

## CRÍTICA DE LIBROS

### LA LUCHA POR EL ENCUADRE

NANCY FRASER: *Escalas de justicia*, trad. de Antoni Martínez Riu, Barcelona, Herder, 2008, 294 pp.

De manera parecida que su contrincante Iris Marion Young, Nancy Fraser hubo de reconocer entrada ya la primera década del siglo XXI que la presunta radicalidad de su reflexión teórico-crítica (y, por tanto, de un planteamiento que se preciaba de dirigir la crítica sobre sí con el doble fin de situarse correctamente en la circunstancia histórica y de servir en la práctica a quienes habrían de aplicarlo) no lo había sido hasta el punto de cuestionar su profundo apego al formato del Estado nacional (o, como ella prefiere decir ahora, sus propios «presupuestos westfalianos»). A diferencia de la malograda profesora de la Universidad de Chicago, Fraser sí ha tenido oportunidad de reorientar su anterior concepción dual de la justicia —y, con ella, el enfoque de su teoría feminista— en respuesta a los desafíos de la globalización y los escenarios de la condición postnacional (o, en su actual terminología, del «encuadre postwestfaliano»). Tal ha sido el cometido de *Esferas de la justicia*, libro que compila siete artículos y conferencias recientes, precedidas de la prescriptiva introducción y clausuradas con una entrevista<sup>1</sup>.

En él proclama una y otra vez el cambio de mentalidad que le llevó a buscar el encaje de su remodelada teoría de la justicia con una «teoría crítica del marco», algo que ya se traslada en la anfibo-

logía del título inglés glosada en el capítulo introductorio: *scale* remite al mapa y a la balanza, connota a la vez *framing* y *fairness*. El punto de inflexión fueron las *Spinoza Lectures* de 2004, adaptadas y convertidas ahora en los capítulos segundo y tercero del libro. En ellos asistimos a la rectificación —o tal vez abandono— del modelo bidimensional que había defendido desde mediados de los años noventa y en el que integraba elementos de dos paradigmas hegemónicos de justicia social ajustándolos al criterio común de la paridad participativa, norma universal fundada en el principio de igual valor moral que hace exigibles acuerdos u ordenamientos sociales que permitan a todos los miembros o afectados interactuar entre sí en pie de igualdad y participar como pares en la vida social. En sustitución de ese modelo propone una concepción hartamente más compleja que, por el lado del *qué* —o de la sustancia— de la justicia, interconecta la redistribución y el reconocimiento con la representación política, manteniendo para esas tres dimensiones el monismo normativo de la paridad participativa; y, por el lado del *quién* o del alcance de la justicia, amplía el marco para atender al carácter transnacional de las situaciones de injusticia, con especial incidencia en el «desencuadre» o encuadre erróneo (*misframing*), la forma de «injusticia que define la era de la globalización» (p. 49) y que se configura como un metanivel de la mala representación política. Además de enmendar

el principio regulador del alcance de la justicia, aspecto al que enseguida me referiré, los dos siguientes capítulos rematan la citada remodelación por referencia sobre todo al *cómo* de la justicia: el capítulo cuarto intenta sentar las bases de un discurso de la *justicia reflexiva* que responde a la irremediable «anormalidad» de nuestra gramática de la justicia y para el que se precisa una teoría crítica de la esfera pública transnacional, bosquejada en el capítulo quinto (el texto que en su momento dio ocasión a la entrevista del capítulo final). El sexto traza una peculiar reconstrucción histórica del movimiento feminista con objeto de poner al día su imaginario político acorde a tales coordenadas postwestfalianas<sup>2</sup>. Las conferencias conmemorativas recopiladas en los capítulos séptimo y octavo consiguen su propósito de «recontextualizar» a Foucault y Arendt, pero con resultados dudosos: la historización de Foucault como teórico del fordismo y los apuntes cuasi-foucaultianos en torno a la gobernabilidad postfordista son acaso una tentativa más audaz y menos ocasional que el intento de recrear el pensamiento arendtiano en vista de las amenazas venideras de la globalización.

Por descontado, es irónico que quien en su día alcanzara notoriedad por embotar el filo crítico de la teoría social de Habermas al poner de bulto los supuestos de género que ésta llevaba incrustados<sup>3</sup>, o quien más recientemente articulara su debate con Axel Honneth acerca de la idea de reconocimiento en torno a los presupuestos, destinatarios y tareas actuales de «la teoría crítica de la justicia en la era de la globalización»<sup>4</sup>, sea la misma autora que no tiene empacho en admitir que su discurso bidimensional de la justicia fue dogmático hasta hace poco más de un lustro. Pues, mientras la centralidad de la paridad participativa como principio normativo común de la redistribución y del

reconocimiento se atuvo a la asunción incontrovertible del marco westfaliano, ese discurso permaneció plenamente cautivo de lo que ella llama ahora el «primer dogma del igualitarismo liberal», el cual manifiesta notorias afinidades con el «nacionalismo explicativo» de Thomas Pogge o el «nacionalismo metodológico» de Ulrich Beck.

Igualmente sorprendente es el modo en que Fraser pone su teoría crítica comprensiva al servicio de los activistas de la globalización a la vez que deja convicto del «segundo dogma del igualitarismo» a un inmenso cuerpo de discusiones sobre justicia global. Se diría que, tras décadas de debates académicos en múltiples disciplinas y de incontables movilizaciones y acciones concertadas, el entusiasmo de la conversa se digna disolver las discrepancias teóricas por la vía de *politizar el marco*. En la entrevista del capítulo final, Fraser declara que una de sus tareas como teórica que emprende el diagnóstico del presente es clarificar conceptualmente y ponerse en función de los potenciales emancipatorios de los colectivos y movimientos sociales que se enfrentan a situaciones de injusticia conscientes de que sólo pueden hacer valer sus reivindicaciones en una constelación postnacional, pero inmersos en la imperante falta de claridad acerca de las alternativas al orden existente. El «desencuadre» —dice en las pp. 253-4— es uno de los supuestos que muchos activistas manejarían acaso de manera confusa y sobre el que vendría a arrojar luz su teoría crítica del marco. Ésta lo desentraña como una injusticia de segundo orden que deriva de la división del espacio político en sociedades políticas delimitadas y que comporta que ciertos sujetos vean desatendidos sus intereses y reclamaciones de justicia al quedar privados de representación política para plantear legítimamente rei-

vindicaciones y ser incluso desposeídos del derecho a tener derechos.

El rechazo del segundo dogma o de la «presunción científicista» (p. 131) de la teoría de la justicia lleva a Fraser a desentenderse de los debates de ciencias sociales sobre causación estructural a los que se siguen recurriendo los nacionalistas, internacionalistas y cosmopolitas en el plano de la teoría normativa. Ahora bien, el cuestionamiento político del *misframing* depende de la confección teórica de un principio de inclusión que se haya desacoplado del principio de paridad participativa y que permita evaluar el marco adecuado en cada caso. Desde la perspectiva de Fraser, al estatuto de tal principio inclusivo para la determinación del *quién* de la justicia le repugna el carácter excluyente del principio de ciudadanía o de nacionalidad compartida. (Y no es casual que, a sus ojos, el nacionalismo liberal de Rawls represente una justificación teórica paradigmática del «desencuadre» al enfocar las injusticias globales únicamente desde el patrón de la redistribución según el modelo del Estado nacional). El principio cosmopolita que apela a rasgos distintivos de todo ser humano no aporta tampoco la norma crítica para juzgar la injusticia de los marcos, porque resulta demasiado abstracto e incapaz de cribar entre las relaciones sociales pertinentes. Y en este punto Fraser declara otro llamativo cambio de opinión, esta vez *dentro* del propio libro. En el capítulo cuarto abandona el principio transnacional—defendido en otros lugares del libro—que toma en consideración a todos los que se ven afectados por situaciones de injusticia, en favor del que sostiene que lo que hace de un conjunto de personas sujetos de justicia es su sujeción conjunta a una estructura de gobernanza que determina las reglas básicas de su interacción. Ahora bien, aun dejando a un lado las razones autocríticas para descartar el *all-af-*

*affected principle*, Fraser se expone claramente a la objeción de que también el *all-subjected principle* adolece de indefinición cuando se trata de delimitar y conectar las relaciones de sujeción y las estructuras de gobernanza, y de que esa indefinición no se resuelve por la vía de (pretender) liberar a dicho principio de compromisos explicativos causales.

La opción por la politización del marco deja ver que no está claro el presunto equilibrio de las tres dimensiones—originales e irreductibles—de la justicia. Más bien parece que ya la inclusión de lo político como acción discursiva según el patrón de la participación paritaria desajusta la ontología social de la justicia. De ser una dimensión marginal o contenida en las otras dos en el modelo dualista inicial de Fraser, la representación no sólo ha pasado a independizarse substancialmente de ellas, sino a especificar el alcance de las mismas tanto en el orden de la política ordinaria como en el metanivel de la jurisdicción sobre los propios marcos. En el plano de la política ordinaria, porque resulta clave con vistas a determinar quién está incluido o excluido del círculo de los que tienen derecho a una justa redistribución y a un reconocimiento debido. No tendrán capacidad de hacer valer las reivindicaciones oportunas quienes no estén debidamente representados con arreglo a los procedimientos que estructuran los procesos públicos de confrontación y los mecanismos para tomar decisiones. Ahora bien, en tanto que regula los criterios de pertenencia social y las reglas de decisión dentro de la comunidad donde se aplican las medidas redistributivas o vinculadas al estatus, la representación política cortada al talle de los Estados nacionales es la que fija, digamos, por defecto *qué* son asuntos atendibles de justicia, *quiénes* cuentan como sujetos de justicia y miembros autorizados para hacer reclamaciones justificadas

y cómo éstas han de arbitrarse y resolverse. Al privar a ciertos sujetos del derecho a plantear en una comunidad dada sus reivindicaciones de redistribución, reconocimiento y representación político-ordinaria, las formas de *misframing* características del espacio político westfaliano desvirtúan las injusticias transnacionales por la vía de territorializarlas o nacionalizarlas. En tanto que una modalidad de injusticia política de segundo orden, el encuadre precisa ante todo de correctivos igualmente políticos, como lo serían las modulaciones metademocráticas que debería adoptar en cada caso el *all-subjected principle*.

