítico sobre la base de una tradición o memoria compartida. La tradición compartida constituye la base del lenguaje comunitario, a partir del cual se pueden explicitar problemas comunes, establecer diálogos críticos en torno a los mismos y acordar consensos a la hora de resolverlos. Por tanto, el problema de la filosofía mexicana residiría, en primer lugar, en el hecho de que sus innovaciones filosóficas han intentado fundar una nueva filosofía desde cero, obviando las reflexiones sobre el acervo propio; en segundo lugar, en la debilidad de las comunidades filosóficas, cerradas sobre sí mismas, excesivamente vinculadas a bases institucionales y carentes de diálogo crítico interno.

La propuesta del doctor Hurtado pasa por fortalecer las tradiciones filosóficas existentes, no por simple chauvinismo, sino —en términos hermeneúticos—

como forma de abrir el horizonte de comprensión desde el cual es posible introducir la innovación. Por otro lado, cree necesaria la creación de prácticas e instituciones que fomenten formas de vida comunitaria; es decir, diálogos críticos, abiertos y rigurosos que fortalezcan la tradición propia a la par que fomentan su innovación.

A mi juicio, este acertado diagnóstico invita a introducir una dimensión complementaria: el problema del poder y de las instituciones. Efectivamente, las relaciones que articulan una comunidad intelectual no son exclusivamente relaciones de sentido (dialógicas); son también relaciones sociales y, por ende, de poder: poder material sustentado en cargos institucionales y acceso a recursos, poder simbólico efecto del conocimiento y reconocimiento del que goza un determinado autor en el campo. Pondré sólo tres ejemplos de cómo, considerar esta dimensión política del quehacer filosófico, contribuye a identificar obstáculos a los que se enfrenta un determinado universo filosófico y la manera de superarlos.

En primer lugar, en lo concerniente a la subjetividad del filósofo. El propio doctor Hurtado acierta a señalar que un mejor conocimiento de la tradición y una mayor cohesión de la comunidad filosófica mexicana deben sustentarse en un cambio de actitud del filósofo mexicano, en un nuevo *ethos* que predisponga en la línea de tales prácticas. Ahora bien, la construcción de este *ethos* no es exclusivamente una cuestión ética, también es una cuestión política. El autor acierta a señalar la importancia de las instituciones educativas, de los planes de estudio, de los centros de investigación, etc., en la construcción de esas disposiciones; y estos espacios, que duda cabe, constituyen palestras de conflictos políticos e intelectuales.

La noción de conflicto nos remite al segundo punto. Tener en cuenta la dimen-

sión política de las prácticas intelectuales permite entender la comunidad filosófica, no como una entidad holística, sino como una red de relaciones entre agentes dotados de recursos e intereses diversos. Esto, evidentemente no implica negar la posibilidad de estrategias de cooperación y la consecución de consensos (v.g. el consenso básico sobre lo que no hay acuerdo, sobre los temas en discusión). Sin embargo, introducir el conflicto como elemento estructural de las comunidades filosóficas permite ejercer un control crítico sobre aquellas posiciones dominantes que «ocultan» su origen particular y partisano, presentándose como consensos universales.

Finalmente y relacionado con lo anterior, al incluir el análisis del poder en la reflexión sobre el problema de la filosofía mexicana pasan a un primer plano, junto con la cuestión de la profesionalización (modelo de la modernización) y la de la originalidad (el de la autenticidad), dos asuntos claves: el fortalecimiento de la democracia en la vida práctica de las comunidades y el incremento de la autonomía del campo filosófico frente a poderes exógenos (religioso, político y recientemente, económico).

Conviene hacer dos aclaraciones. Por un lado, insistir en que este breve apunte sobre el poder no significa que *El búho y la serpiente* sea insensible a la dimensión política de la práctica filosófica. Si introducimos esta cuestión es porque, sin constituir la tesis fuerte del autor, se encuentra apuntada e invita en consecuencia a abrir una reflexión crítica. Por otro lado, que esta primera parte del libro constituya a nuestro juicio la parte más relevante por sus implicaciones teóricas e interpretativas, no quiere decir que la segunda y tercera se reduzcan a un mero levantar acta de la historia reciente de la filosofía mexicana: cada uno de los apartados, cada una de las estaciones que nos

propone el autor, se articula en torno a una tesis central.

En la sección dedicada a la figura de Antonio Caso, el doctor Hurtado trata las ideas del filósofo mexicano sobre la democracia; reflexión situada en el marco revolucionario y de construcción de la nueva democracia mexicana. Dos ideas claves destacarían sobre el resto: en primer lugar, el hecho de que Caso considerara la democracia no tanto como un problema político sino de orden moral; en segundo lugar, su intento por conciliar la libertad personal con el interés social en ese proceso colectivo en el que se encontraba embarcado el México de los años 10 y 20.

El siguiente apartado está dedicado a la filosofía del grupo Hiperión durante los años finales de los 40 y principio de los 50. A mi juicio, el autor revela una imagen del grupo que se compeade con la idea de punto de inflexión en el panorama filosófico mexicano. Efectivamente, se trataría por primera vez de una comunidad que actuaría como verdadero grupo de investigación, introduciría el existencialismo francés —rompiendo así con el dominio de la filosofía germánica en México—, innovaría en la reflexión sobre lo mexicano, en el doble sentido de dotarla de un formato científico antes que ensayístico y otorgando positividad a lo que antes se había considerado taras del *ethos* mexicano. Finalmente, apostarían —a contrapelo de la tendencia dominante en el campo filosófico mexicano de su época— por considerar a la filosofía como una actividad militante, comprometida con la transformación de la realidad mexicana.

En el siguiente apartado se analiza la figura de Luis Villoro, y en concreto, su aportación sobre el indigenismo y la interculturalidad a la filosofía mexicana de la segunda del siglo xx. Esta aportación apunta a la necesidad de superar la escisión que impedía al mexicano alcanzar su plenitud existencial. La dialéctica del indi-

genismo de Villoro considera la presencia de dos actitudes seculares del mestizo hacia el indígena: la de la acción —que ambos dejen de ser lo que son para convertirse en algo nuevo (Villoro moviliza la categoría de proletario)— y la del amor —que el indígena no deje de ser lo que es para que pueda ser amado en su diferencia—. Villoro consideraría que ambas posturas son complementarias. En cambio, nuestro autor rebate esta tesis sosteniendo que se trata de un antagonismo irresoluble. La ruta que ha adoptado el indigenismo actual, bien alejado de la antinomia de Villoro, así parece confirmarlo.

La tercera parte del libro comienza con un apartado dedicado al neokantismo en México. El interés de esta sección radica en la anomalía que representa el neokantismo mexicano; anomalía, tanto de carácter cronológico como por los efectos que produce sobre el campo. Considerado como reaccionario por la filosofía dominante de los años 40 y 50, la influencia del neokantismo se extenderá hasta la década de los 60 fundamentalmente en la esfera de la educación secundaria, donde logra un monopolio casi absoluto en la edición de manuales de filosofía. En el ámbito académico la importancia del neokantismo será bastante marginal, alcanzando quizás mayor relevancia merced a las sonoras polémicas en las que se involucró contra la filosofía dominante.

El siguiente apartado está dedicado a la figura clave de García Máynez, filósofo mexicano en el que se combina de forma magistral y creativa el capital institucional e intelectual. Se trata quizás de la sección más técnica del libro, puesto que el doctor Hurtado no sólo discute la obra de Máynez sino que discute la posibilidad o no de vincularlo a la tradición analítica. El autor apunta que, si bien no puede considerarse a Máynez un analítico en sentido estricto (v.g. no asumió el giro lingüístico), sí debe otorgársele el privilegio de iniciador de la

filosofía lógica en México, a lo que cabe añadir que algunas de sus obras de los años 50 encajarían dentro de la marca analítica, entendida ésta en sentido amplio.

Finalmente, el libro se cierra con una reflexión en torno a la posmodernidad mexicana y los equívocos a los que induce el uso indiscriminado de este término. En concreto el autor se centra en la escasa utilidad de la categoría en términos históricos, es decir, como forma de interpretar el pasado y el presente de México.

En definitiva, *El buho y la serpiente* constituye una excelente introducción al pensamiento mexicano contemporáneo y a las problemáticas que éste debe encarar. Lejos de tratarse de una obra meramente descriptiva, el lector encara un recorrido que no evita la discusión, la propuesta y una decidida invitación a la reflexión crítica.

Alejandro Estrella González
Universidad de Cádiz

UNA GUÍA PARA LA ÉTICA PRÁCTICA

JOSÉ RUBIO CARRACEDO: *Ética del siglo XXI*, Barcelona, Proteus, 2009, 180 pp.