Es cierto que Fraser se ha pronunciado en contra de reducir la justicia a la dimensión política, como hiciera en otros momentos respecto a las «falsas antitesis» que obturaban los trasvases entre el reconocimiento cultural y la redistribución económica; y que ha achacado la primacía de lo político en su actual modelo teórico a razones meramente coyunturales (y no conceptuales)<sup>5</sup>. Pero no es menos cierto que la autora que en su día intentara atajar el sesgo distributivo de las teorías liberales de la justicia reivindicando la «lucha por las necesidades» (y con ella la pugna por las interpretaciones discursivas en la esfera pública)<sup>6</sup>, quien años después tratara de superar la deriva culturalista de la «lucha por el reconocimiento» supeditando las reivindicaciones identitarias a la justificación pública en condiciones paritarias<sup>7</sup>, ahora hace explícito un programa de politización del marco como parte esencial de la respuesta a la «anormalidad» de la justicia, condición esta que, de acuerdo con el diagnóstico ofrecido en el capítulo cuarto del libro, dista de ser coyuntural. La «lucha por el marco» (o por el adecuado encuadre) pone en perspectiva una pugna continuada por la hegemonía en la propia configuración de los marcos que se ha de

dirimir dentro de los espacios públicos transnacionales.

Ahora bien, Fraser no puede sino dejar inconclusa su reformulación de la teoría crítica de la esfera pública. Hace ya medio siglo, Habermas analizó la categoría burguesa de *Öffentlichkeit* en razón de un proyecto político moderno generado desde la sociedad civil que aspiraba a democratizar el Estado nacional. De manera análoga, la revisión de Fraser de ese referente se vuelca en obtener desde la constelación histórica presente los criterios normativos y las posibilidades de democratización para un espacio político ampliado globalmente, donde ya no cabe trazar paralelismos con el tipo de mediaciones entre los polos —pueblo y Estado— del modelo westfaliano. Pero el intento de redefinir las coordenadas de la esfera pública transnacional y el modo en que se debería reactivar sus funciones críticas constitutivas de la legitimidad normativa y la eficacia política es una tarea apenas esbozada. Consiste en esencia en defender que esas funciones mantienen en plena vigencia la deliberación y la contestación a la vez que, en las condiciones de transnacionalidad actuales, fuerzan a reconsiderar la inclusión de los interesados allende su ciudadanía y la implementación vinculante de las decisiones democráticas allende la soberanía estatal. Entre los deméritos de la versión castellana del libro de Fraser se cuentan la infeliz traducción de términos como *frame* o *misframing* y la omisión del subtítulo *Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Con todo, esa omisión parece a propósito. Pese a las constantes apelaciones a la imaginación y los imaginarios políticos —de nuevo en sintonía con Iris M. Young—, se echa en falta la proyección de medidas y diseños institucionales sobre los que concretar las potencialidades utópicas. A diferencia de otros autores en quienes sin duda se ins-

pira, Fraser renuncia a practicar el ejercicio imaginativo de innovar los diseños o renovar los mecanismos a que compromete cualquier utopía realista. Frente a lo que considera visiones «populistas» de la esfera pública transnacional, centradas en las energías desatadas en la sociedad civil por movimientos sociales y foros de discurso co-participantes de los escenarios post-westfalianos, enfatiza además la necesidad de crear poderes públicos transnacionales con capacidad de garantizar las reivindicaciones democráticas y de hacer valer las decisiones políticas frente a los organismos oficiales globales y poderes organizados no legitimados ni controlados democráticamente. A la postre, Fraser nos invita a imaginar el (trayecto al) espacio político postwestfaliano sin concretar por su parte las requeridas instituciones representativas globales que

habrían de funcionar en el sistema multi-estratificado de gobernanza globalizada y sin ni siquiera perfilar el propio proceso de institucionalización transnacional de la esfera pública mediante el que tendrían efecto las transferencias entre los públicos «débiles» y «fuertes» de nueva hornada. Tal abstinencia imaginativa no puede dejar de afectar a la credibilidad de su reclamación de una impugnación política de los procesos, organizaciones y mecanismos institucionales que operan transnacionalmente para obstruir la paridad participativa de quienes están sujetos a estructuras de gobernanza, privándoles de la adecuada representación política.

Francisco Javier Gil Martín  
Universidad de Oviedo

## NOTAS

<sup>1</sup> La edición castellana que reseñamos se publicó antes que el original inglés: N. Fraser, *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*, Columbia University Press, New York, 2009.

<sup>2</sup> Fraser cumple mejor ese propósito, con una reconstrucción más convincente de la progresión desde la redistribución —pasando por la cresta de la ola del reconocimiento— hasta la representación, en su artículo «Feminism, Capitalism and the Cunning of History», *New Left Review*, 56, 2009, pp. 97-117.

<sup>3</sup> Véase «What's Critical About Critical Theory? The Case of Habermas and Gender», *New German Critique*, n.º 35 (1985) pp. 97-131.

<sup>4</sup> Fraser, N. y Honneth, A., *Redistribution or Recognition?*, Verso, London, 2003, p. 233.

<sup>5</sup> Véase su réplica a Rainer Forst, en N. Fraser, «Identity, Exclusion, and Critique. A Response to Four Critics», *European Journal of Political Theory*, vol. 6, n.º 3, 2007, pp. 328-335.

<sup>6</sup> Véase los dos últimos capítulos de N. Fraser, *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989, pp. 144-60 y 161-87.

<sup>7</sup> Véase por ejemplo N. Fraser, *Justice Interruptus. Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*, Routledge, New York, 1997; y «Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation», in Peterson, G. B. (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 19, University of Utah Press, Salt Lake City, 1998, pp. 1-67.

## LA FILOSOFÍA Y LA JUSTICIA DEL MUNDO

OSVALDO GUARIGLIA: *En camino de una justicia global*, Madrid, Marcial Pons, 2010, 154 pp.

El filósofo argentino Osvaldo Guariglia es uno de los pensadores más relevantes de la América Latina contemporánea. Su

perspectiva intelectual y su estilo de trabajo parten de una fundamentación filosófica precisa y sistemática de sus posiciones, para salir luego de los límites de la filosofía académica tradicional y confrontar los problemas del presente en toda su extensión. Esta necesidad de volver a ocuparse con mayor énfasis de los problemas públicos le viene siendo exhortada a la filosofía especializada desde hace varias décadas, pero muy pocos expertos asumen el riesgo y las incertidumbres de practicar un compromiso tal. El gran interés intelectual y la atención pública hacia la obra de Guariglia son el resultado de hacerse cargo de este desafío con toda seriedad.

Pese a tratarse de un trabajo breve, la obra que comentamos se ocupa de la cuestión de la justicia global con un alcance que muy pocos estudios filosóficos siquiera intentan alcanzar. Pues Guariglia no solamente discute cuestiones teóricas clásicas, tal como son la validez universal de los derechos humanos y la formación de asociaciones de estados que puedan defender un orden mundial basado en principios justos. La obra discute también las orientaciones prácticas de acción que animan a los Estados en sus relaciones hoy en día, con especial atención a la muy difundida teoría realista de las relaciones internacionales, así como a la cuestión del interés nacional, que tanta influencia tiene (no siempre afortunada) sobre las cancillerías. El análisis de las orientaciones políticas de acción de los estados se complementa con una discusión del contexto internacional de esa actuación, es decir, de los límites y posibilidades de las organizaciones estatales en el mundo globalizado. Esta última discusión incluye un análisis filosófico de la organización y de los principios del comercio internacional y de los intercambios financieros internacionales en nuestros días.

Todos los elementos mencionados hasta ahora contribuyen a una obra concisa y directa, como decíamos, pero que no echa en falta ninguno de los aspectos centrales de la amplia problemática abordada por Guariglia. El autor busca tanto definir conceptualmente la cuestión de la justicia para el mundo actual, en términos globales o internacionales, como contribuir a despejar y aclarar los muchos puntos oscuros que esta cuestión plantea desde los puntos de vista teórico y práctico. Vamos a considerar brevemente, en lo que sigue, algunos elementos centrales de la exposición de Guariglia y algunos de sus principales argumentos.

El libro comienza con una revisión de la tradición filosófica del derecho de gentes, entendido como una serie de principios normativos para la humanidad que surgen del derecho natural. Guariglia repasa algunos de los principales aportes a esta corriente desde sus orígenes en la antigüedad clásica, pasando por la edad media y la modernidad temprana. En esta última época, la exposición concede especial importancia a Hugo Grocio, por haber sido el primero en fundamentar los principios del derecho natural en la razón y por haber introducido un crucial cambio de perspectiva en la formulación y fundamentación de los derechos. Desde Aristóteles, los filósofos habían partido de la concepción del todo, es decir, de la polis o del estado, para definir luego los derechos de los ciudadanos. Grocio invierte la relación, para partir de los derechos individuales que cada persona posee. De esta forma, queda establecido el tipo de tratamiento que la cuestión recibirá durante todo el período moderno y hasta nuestros días. No mucho después, con todo, la propuesta de Grocio sería llevada hasta extremos paradójicos por Thomas Hobbes. La fundamentación de derechos individuales es convertida por Hobbes en un extremo individualismo,



en opinión de Guariglia, que lleva a Hobbes a postular un árbitro dotado de poder absoluto como única posibilidad de lograr una paz compartida. Pero esta solución solamente es posible en el ámbito doméstico, donde el monarca absoluto se erige como Leviatán. En el plano internacional, por no ser plausible postular una autoridad similar, Hobbes realiza la primera contribución a una visión que hoy denominamos *realista* de las relaciones internacionales. La visión realista consiste en sostener que las relaciones internacionales solamente pueden describirse en términos de los intereses egoístas de cada Estado soberano, intereses cuyos eventuales conflictos no podrán resolverse sino mediante el recurso o la amenaza de la fuerza, pues no puede existir un criterio de justicia imparcial entre ellos (ni mucho menos una autoridad externa que imponga acatamiento). La concepción realista viene a quedar enfrentada con la tradición del derecho de gentes o cosmopolitismo filosófico, que proclama en cambio la existencia de normas que regulan las relaciones entre los diferentes pueblos.

Guariglia concede especial importancia al aporte de Immanuel Kant a la tradición del derecho de gentes y a la teoría del derecho natural. El trabajo discute las soluciones kantianas para algunas de las dificultades intelectuales que esta escuela de pensamiento había encontrado a lo largo de su desarrollo. Para Guariglia, es importante destacar que la filosofía kantiana supera visiones basadas en visiones omnicomprendivas del mundo y de la naturaleza humana, para reemplazarlas por una concepción fundada en los principios formales universales inherentes a la razón como legisladora. La propuesta filosófica que Guariglia va a presentar en el trabajo tiene, por cierto, como punto de partida la inspiración metodológica del kantismo.

Luego de revisar la tradición filosófica del derecho de gentes y los orígenes intelectuales de su contrapartida, la escuela realista, Guariglia pasa a discutir con cierta amplitud la obra de dos muy influyentes pensadores contemporáneos adscriptos a la escuela realista de las relaciones internacionales: Edward Hallet Carr y Hans Morgenthau. La escuela realista en nuestros días, de manera similar a Hobbes en su época, sostiene una posición escéptica ante la posibilidad de principios normativos en las relaciones internacionales, como los que postulan de diferentes maneras los pensadores alineados en la tradición del derecho de gentes. Guariglia hace notar que, desde la perspectiva realista contemporánea, todo principio normativo, sea de carácter moral o jurídico, es una enunciación ficticia cuyo propósito consiste en disimular y promover un interés por la adquisición y ejercicio de mayor poder. El realismo pretende que este escepticismo normativo lo hace inmune a todo tipo de entusiasmo ideológico y que, por esto, una sobria posición realista contribuye a lograr el afianzamiento de la paz internacional. Frente a los principios normativos enunciados por la escuela del derecho de gentes, el realismo defiende, en cambio, el principio del equilibrio de poder entre las naciones como garante de la convivencia pacífica, un equilibrio donde cada nación conduce sus relaciones con las demás buscando la realización de su propio interés en la mayor medida posible. Ahora bien, una de las críticas centrales a la postura realista formulada por Guariglia consiste en observar que, desde la Paz de Westfalia hasta mediados del siglo xx, el principio del equilibrio del poder efectivamente fue la guía de las relaciones entre los estados de Occidente. Sin embargo, lejos de haberse preservado la paz, toda esa época histórica se caracterizó más bien por guerras frecuentes, inte-

rrumpidas por tensos períodos de preparación para el siguiente conflicto armado. La postura realista, en otras palabras, no sale bien parada de una contrastación con la realidad histórica de las relaciones entre los estados tal como quedaron configuradas bajo su influencia.

Un segundo argumento de Guariglia contra la escuela realista consiste en destacar una contradicción en los principios sostenidos por esta línea de pensamiento. La escuela realista defiende, por una parte, los principios de la soberanía y del interés nacional como criterios principales de actuación de los estados en la escena internacional. Pero, por otra parte, la escuela realista se adhiere de manera convencida al principio del equilibrio de poder entre los estados. Sin embargo, una situación de equilibrio de poder implica que existen limitaciones objetivas al interés nacional y al ejercicio de la soberanía de los estados. Con todo, la tensión entre ambos principios o postulados no es reconocida por esta escuela, que, por el contrario, pretende una plena consistencia entre ellos. Una posición teóricamente más sólida debería, en cambio, reconocer que las limitaciones a la soberanía son objetivamente inevitables y buscar fundamentar dichas limitaciones en principios normativos.

Desde aquí vuelve Guariglia al cosmopolitismo kantiano y a su actualización en la obra de John Rawls. Pese a ciertas diferencias críticas que se exponen en el trabajo, la posición teórica que Guariglia va a desarrollar y que denomina «cosmopolitismo de estados» muestra diversos puntos de afinidad con los lineamientos generales de la obra de Rawls. Kant sostenía la necesidad de acabar con el estado de guerra entre las naciones mediante un pacto que funde una federación de estados. Esta propuesta es actualizada por Rawls, quien propone una suerte de contrato social de segundo nivel, en el cual los repre-

sentantes de pueblos liberales llegan a un acuerdo con otros pueblos liberales y con sociedades que no son liberales, pero que pueden ser caracterizadas, de acuerdo con Rawls, como «sociedades jerárquicas decentes.» El derecho de gentes de Rawls busca así sentar los principios de una política exterior de las democracias liberales que permita acuerdos con regímenes no democráticos, pero pacíficos y organizados de manera respetuosa con los derechos humanos fundamentales.

Guariglia se propone la elaboración de un modelo deliberativo para las relaciones internacionales, al que denomina «cosmopolitismo de Estados». Este modelo no se basa en un mecanismo filosófico constructivo, como es la posición originaria de Rawls, sino que la metodología de Guariglia consiste en sintetizar y elaborar ciertos principios presupuestos por procesos de negociación históricos entre Estados. De entre los procesos de negociación considerados, el trabajo presta especial atención a los procesos de negociación del comercio internacional que parten en 1947 del *General Agreement on Tariffs and Trade* (GATT) y que, a través de siete rondas o encuentros generales de negociación, llegan hasta el nacimiento de la Organización Mundial del Comercio en 1995. El análisis filosófico que Guariglia lleva a cabo de estos procesos incluye una enunciación de reglas procedimentales y substantivas presupuestas en ellos, así como una evaluación de las consecuencias que dichas reglas pueden y deben tener para la práctica de las relaciones internacionales en el futuro. No podemos enumerar aquí todos los resultados de dicho análisis, pero baste señalar, a modo de ilustración de la perspectiva del trabajo, que los procesos de negociación internacional del comercio contienen presupuestos y acuerdos cuyo alcance normativo es mucho mayor al que normalmente se les atribuye. Así por ejemplo, es verdad que durante décadas los actores políticos en



los procesos de negociación internacional sostenían la necesidad de adherir de manera irrestricta al principio del comercio libre. Pero ya con la Declaración de Marruecos de 1994, con que se cierra la Ronda de Uruguay, vemos el intento de introducir una referencia a principios normativos, incluyendo la mención explícita de la justicia en el comercio multilateral. Más aún, la Declaración de Doha de 2001 prevé medidas especiales para compensar las desigualdades en el nivel de desarrollo entre los países. A partir de estas y otras declaraciones y acuerdos suscritos en el marco de procesos de negociación entre Estados, elabora Guariglia criterios generales de carácter normativo, implícitamente admitidos como reglas vigentes en el comercio internacional. Así, por ejemplo, el autor postula un criterio general de trato equitativo entre las partes contratantes o criterio general de justicia, al que se agregan cláusulas adicionales relativas a formas de explotación del trabajo violatorias de los derechos humanos y a un deber de solidaridad o asistencia con los pueblos más desfavorecidos en términos de recursos y riqueza.

Los criterios de justicia en el comercio internacional y las reglas procedimentales de los procesos de negociación comercial entre estados ofrecen un modelo de relaciones deliberativas entre actores de la escena mundial que puede permitir, en opinión de Guariglia, un resulta-

do filosófico que ha eludido hasta ahora a la tradición del cosmopolitismo: un procedimiento que permita fundar la extensión de los derechos humanos a Estados no liberales, pero pacíficos, y que resista la objeción relativa a que se trata aquí de una imposición ajena sobre las costumbres y formas de vida tradicionales de dichas sociedades. La propuesta de Rawls al respecto ha sido generalmente considerada como poco satisfactoria, de modo que Guariglia propone en esta obra una solución verdaderamente necesaria para la tradición intelectual compartida por ambos autores. La inclusión de sociedades no democráticas en el marco de una organización mundial basada en principios de justicia se convierte así en el punto sobre el cual el trabajo de Guariglia concentra sus mayores esfuerzos argumentales y sus resultados más importantes. Independientemente de que el lector adhiera o no a dichos resultados finales, su procedimiento de construcción y su impacto teórico son de indudable relevancia para el debate de que se trata. Todo indica que el trabajo de Guariglia se convertirá en un punto de referencia indispensable para la discusión futura sobre la amplia cuestión de la justicia mundial.

*Agustín E. Ferraro*  
Universidad de Salamanca

## REFLEXIONES SOBRE EL COSMOPOLITISMO

JAVIER PEÑA: *La ciudad sin murallas: política en clave cosmopolita*, Barcelona, El Viejo Topo, 2010, 299 pp.

El libro de Javier Peña denota la madurez intelectual de sus investigaciones sobre filosofía política, dedicadas hace ya mu-

chos años al tema del cosmopolitismo. Por eso, sus argumentos claros y bien fundamentados permiten una lectura no solamente instructiva, sino también muy agradable a pesar de la dificultad inherente al tema. No obstante, el estilo dialéctico en que procura presentar las ideas

simultáneamente con sus críticas exige mucha atención del lector menos entrenado, para no perderse en el laberinto de las discusiones filosóficas.

Existen muchas expresiones del cosmopolitismo: la red mundial de comunicaciones, las ONGs como Cruz Roja, la globalización de la economía, la realidad común de la sociedad de riesgo motivada por los problemas ecológicos, el terrorismo, la desigualdad entre la riqueza del Norte y la pobreza del Sur, los organismos internacionales supraestatales como la ONU, la OMC o el Tribunal Penal Internacional de La Haya. Por eso, el cosmopolitismo tiene muchas acepciones, puesto que por este término se pueden entender tanto la actitud de una persona que se mueve placenteramente por culturas muy variopintas o la tendencia actual a la globalización de la economía, como también la exigencia de considerar a la humanidad más allá de las diferencias entre los hombres, según un cosmopolitismo moral que conlleva a la perspectiva de una justicia global o un cosmopolitismo jurídico que demanda el respeto a los derechos humanos; y, por fin, un cosmopolitismo político que requiere establecer instituciones políticas supraestatales. Sin embargo, esto no significa que el término sea equívoco, puesto que, como seres humanos, compartimos rasgos comunes, entre los cuales se puede señalar incluso la búsqueda de la identidad y de la diversidad, lo que explica por qué el cosmopolitismo constituye una presencia recurrente en nuestra civilización, debido a su compatibilidad con el universalismo moral, la defensa de derechos humanos y la democracia.