Ninguna de las propuestas de este libro dejará indiferentes a sus lectores. *Ética del siglo XXI* analiza y cuestiona algunos de los prejuicios más inveterados que existen sobre la ética práctica. Puede que el principal no sea otro que pensar que las cuestiones de ética se despachan con recetas de manual, con recomendaciones biempensantes, con apelaciones a instancias no racionales y, por eso mismo, como blindadas frente a la crítica. Tras éste, los prejuicios habituales que planean sobre buena parte de las discusiones públicas: desde el supuesto de la irresolubilidad de las cuestiones sobre el aborto y la eutanasia, al mito de la incommensurabilidad de las culturas y la consecuente esperanza perdida de universalizar los derechos humanos, al credo ecologista y su antítesis desarrollista, al sueño prometeico de la revolución biotecnológica o la resignada actitud ante la baja calidad cívica de las democracias modernas.

El trasfondo teórico del libro lo tejen dos líneas de argumentación. La primera

es una defensa de lo que Rubio Carracedo llama un nuevo paradigma en la ética, la interculturalidad. La «ética tradicional», de origen grecorromano pero puesta al día en la modernidad, no consigue dar una respuesta satisfactoria a los desafíos de la globalización. Entre otros efectos, la globalización, a su juicio, ha dejado en evidencia el carácter regional de la ética tradicional, a pesar de su presencia hegemónica. «Todavía estamos a tiempo de sustituir la actitud colonizadora por la del reconocimiento de la diversidad de los valores», escribe Rubio Carracedo, «lo que permitirá seguidamente realizar en profundidad el diálogo intercultural hasta converger en la formulación transcultural de los conceptos, los problemas y las normas morales, mediante las aportaciones recíprocas de los dialogantes».

En conexión con esta propuesta se encuentra la segunda línea argumentativa. Rubio aborda las cuestiones de ética práctica desde una perspectiva de debate interdisciplinar. Decir diálogo en este terreno sería un eufemismo para suavizar la realidad de un choque permanente de interpretaciones desde las ciencias sociales,

las ciencias de la salud, las ciencias experimentales, las tecnologías de la información y la comunicación o las humanidades, de modo especial la filosofía. Lo vemos reproducirse en publicaciones académicas y divulgativas, en los medios de comunicación, en Internet y, por supuesto, en la arena política del parlamento. La interdisciplinariedad refleja el carácter complementario de las interpretaciones, pero también la dificultad para construir una perspectiva integrada entre visiones antagónicas. No se trata de una dificultad sólo intelectual, aunque ésta no sea menor, pues se argumenta desde presupuestos diferentes, en lenguajes diferentes y con expectativas de reconocimiento público diferentes. Lo más relevante es que se trata de debates con alcance político, que afectan a regulaciones de derechos. Pero en el plano político los acuerdos que se alcanzan, y que se aplican legalmente, son contingentes, están siempre abiertos a negociación.

Esto hace especialmente necesaria la contribución de la filosofía moral. Aunque sean, a su vez, diversos enfoques teóricos los que concurren, como elemento distintivo la filosofía moral introduce en los debates un criterio metodológico y una consideración sustantiva. El primero tiene que ver con el uso público de la razón. Las cuestiones de ética práctica o aplicada pueden tener una dimensión política en la medida en que su regulación afecte al ejercicio de derechos. Tienen siempre una dimensión moral, pues las decisiones de ética práctica afectan al modo en el que ejercemos nuestras libertades. Como paso previo dicha contribución comienza por apelar a la razonabilidad de las interpretaciones como criterio para su aceptación en los debates. La idea de razonabilidad implica que las posturas que se mantienen deben presentarse de manera razonada y documentada. Pero eso implica que están sujetas al escrutinio

público, no sólo de los especialistas que suscriben informes o de los políticos que negocian su plasmación legal. Están sujetas al escrutinio de la opinión pública. Tanto en un sentido como en otro, se encuentran permanentemente abiertas a su revisión argumentativa.

Por su parte, la consideración sustantiva que introduce la filosofía moral nos conduce al terreno de la responsabilidad. Ésta tiene que ver, de entrada, con la actuación de los sujetos en el análisis y la deliberación sobre las consecuencias que pueden tener las decisiones en cuestión. Cualquiera de ellas, en diferente medida, afecta a los derechos y libertades de los individuos y, de manera derivada, al bienestar general. Algunas son imprevisibles. Muchas son anticipables. Otras son evitables. Con independencia de las responsabilidades legales, cuando las haya, quienes toman decisiones en materia de ética práctica que afectan a terceros, por ejemplo, en un comité de ética asistencial, no pueden moralmente desvincularse de sus efectos. Su responsabilidad moral comienza en el momento de la deliberación para lograr una decisión colegiada, pero ya no desaparece.