Hay dos ideas claves que recorren *La ciudad sin murallas*: el cosmopolitismo se cohonesta mejor con el universalismo, pues concibe a la humanidad como una asociación de individuos más allá de sus diferencias; y entraña, directa o indirectamente, una relación política. En este

sentido, quedan también definidos los adversarios del cosmopolitismo, cuyas posiciones el libro expone y contesta simultáneamente, los realistas, los nacionalistas y los comunitaristas que consideran la identidad del individuo profundamente arraigada en una comunidad local, nacional o estatal, en la que se comparten valores y tradiciones comunes y donde se forma el ciudadano apto para la participación política en la *polis*. Por eso sospechan de todas las formas de universalismo como imposición de la cultura dominante, y del carácter apolítico o incluso anti-político de la cosmópolis. Por consiguiente, resulta lógico que el libro exponga las distintas versiones del cosmopolitismo según un orden de razones que procede en una gradación siempre creciente de sus relaciones con la política.

Inicialmente investiga el cosmopolitismo cultural y el económico, que suponen la negación de la política. El primero, apunta Diógenes Laercio, surge con el cínico Diógenes de Sínope, quien, frente a la pregunta sobre su origen, afirma que es un ciudadano del mundo, en una actitud negativa respecto a la pertenencia a cualquier comunidad política particular; lo cual actualmente se manifiesta en la conducta de aquellos individuos que disfrutan de la posibilidad de conocer y admirar las diferencias entre distintas culturas, y contemplan, desde la distancia y hasta con reproches, su propia cultura. En casos extremos, el individuo puede desinteresarse del destino de su cultura de origen, de sus paisanos y de su ciudadanía hasta llegar a la repulsa respecto a la actividad política, aunque su comportamiento continúa indirectamente siendo político, puesto que su indiferencia deja las cosas como están, contribuyendo al mantenimiento del *statu quo*; y su individualismo, presuntamente ajeno a la política, favorece la defensa de la libertad del mercado frente a las intervenciones estatales, si bien precisamente esta apertura a

la pluralidad y la alteridad puede generar una infraestructura de relaciones interpersonales capaces de sostener una política cosmopolita. Por otro lado, el cosmopolitismo económico se alimenta del fenómeno de la globalización, caracterizada por la circulación mundial de mercancías y capitales, inspirándose en la tesis del liberalismo clásico, de Adam Smith hasta Benjamin Constant, sobre el carácter pacifista del comercio internacional, pues sustituye ventajosamente la guerra como forma de obtención de mercancías. También la globalización aspira a la realización de una sociedad civil cosmopolita sin política, pues cree en la autorregulación del mercado a partir de la libre competencia entre los agentes económicos, por eso considera indispensable reducir el Estado a funciones mínimas. Sin embargo, tampoco los teóricos de la globalización logran realizar el deseo de un cosmopolitismo sin política, pues tanto el reconocimiento de la necesidad del estado como su negación representan actitudes políticas. Además, como recuerdan sus críticos, la globalización puede ser otro modo de imposición de los intereses de los grandes agentes económicos transnacionales, de los estados más poderosos o de los patrones económicos y culturales del Norte rico sobre el Sur pobre.

Aunque en la conciencia popular el cosmopolitismo esté asociado prioritariamente al aprecio a la diversidad cultural y a la globalización, en la filosofía tiene primacía la versión moral según la cual los hombres deben entenderse a partir de los principios del individualismo como personas y del universalismo, pues comparten rasgos comunes en tanto que miembros de la humanidad. El cosmopolitismo moral comporta riesgos, como la reducción de lo político a lo simplemente moral o la moralización de la política, como demuestra la polémica en torno a las intervenciones humanitarias, o incluso servir de instrumento para la despo-

litización de los Estados y facilitar la legitimación de la hegemonía de los grupos económicos o de los Estados más poderosos. Este debate respecto del cosmopolitismo moral tiene su origen en el estoicismo griego del período del helenismo, que se aprovecha de la pluralidad cultural del Imperio de Alejandro, que comprendió en sentido positivo, pues la pertenencia política a una comunidad particular es compatible con la pertenencia moral a la comunidad formada por toda la humanidad. En la actualidad, se manifiesta en la polémica sobre la justicia entre los comunitaristas y los nacionalistas, de un lado, que defienden la primacía de nuestra obligación moral respecto a las personas más cercanas, y los cosmopolitas, del otro, que sostienen la obligación moral de extender la justicia, incluyendo la protección de los derechos humanos y la justicia distributiva, a toda la humanidad. Por eso ha cobrado fuerza la discusión sobre la justicia global, desarrollada especialmente como reacción a la extensión del liberalismo político de Rawls al derecho de los pueblos. Según Rawls, puede haber una agenda política internacional que tome como base la soberanía de los Estados nacionales, en la que, con exclusión únicamente de los Estados proscritos, hasta que reúnan las condiciones adecuadas, tanto los estados democráticos de derecho como otros estados «decentes» (que no aceptan los ideales liberales de las democracias modernas) logren un acuerdo mínimo en torno a los principios del derecho internacional y de los derechos humanos, lo que incluye también la promoción de la ayuda internacional a los menos favorecidos, aunque el precio a pagar para asegurar la estabilidad de este consenso entre los Estados relativamente independientes sea la reducción de los derechos fundamentales al mínimo, excluyendo la distribución de la riqueza.

Evidentemente, el cosmopolitismo moral necesita de medios institucionales para realizar los exigentes ideales de garantía de los derechos humanos y de justicia distributiva a nivel global. Tiene, no obstante, que evitar la moralización de la política, como sucedió con la neoescolástica española (con Vitoria y Suárez como figuras más destacadas), bajo el impacto y la necesidad de justificar la conquista y colonización de América. Según la interpretación del derecho de gentes de Vitoria, hay un derecho de visita y comunicación entre los pueblos que, en caso de no respetarse, autoriza al afectado a hacer una guerra justa contra el infractor. En este sentido, surgen renovadas críticas sobre la moralización de la política en las actuales intervenciones militares por razones humanitarias o incluso las guerras realizadas bajo el pretexto de promover la libertad y la democracia. Dichas críticas remiten a Carl Schmitt, que defiende la existencia de pares conceptuales de valores propios de cada dominio de acción humana, siendo lo específico de lo político es la relación amigo-enemigo, pero el fenómeno político viene amenazado por la invasión del par de conceptos bien-mal específico de la moral, lo que provoca el tránsito desde una concepción de la guerra limitada, en la que se establecen condiciones para la guerra y la paz futura, hacia la de guerra total, en la que un lado demoniza el otro como enemigo de la humanidad, justificando la punición de individuos o Estados; el que habla en nombre de la humanidad, en el fondo sólo querría engañar. Sin embargo, en *La inclusión del otro*, Habermas hizo frente a estas críticas y mostró que un cosmopolitismo bien entendido no significa la moralización de la política, sino la defensa de derechos humanos iguales y universales para todos a través de instituciones jurídico-políticas mundiales mediante las que dejen de ser meros derechos naturales y se conviertan en derechos positivos.

Una posible consecuencia del cosmopolitismo moral es el cosmopolitismo jurídico, que podría entenderse como la institucionalización de las normas morales universales para la protección de los derechos humanos a nivel mundial, más allá, y muchas veces en contra, de la soberanía de los Estados nacionales. Estos surgieron históricamente en la Europa moderna y, aunque tuvieron un papel destacado en el desarrollo de la ciudadanía, democracia y derechos humanos, afirmaron la soberanía frente a otros Estados nacionales, lo que generó una situación de guerra endémica. Por eso, el cosmopolitismo jurídico nació como un pacifismo jurídico, a partir de la política de equilibrio entre las potencias europeas tras la paz de Westfalia imaginada por contractualistas como Grocio, Pufendorf y Vattel, y puesta en entredicho por el proyecto de paz perpetua de Kant. Éste entendió, siguiendo la «analogía doméstica», que así como el estado de naturaleza entre los individuos constituía un estado de guerra y fue superado por el desarrollo de un estado civil dotado de la fuerza coactiva para imponer el derecho, los Estados nacionales también están entre sí en estado de naturaleza y esta situación de guerra tan sólo puede evitarse por medio de una estructura política supranacional. Por eso propone un derecho internacional entre los estados mediante una federación de estados y un derecho cosmopolita de los individuos, no sólo como integrantes del estado sino como miembros de una comunidad jurídica mundial.

Sin embargo, eso suscitó la reacción del realismo político. Empezando por los argumentos fundados en la razón de estado, que evocan la preocupación de los estados por su conservación y constante aumento, pasando por Hegel, que desarrolló un argumento formal de que la identidad exige la distinción entre el «nosotros» y el «ellos», lo que es imposible cuando se re-

fiere a una organización política universal, y otro sustancial, que evoca el origen de los Estados nacionales a partir de la idea de soberanía como entidades políticas independientes que no pueden aceptar ningún poder superior, y llegando a Schmitt, que define lo político como una relación amigo-enemigo, los realistas en general piensan que la pretensión universalista del cosmopolitismo jurídico consiste en una forma de imposición del Estado particular más fuerte sobre los demás. Esta idea ya la apuntó el propio Kant, quien consideró que un estado mundial concebido como una monarquía universal, sería simultáneamente el mayor de los despotismos e incapaz de gobernarse. Sin embargo, aunque sea necesaria una organización política mundial que limite la soberanía de los Estados, pues el derecho depende del empleo del poder para imponerse, ésta no tiene que constituirse en un estado mundial, pues puede pensarse a través de una reconstrucción del concepto de soberanía ubicada más bien en la idea de democracia mediante la participación política de los ciudadanos a nivel local, nacional y mundial.

Otra objeción proviene del comunitarismo, porque entiende que el cosmopolitismo supone una posición moral universalista en la que los individuos son miembros iguales en dignidad y derechos de una asociación que abarca a toda la humanidad, y por ellos son injustificables toda parcialidad y privilegios para grupos humanos específicos. Curiosamente, ocurre en la vida moderna una aparente contradicción, porque la globalización provoca un aumento de la interacción económica, cultural, social y política entre los hombres de todas las partes del mundo, pero también un crecimiento de las reivindicaciones de reconocimiento de la identidad, especialmente de las minorías marginadas por la sociedad dominante. Para los comunitaristas,

el cosmopolitismo comparte los principios fundamentales del liberalismo: el individualismo en oposición al reconocimiento de la identidad, pues comprende el sujeto aislado independiente de las condiciones de su surgimiento; la perspectiva moral en lugar del punto de vista ético, que exige la neutralidad ética del estado en detrimento de una política de reconocimiento de la identidad; y la prioridad de lo justo sobre lo bueno, que propone la separación jurídica, en contra del reconocimiento de los valores definidores de la comunidad.

Estas críticas pueden presentarse, tal como señala Peña en el quinto capítulo, en cuatro argumentos: el *ontológico* expresa que la individualidad no se forma aisladamente, pues la identidad del sujeto se constituye en medio de una comunidad cultural compartida en común y a la cual se pertenece; el *psicológico* recuerda que los sentimientos de los hombres están en relación directa con la proximidad de los semejantes y disminuyen en función de su alejamiento; el *moral* defiende que tenemos que privilegiar los deberes hacia personas más cercanas como los miembros de nuestra familia; el *instrumental* afirma la superioridad del Estado nacional en la garantía de los ideales del cosmopolitismo, como la democracia, la justicia y los derechos humanos. Puede mostrarse, sin embargo, que son las exigentes condiciones de homogeneidad cultural del comunitarismo las que parecen incompatibles con la diversidad cultural y con una política de reconocimiento de las identidades en una sociedad moderna pluralista. Además, el cosmopolitismo correctamente entendido no tiene por qué oponerse a las versiones razonables del comunitarismo y hasta del nacionalismo, pues, aunque parezca ineludible una tensión entre individualidad y comunidad, el cosmopolitismo consiste en una forma de convivencia con la diversidad cultural.



Consiguientemente, tanto las formulaciones del cosmopolitismo moral como del jurídico conducen al cosmopolitismo político, que se justifica por dos razones: bajo el aspecto material, ya vivimos parcialmente en una situación cosmopolita, pues, la globalización ha generado una interacción económica entre empresas a nivel mundial, y se han desarrollado instituciones financieras internacionales como el FMI o la OMC, e instituciones políticas y jurídicas internacionales como la ONU, la OEA, UE, o el Tribunal Penal Internacional. En el ámbito de la sociedad civil se han formado ONGs y se han multiplicado los acuerdos internacionales, especialmente los relativos al clima. En el aspecto formal, el universo de los afectados por las decisiones, sean políticas o económicas, en un mundo globalizado no coincide ya con los que toman las decisiones en tanto que ciudadanos de un estado nacional: por tanto se produce un déficit de democracia. Por eso, a lo largo de los últimos siglos surgieron diversas formas del cosmopolitismo político: el internacionalismo liberal, que defiende la libre circulación de capitales y mercancías; el internacionalismo socialista, para quien la emancipación del proletariado con respecto de la dominación del capital tiene que constituirse en una lucha mundial en contra del imperialismo; las múltiples interpretaciones de la democracia, como la democracia post-nacional de Habermas y la democracia cosmopolita de Held y Archibugi. Pero también surgieron muchas críticas al cosmopolitismo político, como las ya mencionadas objeciones del realismo político sobre una concepción de lo político desprovista de conflicto y, por tanto, del propio concepto de político, lo que implica la sumisión de los ciudadanos al despotismo del estado mundial; del comunitarismo sobre la necesidad de un anclaje ético para la participación política, y del

propio socialismo, que considera que el proyecto cosmopolita es otro modo de imposición de los valores políticos y económicos liberales o, por lo menos, una distracción que impide la verdadera lucha de la clase obrera contra la explotación capitalista, la cual tiene más éxito cuando se la realiza en el plano nacional. Sin embargo, se puede contestar a estos críticos observando que una forma democrática del cosmopolitismo no exige la supresión de los Estados nacionales por un Estado mundial, sino una reinterpretación de la soberanía, no como una propiedad del Estado, sino como un proceso de participación abierto a la deliberación de los ciudadanos en instituciones de múltiples niveles, sean locales, nacionales, regionales y hasta mundiales, en el que el fantasma del despotismo de un estado mundial puede apartarse mediante la introducción, por ejemplo, de un sistema de división de poderes, como ocurre en el ámbito del estado nacional. Y así como la identidad nacional fue una construcción histórica del pasado, se puede pensar en la construcción de un *ethos* mundial que sirva de soporte a la participación política de los ciudadanos en torno a valores universalmente compartidos como los derechos humanos. Igual que se puede cuestionar del internacionalismo marxista justamente el dejarse atrapar por el estatismo en su intento de huir de las consecuencias imperialistas de la globalización del comercio mundial fomentada según los intereses de las potencias dominantes, y mostrar que el cosmopolitismo político no coincide con la mera globalización, ya que su principal aportación consiste precisamente en la ampliación de la ciudadanía y la democracia, además de en los niveles local y nacional, también en el mundial.

*Aylton Barbieri Durão*

Universidade Federal de Santa Catarina



## GLOBALIZACIÓN, DEMOCRACIA Y TERRORISMO

ERIC HOBBSBAWM: *Guerra y paz en el siglo XXI*, trad. de Beatriz Equibar, Ferran Esteve, Tomás Fernández y Juanma-ri Madariaga, Barcelona, Crítica, 2007, 179 pp.

En las conferencias y artículos que recoge este volumen, y que fueron escritos entre 2000 y 2006, el gran historiador británico Eric Hobsbawm se propone «deslindar, analizar y comprender la situación del mundo en el arranque del tercer milenio». El título del original inglés (*Globalization, Democracy and Terrorism*) se ajusta mucho mejor al contenido del libro que el título escogido para la traducción en castellano, pues Hobsbawm no se limita a tratar cuestiones relacionadas con la guerra y la paz, sino que presenta una visión panorámica del orden mundial a comienzos del siglo XXI y examina también en qué condiciones sería posible frenar la alarmante proliferación de la violencia bélica y política que caracteriza a nuestra época. El análisis de Hobsbawm a este respecto es importante políticamente, pues para él la principal causa de la actual inestabilidad del orden internacional no es el fanatismo o el terrorismo fundamentalista, sino una globalización de los mercados que genera enormes desigualdades económicas e innumerables tensiones sociales y políticas, y que incluso socava crecientemente la soberanía democrática de los Estados.

La imagen que este libro ofrece del orden mundial actual es, a decir verdad, bastante sombría. Hobsbawm analiza las transformaciones de la guerra que han tenido lugar a lo largo del siglo XX en términos que parecen confirmar, a comienzos del siglo XXI, las predicciones de un autor de orientación política tan distinta a la de Hobsbawm como es Carl Schmitt.

Para Hobsbawm, en efecto, las guerras entre Estados que caracterizaron todavía a los conflictos bélicos del período comprendido entre 1914 y 1945 dejan paso, en el curso de las cuatro décadas de «guerra fría», al predominio de los conflictos *internos* a los Estados, protagonizados por movimientos anticoloniales, revolucionarios o terroristas. Entre los años sesenta y noventa del siglo XX, el número de estos nuevos conflictos no hizo sino aumentar, y posteriormente se ha mantenido una cifra relativamente estable en todo el mundo. Lo esencial de este desplazamiento de la guerra entre Estados a la violencia de movimientos armados interiores es la desaparición de algunas distinciones fundamentales de la guerra clásica, como la distinción entre guerra y paz o entre combatientes y no combatientes. La propia «guerra fría», o el interminable y enmarañado conflicto de Oriente Medio, son fenómenos híbridos de alternancia entre una tensa situación prebélica y episodios periódicos de guerra. La separación entre combatientes y no combatientes también se difumina en estos nuevos conflictos, no sólo porque la fatídica proliferación del terrorismo convierte a cualquier civil en un potencial combatiente irregular, sino también, y sobre todo, porque la población civil en su conjunto pasa a ser el principal objetivo de la violencia terrorista y la principal perjudicada por las campañas militares orientadas a combatir el terrorismo. «*El peso de la guerra* —escribe Hobsbawm— *ha ido recayendo más y más sobre los hombros de los civiles.*» Y es que se constata una desproporción creciente entre la magnitud de los conflictos bélicos y sus consecuencias sobre una población civil que nutre un contingente de refugiados y desplazados que a menudo se cuenta por millones.

En el libro de Hobsbawm se perfilan dos soluciones alternativas a la inestable situación internacional generada por esta multiplicación de los conflictos. En el fondo estas soluciones son idénticas a las que ya Kant analizara en *La paz perpetua*. En primer lugar, la garantía de la paz internacional podría quedar en manos del poder militar de un imperio mundial. Kant ya rechazó esta solución, convencido de que un imperio mundial sería a la vez ineficaz y despótico. Hobsbawm desarrolla argumentos parecidos contra el más reciente intento de pacificar el orden internacional mediante una política imperial mundial, intento emprendido después del 11 de Septiembre por la administración Bush. Poniendo entre paréntesis por un momento el más que presumible cinismo de los miembros de aquella administración, Hobsbawm reconoce que la idea de una hegemonía mundial norteamericana podía tener alguna justificación normativa, si se consideraba como el único medio para mantener la paz en zonas de conflicto. A la vista del fracaso de otros actores internacionales, como la Unión Europea en los conflictos balcánicos de los años noventa, el «imperialismo de los derechos humanos» pudo parecer una solución aceptable incluso a intelectuales respetables como M. Ignatieff o B. Kouchner. Pero este imperialismo liberal estadounidense estaba condenado al fracaso, como muestra Hobsbawm en estos ensayos escritos cuando el proyecto todavía estaba en marcha. Mientras que a lo largo del siglo XX Estados Unidos basó su enorme influencia internacional en el apoyo de países amigos, a comienzos del siglo XXI el unilateralismo y la arrogancia de su política exterior socavaron su autoridad entre la comunidad internacional. Privado de su antigua legitimidad internacional, el imperio mundial estadounidense hubiera debido basarse exclusivamente en la fuerza mili-

tar, en la capacidad de «*invadir cualquier país con tal que no sea demasiado grande y que se le pueda vencer en poco tiempo.*» Pero un dominio mundial basado en la fuerza es irrealizable incluso para un ejército tan poderoso como el de Estados Unidos. De hecho, el resultado del reciente imperialismo norteamericano ha sido un aumento del desorden y la inseguridad, como muestran dramáticamente los ejemplos de Irak y Afganistán. Kant ya lo sabía: además de despótico, un imperio mundial sería forzosamente ingobernable.