Ahora bien, la apelación a la responsabilidad moral, aunque no respaldada por un sistema de sanciones como en el caso del derecho, actúa como incentivo para los intervinientes al abordar la toma de decisiones. Así, en efecto, la convierte en un proceso argumentativo que nivela las posiciones al hacerlas visibles. Las confronta con la incómoda condición de tener que actuar de manera argumentativa. Un proceso en el que compiten las interpretaciones entre sí, en el que la autoridad de las posiciones de partida puede modificarse y en el que rara vez pueden aplicarse sin más soluciones previas.

La idea misma de procedimiento señala no sólo la sujeción de las delibera-

ciones a normas, y su ralentización consecuente, sino también la apertura final de los acuerdos posibles, que difícilmente pueden anticiparse. El proceso, cuando permite deliberar, actúa como garantía de imparcialidad. Plantea la necesidad de que las deliberaciones se basen en información contrastada y suficiente. Al final, remite a la condición de que los sujetos no pueden desprenderse de su responsabilidad una vez han tomado una decisión. Su responsabilidad moral no se ciñe a las consecuencias buscadas. Se mantiene también con respecto a las consecuencias no deseadas, tanto las previsibles como las imprevisibles.

Es justamente la constelación de implicaciones de la responsabilidad moral, distinta de la responsabilidad legal, la que permite entender el alcance de las decisiones colegiadas y de las decisiones políticas de ética práctica. Las deliberaciones llevan a apreciar la problematización de las situaciones en las que están en juego las libertades de los individuos, la defensa y el ejercicio de sus derechos. *Ética del siglo XXI* explora los entresijos de esta problematización a modo de un «programa de trabajo» en ética aplicada. Presenta los problemas no sólo en su encrucijada teórica, explicados desde las perspectivas más diversas y encontradas entre sí, sino desde la encrucijada de su difusión pública.

Este propósito queda claro en el capítulo sobre los medios de comunicación y la infoética al retratar la paradoja de la sobreabundancia de información y la creciente dificultad para educar el juicio, para discernir entre opciones rivales, para valorar con ponderación. Pero se reproduce en el resto de los capítulos. La problematización de los conflictos morales se ha transformado en la era de la globalización y de Internet. Es ahora más resoluble en la medida en que disponemos de más recursos para responder a los retos que

plantea, pero la publicidad inmediata, global, de los acontecimientos los reviste de una urgencia que, cuando menos, afecta a la mesura de los juicios y, por tanto, a la búsqueda de las mejores razones.

En ese mismo capítulo, Rubio Carracedo señala los muchos espacios de opacidad que se han creado por el cruce de influencias entre los medios de información, las empresas informativas, y el mundo de la política. Aunque no la única, la función de la ética debe comenzar «por una tarea insistente de clarificación». Sólo así podrán verse con alguna claridad los intereses, habitualmente ocultos, que llevan a renunciar o a restringir las aspiraciones morales en el ejercicio del periodismo, que no son otras que las de su práctica en libertad. Y sólo así podrá educarse una opinión pública crítica que actúe de contrapeso real a los poderes establecidos.

El papel de la información es determinante en el caso que analiza el capítulo sobre ecoética y justicia ambiental. Tanto por la avalancha continuada de datos sobre los riesgos de catástrofe ecológica, como por la creciente polarización que se ha producido entre las posturas en liza. Si, por un lado, la información ha contribuido a crear una nueva conciencia ecológica, su procesamiento y divulgación han alimentado, por otro lado, una reacción desdramatizadora y crítica frente al movimiento medioambiental. Rubio asume parte de sus presupuestos frente a lo que considera un fundamentalismo ecologista y sostiene una visión revisada del «giro medioambiental» en la ética. Conjuga en su defensa heterodoxa del desarrollo sostenible principios del humanismo, de «una orientación moderadamente antropocéntrica», con una visión también moderada del ecocentrismo.

Los equilibrios no son espontáneos, por más que sean deseables, y en este te-

rreno lleva a intentar mediar una distancia casi insalvable. La construcción de un enfoque global, integrado, conciliador, se formula como vía argumentalmente preferible, pero no se ocultan los obstáculos de todo tipo que rodean su puesta en práctica. Unos obstáculos similares a los que surgen en el análisis de las implicaciones morales de las investigaciones biomédicas y biotecnológicas. En su conjunto han imprimido un cambio de rumbo en la trayectoria de la bioética, que explica su creciente institucionalización, y también profesionalización, como prueban la creación de comités consultivos del más alto nivel en buena parte de los países y la ingeniería curricular que opera en los sistemas educativos para formar nuevos especialistas.

Cada vez menos circunscrita en exclusiva al campo de la biomedicina, la bioética se desarrolla como una disciplina que pone en conexión sus intereses tradicionales con los enfoques de la ecoética y hasta de la infoética, por los efectos, en este último caso, del tratamiento de la información genética de los individuos. Esta expansión reticular de las éticas aplicadas no ha tenido sólo una implicación práctica, que requiere contrastar los resultados parciales de cada exploración sobre el trasfondo de sus relaciones interdisciplinarias. Ha supuesto un cambio teórico de hondo calado, como recuerda Rubio a lo largo del libro: una revisión de conceptos básicos de la filosofía moral, de métodos de investigación, de ámbitos de estudio. Como resultado, no ciertamente esperado, ha cambiado su propia función social: como nunca antes la opinión informada de filósofos morales se publica, se consulta y es requerida en ámbitos académicos y extraacadémicos. No se trata de una presencia hegemónica pero aun siendo escépticos al respecto, cabe apreciar que se trata de una nueva presencia pública.

Puede que los dos trabajos que mejor ilustran esta singular posición sean los dedicados al aborto y la eutanasia. Ponen al día investigaciones que se remontan a los años noventa y han ido publicándose desde entonces, y aunque mantienen aspectos esenciales en la argumentación, las propuestas han sido revisadas. Su lectura invita a analizar ambos debates, ahora reconstruidos con una perspectiva más amplia en sentido comparativo, desde una postura desprejuiciada, pero audaz, pues los argumentos se suceden como retos teóricos y prácticos que ponen en cuestión supuestos como la reducción del aborto, que se presenta como inevitable, a una cuestión dilemática y trágica, que la hacen casi intratable científica y moralmente. Es desde luego una cuestión compleja y problemática, pero la mejor forma de enfocarla, sostiene Rubio, es reducir la ambigüedad que la rodea, basada en informaciones incompletas, cuando no tergiversadas, sobre los derechos que están en juego en cada caso. Su postura revela una actitud moral al tiempo que una apuesta política, especialmente relevante para el caso español: «Una severidad ciega de la política penalizadora», escribe, «además de ineficaz, denotaría un talante tan insensible como inhumano. Ahora bien, esta actitud no debe ser entendida como una claudicación. La posición moral y legal ante el aborto se mantiene íntegra [su despenalización parcial], pero no se da incompatibilidad con una actitud compasiva hacia quienes se ofrecen más bien como víctimas que como verdugos».

En el caso de la eutanasia, Rubio reclama su reconocimiento como un derecho humano: «el derecho a elegir la propia muerte de forma responsable y solidaria». Su elección se encuentra en continuidad lógica con el ejercicio de la autonomía moral. La describe como «autonomía para morir», basada en la capacidad de los individuos para su autolegis-

lación moral. Las razones que ofrece son meditadas, no agotan la discusión, sino que la iluminan de un modo inteligente. Abordan el carácter problemático de la elección de la propia muerte y la formulan de un modo razonable, con condiciones exigentes, como la presencia de los principios guía de la responsabilidad y la solidaridad. Al final, apuntan a la necesidad, pedagógica y terapéutica, de crear una «cultura de la eutanasia».

Los argumentos pedagógicos se entrecruzan también en los dos capítulos que cierran el libro. En el primero de ellos, sobre ética y corrupción política, Rubio defiende la necesidad de una nueva educación política, que contrarreste los excesos de la partidocracia y permita a los ciudadanos recuperar su capacidad de acción cívica. A pesar de la percepción generalizada que revelan las encuestas sobre la imposibilidad de erradicar la corrupción política, lo cierto es que, como también ponen de manifiesto, por ejemplo, los informes anuales de Transparencia Internacional, la corrupción no es ni un fenómeno uniforme entre las democracias ni en todos los casos tiene una implantación semejante. Hay países donde el funcionamiento de las instituciones públicas, desde el parlamento hasta la administración de la justicia, y la existencia de una opinión pública y una ciudadanía vigorosas hacen que los efectos de la corrupción sean menores. Rubio los menciona con admiración y con una cierta desazón al comprobar la distancia que los separa de las democracias más jóvenes, la española entre ellas, todavía muy vulnerables a sus efectos.

Un papel no menos relevante tiene la educación moral en el aprendizaje de las nuevas formas de convivencia que trae consigo lo que Rubio llama el paradigma de la interculturalidad. A su juicio, sólo un nuevo diálogo intercultural, orientado por el programa de los derechos humanos, puede hacer frente a este reto. En su formulación se cifra el sentido de una ética universalista para el siglo XXI, elaborada sobre una concepción universalista no eurocéntrica. El capítulo es representativo del espíritu del libro. El conocimiento de la tradición moral occidental lleva a explorar los recursos que permitirían una conciliación con otras tradiciones morales. Puede que no se logre una síntesis definitiva, el mestizaje es un proceso continuo, pero el acercamiento es ya de por sí valioso, pues constituye una de las condiciones para guiar la convivencia de los individuos en el mundo intercultural.