La alternativa a este acaso megalómano, acaso cínico «imperialismo de los derechos humanos» es el orden internacional de organismos como la ONU, cuya legitimidad descansa en el consentimiento de los Estados. Este modelo, que enlaza con la federación de naciones propuesta por Kant como alternativa al imperio mundial, tiene al menos la ventaja de la multilateralidad. Pero Hobsbawm señala también las debilidades de esta solución. Algunas son bien conocidas: la ONU carece hasta la fecha de funciones y procedimientos claramente definidos en la solución de conflictos, y el predominio de su Consejo de Seguridad hace depender su actuación de las coyunturas políticas de los Estados más poderosos. Hobsbawm subraya además otro aspecto importante y al que normalmente se presta menos atención: los organismos internacionales pierden su capacidad de estabilizar el orden mundial a medida que los Estados que los componen pierden su soberanía *en el interior de sus fronteras*. Y según Hobsbawm, esta pérdida de soberanía es un proceso del que existen hoy indicios inequívocos, cuyo análisis es uno de los aspectos más originales e interesantes de estos ensayos de Hobsbawm. En primer lugar, los Estados han perdido a lo largo de la segunda mitad del siglo XX buena parte de eso que Max We-

ber llamó el «monopolio de la violencia». Esto se debe a la producción y difusión masiva de armas a bajo precio, una de las herencias de la guerra fría en el siglo XXI. Las cifras que maneja Hobsbawm son inquietantes: el número de empresas dedicadas a la producción de armas aumenta constantemente en todo el mundo desde la década de 1960, y hoy circulan por el mundo 125 millones de fusiles Kaláshnikov. Por supuesto, esto tiene consecuencias políticas, porque por primera vez las armas son fácilmente accesibles a grupos privados de delincuentes o de terroristas. En países desarrollados como Gran Bretaña o España, esto ha hecho posible un terrorismo endémico, que se ha mantenido activo durante décadas, pero las consecuencias políticas más graves de esta producción masiva de armas se localizan en todas aquellas regiones en las que los Estados pierden el control de sus territorios. Somalia o Colombia son quizás los casos más conocidos, pero no los únicos: la CIA identificó en 2004 cincuenta regiones «sobre las que los gobiernos centrales ejercen un control muy escaso o nulo.»

Con todo, la merma de la soberanía de los Estados no se debe tanto a la pérdida del monopolio de la violencia cuanto a la imparable globalización económica. De acuerdo con Hobsbawm, si desde las revoluciones burguesas del siglo XVIII el Estado aumentó su importancia, hoy asistimos al proceso inverso. Las empresas privadas transnacionales tienen una influencia extraordinaria sobre la vida de los individuos, pero sus decisiones se sustraen sistemáticamente al control político estatal. Y esta impotencia del Estado frente al mercado crece a medida que la administración «externaliza» hacia el sector privado muchas de sus antiguas funciones. También esta variante económica de la pérdida de la soberanía estatal tiene una importante consecuencia políti-

ca: la pérdida de legitimación del Estado entre los ciudadanos, la erosión de la democracia, que para Hobsbawm es «una de las vacas más sagradas de la vulgata discursiva política de Occidente», aunque «produce en realidad menos leche de lo que suele suponerse». La creciente abstención electoral es el signo más claro del descrédito del Estado democrático a nivel nacional debido al abandono de sus propias responsabilidades. Y a esto hay que añadir también la inexistencia de la democracia a escala internacional: Hobsbawm parece tener en mente un modelo rousseauniano, basado en una comunidad nacional relativamente homogénea, y por tanto considera que la democracia es inaplicable como mecanismo de decisión en cuestiones globales. Por eso la falta de legitimación democrática de entidades como la ONU o la Unión Europea no sólo es endémica, sino probablemente inevitable: «Describase como se describa, la política de las Naciones Unidas no admite ser encajada en el marco de la democracia liberal, excepto en sentido figurado. Aún está por ver si es posible adecuar a dicho marco la del conjunto de la unión europea.»

De la lectura de este libro se extraen algunas conclusiones interesantes en relación con las tareas políticas más urgentes de nuestra época. Escritos durante los lamentables años del gobierno de George W. Bush, los textos de Hobsbawm contienen una crítica del proyecto de un orden internacional imperialista, basado en la absurda e interesada ideología de la guerra global contra el terror. Contra la estrategia de atemorizar a la población con el fantasma del terrorismo internacional, Hobsbawm subraya que, pese al número de víctimas, el terrorismo es sólo una cuestión de orden público. En cambio, una globalización económica completamente incontrolada es un problema político, incluso el verdadero problema

político de nuestro tiempo. Mientras las obsoletas instituciones políticas del Estado nacional no se adapten a un entorno supranacional y se hagan capaces de hacer frente a una economía globalizada que opera de un modo sumamente eficaz y a espaldas de toda consideración de interés general, aumentarán las desigualdades económicas, decrecerá la soberanía y la legitimidad de los Estados y se intensificarán las tensiones sociales, la violencia política y el propio terrorismo. Tras el cambio de gobierno en Estados Unidos, hoy podemos decir que algunas de las te-

sis de Hobsbawm se han impuesto, y afortunadamente la ideología de la guerra contra el terror ha quedado fuera de juego, e incluso ha sido oficialmente desautorizada. En cambio, aún no ha desaparecido la verdadera amenaza del orden internacional que identifica Hobsbawm en este libro. A la guerra militar contra el terror debería suceder la lucha política contra los mercados incontrolados. Esta tarea todavía está pendiente.

*José Luis López de Lizaga*  
Universidad de Zaragoza

## EL NACIMIENTO DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA

JACOBO MUÑOZ: *Filosofía de la Historia. Origen y desarrollo de la conciencia histórica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, 302 pp.

El género de la filosofía de la historia, en sus diversas variantes, parece gozar en España y en los últimos tiempos, de un momento brillante. José Carlos Bermejo, Manuel Cruz, Concha Roldán o Antonio Campillo —por no mencionar los desarrollos españoles de la historia conceptual, con José Luis Villacañas y Faustino Oncina en primera fila—, son algunos de los nombres que rubrican esta espléndida trayectoria. A estas voces se une ahora la de Jacobo Muñoz, con un ensayo que representa una auténtica novedad y no sólo en el mercado nacional.

En efecto, *Filosofía de la Historia* asume el difícil desafío de reconstruir el nacimiento de la conciencia histórica en Occidente, presentando en una única trama la diversidad de hilos que componen el proceso. Se trata, por una parte de exponer, distinguiendo sus principales y vastas

fases cronológicas, la constitución del género de la filosofía de la historia, tanto en su faceta sustantiva (filosofía especulativa de la historia) como metateórica (epistemología de la historia). Por otro lado, este decurso se pone en relación con el del propio saber histórico, desde la indagación (ιστορία) griega, con Herodoto y Tucídides como representantes más notorios, hasta la conformación de la ciencia histórica en los siglos XIX y XX.

Emprender esta ambiciosa propuesta exige la posesión de cualidades raras, que difícilmente suelen coincidir en la misma persona. Además de estar muy versado en Historia de la Filosofía, hay que mostrarse competente en historiografía, sin perder de vista —y tal vez esto sea lo principal— el dominio de una amplia cultura histórica propiamente dicha, necesaria para contextualizar apropiadamente el encuentro entre los discursos filosóficos y el quehacer de los historiadores.

Lo primero, esto es, el conocimiento de los principales hitos del género filoso-

fía de la historia, queda demostrado en algunos de los mejores pasajes del libro: el estatuto del saber histórico a la luz de Platón y de Aristóteles; el apartado sobre los avatares de la teología de la historia entre San Agustín y Joaquín de Fiore; los capítulos dedicados a Herder, Kant, Hegel, Marx o el apartado consagrado a Gramsci.

Respecto a lo segundo, es decir, las reflexiones dedicadas a la historia de la historiografía, el lector se sorprende gratamente al encontrar análisis concienzudos y muy elaborados sobre asuntos que no resultan tan familiares al filósofo profesional: la historiografía medieval y las contribuciones de los humanistas del Renacimiento (incluyendo referencias hispánicas, como la Crónica de Ocampo o la obra de Cabrera de Córdoba), el nacimiento de la crítica de fuentes (desde Lorenzo Valla hasta la polémica de bolandistas y benedictinos, pasando por los guñíos hispánicos al padre Flórez, Mayans y los núcleos catalanes), la historiografía ilustrada (de Mably y Raynal a la escuela histórica escocesa, incluyendo una breve mención de Schlözer, Gatterer y la escuela de Göttinga), la escuela histórica alemana (Ranke) o los grupos de *Annales* y de la historia social británica. Llama la atención la capacidad mostrada a la hora de unificar con precisión y en tan pocas páginas, un cuadro tan prolijo, en una presentación que supera a las conocidas síntesis de Lefebvre, Carbonell, Breisach, Fueter o Bourdé y Martin.

Podría entrarse en la minucia de señalar esta o aquella laguna —en particular la corta presencia de los juristas-historiadores franceses del siglo XVI, la ausencia de Spinoza y Richard Simon al hablar de la crítica textual o el relato sobre la lucha de «razas» desplegado por autores como John Lilburne en el contexto de la Revolución Inglesa o por Boulainvilliers en el de la nobleza irredenta de la época

del Rey Sol— pero hay que reconocer la extrema dificultad que implica trazar un cuadro tan completo y a la vez tan consistente.

Estas virtudes tienen que ver con el hecho de que las distintas piezas del mosaico están encajadas a partir de un plan. No se busque en este libro el tono de un manual. Aunque pueda funcionar como una excelente obra de consulta, lo que se ofrece es un ensayo con una tesis en toda regla. Aquí se hace valer la mencionada cultura histórica del autor, necesaria para mostrar un proceso que comienza con la peculiar conciencia histórica de los griegos. A diferencia de Löwith o de Fetscher, Jacobo Muñoz no llega a negarla; no hay filosofía de la historia en el mundo griego, y la idea de un proceso temporal teleológicamente orientado es extraña a esa cultura, pero esto no implica la inexistencia de un cierto sentido de la temporalidad histórica, al menos en el ámbito político.