La educación, del juicio moral y de la actitud cívica, nos expone a este nuevo mundo, tan conocido en sus rasgos superficiales y tan poco explorado en la diversidad de sus manifestaciones. El libro no es exactamente una introducción a la ética, es una propuesta, un programa de ética y, de modo singular, de ética práctica para nuestro tiempo. Escrito de modo ágil, ilustrado con referencias reconocibles, pensado como argumentación abierta, es, en definitiva, un libro lleno de inteligencia práctica que merece la pena leer.

José María Rosales
Universidad de Málaga

FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS E HISTÓRICOS PARA UNA HISTORIA CONCEPTUAL

Faustino Oncina Coves: *Historia conceptual, Ilustración y Modernidad*, Barcelona, Anthropos Editorial; México, Universidad Autónoma Metropolitana, Cuajimalpa, 2009, 254 pp.

Uno de los efectos de la aceleración revolucionaria e industrial que terminó suprimiendo, entre otras cosas, la concepción de un estado estamental ha sido la constante necesidad de describir el sucederse de aquellas notas que supuestamente darían con la clave para descifrar el sentido de los tiempos. Nuestra época —se ha dicho— ya no es la de la *era de la información*, la sociedad no aspira ya a organizarse ni a entenderse a sí misma en virtud de nuestras capacidades lógicas ni computacionales. Nuestra época parece simpatizar más bien con lo que algunos han llamado la *era conceptual*. Las aceleraciones producidas por la técnica en la anterior era, la de la información, y la profunda alteración sobre la estructura y sentido de las acciones consecuencia de la articulación y transmisión de los sistemas de comunicación en la era de la información, si no desaparecen, habrán al menos de convivir con la indagación de las variaciones de los conceptos en el tiempo como expresión de una mutación del contexto social, político y cultural. Parecerá a algunos una descripción un tanto grandilocuente pero si nos fijamos en la consolidación de la llamada *Begriffsgeschichte* o historia conceptual, así como en el impacto que dicha perspectiva histórica y filosófica ha ejercido sobre otras disciplinas, tal vez nos percatemos de que ni el tiempo histórico, ni el tiempo cultural se perciben ya de la misma manera.

El libro de Faustino Oncina, *Historia conceptual, Ilustración y Modernidad*, es fruto de una investigación dedicada a la indagación semántica de la historia consistente en la interpretación y análisis de conceptos con el fin de ahondar en las experiencias que constituyen el tiempo histórico evitando así en lo posible continuidades equívocas o interesadas. Este último aspecto hace que esa tarea semántica se conjugue con una cierta potencia heurística.

Los distintos capítulos que componen el libro dan cuenta de esa doble faceta presente en el proyecto para una historia conceptual al que consagró su investigación el historiador Reinhart Koselleck fallecido en febrero de 2006. El libro de Faustino Oncina no sólo está compuesto de perspectivas y temáticas de índole histórica, política y filosófica sino que presenta un auténtico repertorio teórico donde con imparable prolijidad se aúnan: argumentos, aclaraciones, informaciones, excursiones documentadas, notas eruditas, etc., a cuyo través aparece finalmente la imagen y el sentido de la empresa teórica de la *Begriffsgeschichte* en la que el autor es uno de esos especialistas que no escasea atenciones al tema que le ocupa: proyectos de investigación, entrevistas, ediciones, congresos, revistas, diccionarios, tesis doctorales dirigidas, artículos, libros y páginas *webs*, sus excursiones y contribuciones en este ámbito de investigación (junto al no menos valioso realizado por otros colegas colaboradores suyos) explican el porqué de la fuerza y creatividad de este enfoque teórico y práctico dentro y fuera de nuestras fronteras. También de todas estas actividades da cuenta Oncina con sobriedad pero sin prejuicio en este libro, algo que

se agradece cuando se lee un trabajo de estas características porque abunda con ello en la idea de que el quehacer teórico es fruto no sólo del estudio paciente y la investigación realizada durante décadas, sino de la acción y el trabajo colaborativos. En este sentido, esta publicación será de gran ayuda para investigadores de disciplinas distintas a la propiamente filosófica o a la histórica, porque es visiblemente el resultado del esfuerzo especulativo —de aproximación, consignación y exploración— para fijar una determinada concepción del tiempo histórico en su potencial heurístico. En ningún caso divulgativo, pese a la claridad con la que está escrito y al escrupulo con el cual se acota en cada capítulo el argumento y la temática, lo cierto es que exigirá del lector reproducir el esfuerzo teórico que hilvana esta historia conceptual atravesada de Ilustración y modernidad.

Faustino Oncina sostiene que la historia conceptual, en sus distintas modulaciones (la de R. Koselleck, H.-G. Gadamer, la del llamado *Collegium* de Münster donde estarían representados J. Ritter, H. Lübbe y O. Marquard, así como esa particular variante que es la metaforología de H. Blumenberg, y la de Q. Skinner y J. Pocock) no son sólo una investigación sobre el contenido semántico de conceptos, sino más bien un análisis sobre la modernidad en donde —para los citados autores a excepción de los dos últimos— la semántica no está desvinculada de la pragmática en el sentido de que el concepto de *Magistra Vitae*, más que una enseñanza para evitar la repetición de acontecimientos, nos ofrece los *topoi* con los cuales bosquejar una ciencia del pronóstico que haga comprensible por qué pueden acontecer historias en general. Por decirlo con toda brevedad, la pregunta fundamental estriba en si existe o no una teoría histórica mínima (p. 67).

Oncina llama la atención sobre el hecho de que el afán de Koselleck por evitar una perspectiva normativa de la historia parece contradecir la doctrina trascendental sobre las condiciones de posibilidad de la historia en que se basa su historia conceptual, pues ese formalismo no es neutral sino que está constituido por pares conceptuales que funcionan como categorías antropológicas formales procedentes de discursos como el de C. Schmitt. A consecuencia de ello, el análisis de la (pato)génesis de la modernidad está «doblado de ética» en el sentido de que pensar en las condiciones de posibilidad de acontecimientos es plantear, en el futuro, unos márgenes flexibles para la acción en comunidad fruto de una cierta conciencia crítica. En ese sentido, Oncina reivindica la Ilustración «no como una ciudadela monolítica, sitiada hoy por doquier, ni como el paradigma maniqueo demonizado por esta generación, sino precisamente por su carácter coral y autorreflexivo [...] La Ilustración es estratigráfica, polifónica, y no siempre rima con el *pathos* apocalíptico de la revolución ni con el fundamentalismo ético. El quiliasmo ilustrado no consiste en una retroalimentación recíproca entre precipitación y deber ni, consiguientemente, se resuelve en la síntesis de un imperativo velociferino» (pp. 18 y 19). Así es como, paradójicamente, el proyecto de la historia conceptual no puede cercenar a la ética en su diagnóstico de la modernidad ni en su particular pronóstico del porvenir entregada como está a la demarcación de los cauces de la acción puesto que la «“contemporaneidad de lo no contemporáneo”, sirve de observatorio privilegiado para detectar lo que ha descabalgado el ritmo atropellado de nuestra civilización y sus engendros: la frustración, exclusión y marginación de los encallados» (p. 19).

El filósofo ilicitano presenta una indagación en clave histórica en torno a

ciertas figuras determinantes en la filosofía ilustrada y moderna (G. E. Lessing, J. G. Herder, I. Kant, J. G. Fichte, etc.), así como de algunos conceptos tan controvertidos como el de contrato, ontología del arcano, masonería, sociedades secretas, sociedad civil, idealismo, paz, etc. Aunque de modo especialmente conciliador por lo que hay en él de indagación genealógica, lo cierto es que el libro sostiene finalmente una visión crítica sobre la historia conceptual defendida por Koselleck, al tiempo que ofrece una comprensión alternativa acerca de los conceptos que ocuparon a aquél.

Tal vez sea el capítulo dedicado a Lessing (pp. 79-123) aquel en el que mejor se pueden rastrear algunos de los más consistentes argumentos en clave histórica que utiliza Oncina para criticar la concepción de Koselleck acerca de los supuestos orígenes, el significado último, así como el alcance político de los postulados ilustrados. La idea de fondo es que Koselleck habría confundido interesadamente el concepto de masonería con el de sociedades secretas (nota 2ª p. 126). A partir de su interpretación de dos textos fundamentales de Lessing, *La educación del género humano* y, sobre todo, *Diálogos para francmasones*, Oncina hace notar que para Lessing la historia es como un diálogo ininterrumpido donde ninguna parte puede disolver a otra parte y donde todas las partes son concebidas bajo una tensión, y una disputa también, en busca de la unidad. Lessing cifra en esa tensión (en busca del Uno —*Hen kai Pan*) la condición de posibilidad de la comunidad. En ese sentido «la masonería funciona como anticipación de la vida del espíritu, y la vida del espíritu es el Uno y el Todo, las buscadas no pueden ser obras que reposen en algún tipo de división entre los hombres» (p. 92). En los *Diálogos*, Lessing también advierte que en el plano discursivo la búsqueda de la verdad