El momento siguiente viene dado por la génesis de la filosofía de la historia en el marco de la teología cristiana. Los principales elementos de la conciencia histórica que nos resulta próxima, aparecen en este escenario: unidad del proceso temporal asentada en la unidad del género humano y sentido progresivo del curso cronológico. Estos conceptos se revelan no obstante, enmarcados en un formato escatológico y providencialista, expresado canónicamente en la teología agustiniana de la historia. Tales coordenadas son también las que rigen la historiografía medieval.

El transcurso de la edad moderna, entre los siglos XVI y la Revolución Francesa, viene caracterizado principalmente por la secularización de la conciencia histórica engendrada en el Cristianismo. La tesis de la secularización, perfilada por Löwith y cuestionada por Blumenberg en *La Legitimación de la Edad Moderna*, es asumida

por Muñoz y articulada en dos trayectorias diferentes. La primera, ligada a la formación de la historia como ciencia social, tiene sus hitos principales en la génesis de la crítica textual (de Valla a Bayle), la captación de los conflictos políticos en su pura immanencia (Maquiavelo y Guicciardini) y la génesis del concepto de totalidad social (de Montesquieu a la escuela escocesa). La segunda trayectoria coincide con la formación de una filosofía de la historia puramente secular, delimitada por las nociones de «Humanidad», «Historia Universal» y «progreso», en un tramo que va desde Voltaire hasta Hegel, pasando por Kant y Herder. En medio de este paisaje, la contribución de Vico queda situada a medio camino entre el providencialismo y la modernidad, mostrándolo hasta cierto punto como una figura sobrevalorada y contaminada por lo que Georges Canguilhem denominó el «virus del precursor».

La recta final del libro coincide con el proceso de constitución de la historia como disciplina científica. Aunque Jacobo Muñoz no entra en el famoso debate acerca de si Marx supuso una «ruptura epistemológica» en el saber histórico —y no en Economía, como sostuvo Foucault frente a Althusser—, su ordenación sugiere que la estela de la historia científica fue abierta por Marx (no por los historiadores académicos de la escuela histórica alemana) y proseguida tanto desde coordenadas marxistas (de Gramsci a la historia social británica) como no marxistas (escuela de los *Annales*) en el siglo xx.

El libro se cierra con una sumaria pero atinada reflexión sobre las discusio-

nes más recientes acerca del estatuto epistémico de la historia. Se examina la relación entre la ciencia histórica y la antropología, disciplina que parece coger el relevo de la Economía o la Sociología como materia piloto de los historiadores. Por último, frente a las veleidades del textualismo postmoderno, se defiende la condición de la historia como relato verídico, esto es, la exigencia de prueba como elemento diferencial del discurso histórico. En esta posición, que le lleva a coincidir con autores como Carlo Ginzburg o Roger Chartier, Muñoz se distancia de los que minimizan las diferencias entre texto histórico y texto literario.

Como se advierte por el resumen que se acaba de hacer, el ensayo comentado tiene poco que ver con un centón desmadejado y poblado de nombres y referencias. En él se adoptan fuertes compromisos interpretativos, combinando la amabilidad de una elegante escritura y una erudición bien temperada. En este orden hay que destacar los consejos de lectura diseminados en las notas y colmados de una prolongada familiaridad con las fuentes y con las monografías clásicas, desde los ensayos de Emilio Lledó hasta los trabajos de Rodolfo Mondolfo, pasando por las referencias de Löwith, Koselleck, Meinecke y tantos otros. Se está, en suma, ante una obra que brilla con luz propia dentro del panorama estelar que compone la reciente filosofía de la historia fabricada en España.

*Francisco Vázquez García*  
Universidad de Cádiz



## APORTACIONES RELEVANTES AL DESPLIEGUE CATEGORIAL EN LA HISTORIA CONCEPTUAL

FAUSTINO ONCINA I COVES (ed.): *Palabras, conceptos, ideas. Estudios sobre historia conceptual*, Barcelona, Herder, 2010, 411 pp.

La modernidad es el acontecimiento fundamental de los últimos tiempos, aquella realidad que nos atañe en calidad de intérpretes y en la que insitos en su decurso no podemos evitar ser interpelados por ella. Como señala Carsten Dutt: «Nuestro encuentro, un encuentro de historiadores, filósofos, politólogos y estudiosos de la literatura, podría ser también un claro signo de la vitalidad y la productividad intactas de los intereses en la investigación histórico-conceptual interdisciplinar» (pp. 23-24).

La historia conceptual, que es una visión establecida por encima de la mera crítica y de la diagnosis de la Filosofía de la Historia, insiste obstinadamente en que la modernidad se ha producido de forma paradójica en cuanto a su instauración y desarrollo. Aunque dicha obstinación no consista más que en el interés que ha suscitado otra corriente alternativa, que se define como postmodernidad y a la que debe incluso su origen semántico. Pues bien, en el debate tenso entre ambas posiciones epistemológicas, la historia conceptual se establece como acicate y revulsivo interpretativo de la que no escapan «ni tirros ni troyanos». El volumen que ahora reseño, compuesto por quince excelentes contribuciones, puede ser una buena baliza a la hora de orientarse en las escarpadas rocas de la postmodernidad y sus acantilados a-conceptuales.

El referente es siempre una modernidad laberíntica en cuyo recorrido no hay que perder el hilo conductor, porque en-

tonces quedaríamos atrapados en su interior, ajenos incluso a la realidad que sucede fuera. Este hilo conductor, nuestra propia existencia, es un cabo inaprensible que se escurre con cada tiento efectivo. Realidad de extremo inasible, la modernidad es punto de referencia y guía en nuestro tránsito capaz incluso de orientarnos frente a la posible pérdida generada por los fenómenos que suceden en su interior. Por ello es calificada por F. Oncina de *velociferina*. En sintonía con esta afirmación se encuentra el análisis de J. M. Romero:

La aceleración sin cambio real dificulta que en lo acaecido pueda encontrarse un hilo conductor significativo, una trama que nos permita comprobar que algo coherente y consistente, algo planeado por nosotros, se va realizando. El resultado es una acumulación creciente de vivencias que no implican desarrollo o cambio sustancial y por ello difícilmente integrables en una historia colectiva o en una biografía con pretensión de coherencia (es decir, con pretensión de ser proceso de crecimiento, desarrollo o maduración). Se trata de vivencias que son, por tanto, fácilmente desechables y olvidables (p. 124).

Velocidad es el concepto antónimo de existencia, cuyo decurso viene definido por la conciencia de la realidad que nos rodea. Una realidad de la que eran precisamente autoconscientes los filósofos que diseñaron el Estado y la política en la *Sattelzeit*. La primera aportación sería evidentemente la de Fichte y, a continuación, la de Hegel, como señala L. Fonnesu:

El rasgo existencial (...) se revela ampliamente en el motor del proceso, que desde el punto de vista de la conciencia es la constante insatisfacción, la insuficiencia de la visión alcanzada, el *dolor*; que precisamente por el ca-

rácter teleológico del proceso de la conciencia posee una función positiva, literalmente «salvífica» (p. 379).

Kosselleck es la referencia directa y primaria de un proceso de pensamiento categorial transido de metáforas integradoras, como la ejemplificante *Sattelzeit*, aplicada a la época de cambio entre la revolución francesa y la constitución del estado burgués decimonónico. El concepto bisagra (*Schwelldenzeit*), determina una realidad que abarca mucho más que una posición política, puesto que retrata la dialéctica de la experiencia y el tránsito que nos lleva de lo antiguo (*Alte*) a lo nuevo (*Neuzeit*): a la plena modernidad. Lo importante entonces para la historia conceptual no es el ejemplo mencionado, sino la categoría que ilustra. Dicha categoría se enmarca en un contexto determinado que cambia con el paso del tiempo y se transforma al enriquecerlo respecto de su contenido. La génesis del concepto lo convierte en momento articular y, por tanto, en reversible. Hablamos entonces con propiedad de conceptos bisagra, en calidad momentos de la historia a los que se otorga una importancia ontológica y existencial que los convierten en esenciales, como aclara O. Beaud:

En origen, el término «Constitución», que proviene del latín *constitutio*, remite tanto a la medicina —donde describe la idea de estado, orden u organización de un todo— como al derecho, en el que designa a la vez un conjunto de textos pontificales o monásticos y un acta de procedimiento o de establecimiento de un acta auténtica. De igual modo, se refiere tanto al cuerpo de un individuo —«la Constitución humana»— como a un cuerpo social o abstracto (p. 227).

Otro de los propósitos esenciales de la historia conceptual consiste en que no haya un oficiante principal al que le siga una cohorte de acólitos, que repitan el mensaje sin alteraciones ni réplicas. Por lo que A. Escudier dice:

Me parece que el desafío que actualmente se nos presenta consiste en pensar con Kosselleck, pero yendo más allá de él, intentando proseguir lo que él inventó sin tomarse siempre tiempo para inscribirlo en un marco de sistematización general (p. 166).

Este argumento encuentra también un eco, incluso a modo de contrarréplica, de la mano de Th. Gil:

No obstante, pienso que tanto la historia conceptual como la semántica histórica se ven dominadas a menudo por un atomismo metodológico que impide sacar todo el provecho posible de ambos enfoques. Contra tal atomismo se trataría de examinar diversas constelaciones conceptuales dentro de las cuales los distintos conceptos se ven relacionados y encuentran su significación, pues solamente dentro de constelaciones o redes conceptuales adquieren significación los conceptos individuales, determinándose mutuamente y permitiendo diversas transiciones semánticas (p. 385).

En última instancia O. Beaud insiste en que la problemática es de tal calibre que atañe a los lenguajes particulares, a la palabra en la que se expresa la propia historia conceptual:

Esta observación brinda, asimismo, la ocasión de recordar la dificultad específica de la *Begriffsgeschichte*, consistente en que se encuentra fuertemente determinada por la lengua de cada país. Por ejemplo, la pareja de contrarios formada por *Verfassung* y *Konstitution* resulta absolutamente imposible de trasladar a la lengua francesa (p. 223).