es en cierto modo escéptica si se compara con la acción, pues sobre esta última no planea el secreto y acertijo procedente de las palabras: manifestación práctica de una verdad interior a cuya producción está destinado el discurso. El error de Koselleck habría consistido en no captar que la ontología de la masonería de Lessing no corresponde con la que aplicaba su época cuando convirtió a ésta, en parte, en una extensión de la conciencia moral y, en parte, en un tribunal de la política con el fin de que esa forma de unidad concebida bajo el concepto de Estado pudiera por fin controlar a los miembros de la sociedad. Muy al contrario, Lessing «define el poder despótico como aquel que le sustrae a la sociedad espontaneidad e iniciativa propias y bloquea incluso la autoorganización posible» (p. 97). En definitiva, Oncina sostiene que Lessing habría, de alguna manera, «barruntado la ligación entre fundamentalismo moral y terror. Por eso no apuesta por una política revolucionaria. De ahí que el sabio no pueda decir lo que es mejor callarse. No se puede traducir de manera inmediata una verdad teórica en una verdad práctica, ni una verdad moral en una verdad política» (p. 99).

Como consecuencia de esta concepción de la política y de la moral, el objetivo de la masonería consiste en neutralizar diferencias (injustas) producidas por la sociedad civil con el fin de ir más allá de la función del Estado, el cual cifra en ellas precisamente su razón de ser. Sin embargo, el propio Lessing se mostró ya escéptico cuando observó que el poder había llegado a domesticar a la masonería al introducirla dentro del mecanismo estatal y, por ende, del despotismo ilustrado. La descripción del planteamiento de Lessing es importante para subrayar la recepción que hizo por ejemplo Herder de aquél y, a la postre, para llegar en parte a entender los orígenes de esa visión ses-

gada de la Ilustración que en ocasiones habría realizado Koselleck. En efecto, en Herder el panteísmo no conduce a la contemplación de la unidad práctica de todos sino que «el hombre [...] disfruta estéticamente de la gloria del infinito y aprende a adorar las individualidades nacionales, sin esgrimir jamás la pretensión de superarlas» (p.113). Pero por ello mismo es, en definitiva, a este último autor a quien habría que achacar un cierto anuncio del historicismo.

De especial interés es el modo en que Oncina concibe, a la luz de la concepción de Herder del nuevo diálogo no entre hombres sino entre naciones (o nacionales mejor dicho) y personalidades la función atribuida posteriormente por Humboldt y Schleiermacher a las universidades. «El reino del espíritu deja de ser una orientación crítica para la acción mundana y es engullido por los grandes espíritus, que pueden convivir apaciblemente con las contradicciones, los prejuicios y las calamidades de la realidad» (p. 117 y ss.). En definitiva, sería a partir de la lectura invertida de los *Diálogos* de Lessing como habría que entender ese retorno a una concepción mítica del tiempo que impregnaría unas décadas después esa visión de la filosofía alemana como una especie de milagro ungido del sentido oculto de antiguas revelaciones y que estaría presente en «la ideología alemana hasta la Segunda Guerra Mundial» (p.123).

A riesgo de equivocarnos, puede decirse que así como Oncina, al rastrear en la obra de Lessing (entre otros autores),

comprende que es a partir de él como en cierto modo habría que reconsiderar la preocupación ilustrada acerca de la conciliación entre el elitismo implícito en toda organización secreta y el ideal moderno de una sociedad democrática, Koselleck, por el contrario, habría en el fondo cargado las tintas en la posterior conexión del derecho con el problema de la historia.

En efecto, algunas de las aporías y tensiones a las que nos referíamos arriba se han intentado resolver a través del ritmo temporal del derecho. Ritmo temporal en el cual atisba Koselleck (teniendo siempre a la vista la investigación histórica) ese conjunto de formas de regulación necesarias para llevar a efecto su aplicación en todo tiempo. Oncina llama la atención en el penúltimo capítulo (y, en cierto modo, también en el último) sobre la controvertida naturaleza de los presupuestos y conflictos teóricos de una presunta temporalización del derecho (en el pensamiento de Fichte y en el de Kant) y, a la postre, nos brinda con ello una importante clave de interpretación acerca de la influencia que ejerció sobre Koselleck este planteamiento en torno a la posibilidad de valorar y consignar estructuras legales repetibles con una cierta vigencia a largo plazo en el caso de la teoría del derecho, pero ¿y en la investigación histórica?.

María G. Navarro

University of Amsterdam/IFS-CSIC