La corriente de pensamiento en que se inserta la historia conceptual frente a, por ejemplo la hermenéutica, empeñada en interpretar el todo con la herramienta de la totalidad haciendo un *Kreisbewegung* (en vez de un *Kreisverlauf*), trata sobre el origen y el desarrollo de los principales conceptos de la modernidad, que J. M. Romero acomete a modo de problemas desde su complejidad interna:

En consecuencia, no pretendo afirmar que el diagnóstico de Koselleck sobre la modernidad sea rechazable sin más. Lo que propongo es la necesidad de complejizarlo para tener en cuenta transformaciones que puede que trasciendan la problemática de la aceleración y que han podido tener lugar en el interior de ese largo período denominado modernidad (p. 117).

A dichos problemas se les aplica una categorización renovada que los afronta como realidades relevantes, susceptibles de ser comprendidas en, por ejemplo, su diacronía y temporalización (*Verzeitlichung*) efectiva. Señalo tres ejemplos ilustrativos que añaden a dicho término, profundidad y calado interpretativo:

Por último, abogaré por una superación de la categoría de «temporalización» utilizada por una historia comparada de las semánticas políticas europeas (p. 165).

Además, habría que pensar en completar la categoría de Koselleck de temporalización de los conceptos, o sea, su carga con los momentos de espera de una filosofía de la historia orientada al futuro, a través de la categoría de *destemporalización*, (*Entzeitlichung*) entendida como disolución o por lo menos debilitamiento de determinaciones filosófico-históricas de los conceptos que habían sido anteriormente dominantes (pp. 37-38).

«Temporalización» significa que estos conceptos tienen una arquitectura interior esencialmente dinámica y prospectiva. Son conceptos dinámicos («*Bewegungsbegriffe*») abiertos hacia el futuro, de tal forma que el pasado y las experiencias acumuladas de los distintos sujetos pierden relativamente su importancia en comparación con las expectativas y las esperanzas dirigidas hacia un futuro próximo (p. 386).

En este sentido, las coordenadas espacio temporales son el inicio de otras que alcanzan el sentido icónico-estético (pp. 65 y ss.), de gran importancia a la hora de afrontar los sucesos derivados, por ejemplo, de una guerra mundial y los efectos producidos por la memoria de los monumentos fúnebres.

En última instancia hemos de transitar, en palabras de Roberto R. Aramayo, de la teoría a la praxis: «Cassirer suscribe a pie juntillas el adagio leibniziano *Theoria cum praxis*» (pp.154 y ss.) y, si es posible, encontrando en el camino el sentido preciso de su aplicación. De un modo semejante lo señala A. Escudier que entiende, sin embargo, la relación teoría-praxis como una *praxeología*:

Dicho esto, las estructuras constitutivas de la experiencia (...) pueden llevarse a la reflexividad humana y, en un segundo momento, volver a la *praxis* por mediación de la *theoria* (p. 187).

Finalmente resta la tarea de incluir todos los trabajos aquí reunidos sin obviar a nadie. Tarea que se revela como ingrata, puesto que merecen en su totalidad un primer plano expositivo. En estas breves páginas sólo se me permite un análisis parcial limitado al ámbito de una presentación del contenido de este presente volumen. Por cierto, la coordinación por parte de Faustino Oncina me consta que se ha realizado de un modo ejemplar, casi podríamos decir fichteanamente: *zum seligen Leben*.

Las contribuciones restantes no dejan de tener la misma relevancia que las reseñadas, puesto que se agrupan por parejas de intereses temáticos. En primer término nos encontramos con R. Pozzo quien evoca y muestra la vigencia del *Studium generale*, el cual facilita hoy por medio de programas, la movilidad y la inserción de los estudiantes en el marco de una Europa internacional. Por otra parte, M. Sgarbi aduce la importancia del problema por encima del concepto, hecho que queda reflejado en el carácter originario (*Ursprünglichkeit*) de la experiencia humana.

En segundo término, se pueden asociar en cuanto a la metodología de análisis, los trabajos de E. Bocado, F. Casadeús y E. Cantarino. Cada uno de ellos di-

secciona con un bisturí conceptual tres de los aspectos fundamentales de la modernidad, no siempre bien reconocidos. Bocardo toma como excusa el *Eikonoclastes* de John Milton para señalar la fuerza ilocucionaria del discurso político: «como medio conceptual poderoso para formar y dirigir las acciones y las actitudes proposicionales de la audiencia a la que se dirige el libro con el propósito de que acepten como un juicio legítimo y justo el proceso y la posterior ejecución del rey» (p. 97). En claro contraste de contenido, aunque con idéntico propósito metodológico, Casadesús aborda la terminología griega de los presocráticos para analizar el concepto de indeterminación (*apeiron*) de Anaximandro y su relación con los límites de la epistemología y, por tanto, de la propia realidad. En tercer lugar, Cantarino se sumerge en Gracián para rescatar el concepto de *discreción*, término que relaciona esencialmente con el de genio e ingenio. Este magnífico análisis pone de manifiesto la sabiduría de la prudencia que, como dice Aristóteles, se encuentra en el camino de la felicidad. Sabio es quien se sabe y es consciente de hasta dónde puede abarcar con su pensamiento. Así podemos recordar el adagio latino de Séneca reelaborado por Poe: *nihil sapientiae odiosius acumine nimio* (no hay nada más odioso para la sabiduría que el mínimo detalle).

En tercer y último término, los trabajos de E. Nájera y K. Trilles se vinculan a través del análisis del cuerpo y su rela-

ción con la modernidad. Nájera, nos regala un pequeño texto, cuya reflexión abunda en la importancia del carácter inconceptual del cuerpo:

El cuerpo está condenado a ser comprendido no sólo como algo distinto ontológicamente, sino también como principio de incordio epistemológico, de un modo exacerbado a edades tempranas, pero desde entonces siempre ya de modo recurrente (p. 342).

En un sentido complementario, K. Trilles engarza el concepto de percepción con el de ser-en el mundo. Una vivencia corporalizada significa para Trilles:

Estar carnalmente en el mundo no es componerlo y convertirlo en el geometral de lo visto, sino *verlo* como se nos ofrece y como puede donársenos. Siendo cuerpos vivientes en contacto con el *Umwelt*, nos es inherente un aquí y un ahora que obligan a que el mundo se nos dé perspectivamente, es decir, mediante perfiles (p. 400).

El carácter de metodología renovada, la vigencia, la representatividad de la historia conceptual y su praxis, así como la calidad de los trabajos aquí reunidos, avalan un volumen lejano a lo ecléctico y comprometido, a la vez que consciente, de que la época en que vivimos requiere de *palabras, conceptos e ideas*. Ellos son los orientadores básicos en nuestra cercana realidad.

*José Manuel Sánchez Fernández*  
Universidad de Castilla-La Mancha

## ¿QUIÉNES SOMOS? EL RELATO MORAL DE LA CIUDADANÍA

JULIO SEOANE PINILLA: *El regazo y la trama. Sentimientos modernos y virtudes cívicas*, Barcelona, Horsori, 2009, 145 pp.

Al iniciar la lectura de *El regazo y la trama* lo primero que advertirá el lector es que le están narrando un cuento. El autor hace uso de la metáfora del cuento y su moraleja al punto que se convierte en el registro en que aparece escrita esta reflexión filosófica sobre cómo hemos abandonado el relato de la ciudad democrática moderna.

Sí, *El regazo y la trama* nos refiere un cuento, el cuento del sentimiento moral y las virtudes ciudadanas. El autor vuelve su mirada al discurso de la ilustración escocesa, busca en el desplazamiento de la pasión al sentimiento la clave del lenguaje moral que, para él, ha articulado nuestro sentimiento de ciudadanía. Su preocupación por hallar un espacio en la ciudad moderna desde el cual dirigirnos a nosotros mismos para construir la ciudad que queremos, recorre el relato de la moral sentimental que la novela sentimental moderna ayudó a articular y al que la *Nueva Eloísa* de Rousseau dio su acabamiento. En ese entramado, Seoane busca lo que él denomina pre-juicio —al que cabe hallarle en el cuento cerca de cuatro definiciones— y que principalmente denomina como lo anterior al juicio. Su finalidad no es otra que advertirnos que la moral sentimental es el prejuicio desde el que cabe continuar la trama del relato moral en que sentimiento y virtud se entrelazan para articular el bien de la ciudad.

J. Seoane presenta un relato moral, un cuento, como gusta llamarlo, con moraleja. La moraleja sin embargo no es un momento de cierre más bien recupera lo

andado y propone formas de seguir el cuento, de ahí que el autor incluso realice cuatro comentarios a la moraleja que consiste en tomarse en serio y profundizar el debate de la educación para la ciudadanía. Su objetivo no es otro que aportar los elementos desde los cuales la ciudad moderna, la ciudad europea, se definió a sí misma como sede de las virtudes; se contó el cuento —para seguir con la figura que propone el autor, de que esas virtudes eran lo que definía el bien público, el buen obrar entre ciudadanos. Pero para conocer ese bien haría falta sentirlo mediante un relato, debía ser contado y abrir los espacios para un vocabulario en el que se articulan los sentimientos morales, unos sentimientos que pueden dar razón de sí (54) y que no son ni el complemento de la razón ni su antítesis, sencillamente, como nos relata, son las opciones desde las que se narra nuestra identidad moral.

La cuestión estriba más que en explicitar el relato de las fuentes del moralismo sentimental, en contar el cuento de su abandono, de su olvido y dar cuenta así de un presente que se cuestiona por el sentido de una práctica cívica virtuosa. Pero virtuosa no en un exclusivo sentido republicano. El autor pronto nos advierte que republicanismo y liberalismo se han ido entretejiendo en la historia moderna para configurar el sentido de lo que entendemos por una ciudad democrática. No es que la relación entre ambas tradiciones no esté libre de conflictos, pero nuestro presente responde a su forma de entretejerse en el discurso sobre la ciudad que queremos. Por ello, la práctica cívica será virtuosa en cuanto haga posible la vida en una ciudad plural cuyo bien se establece vía democrática.

En el cuento aparecen dos cuestiones clave. Argüir la relevancia del discurso moral de la modernidad como base de la construcción de una ciudad democrática y, por otro, la importancia de una educación ciudadana entendida como la opción por legar un ámbito desde dónde considerar lo que pensamos es nuestra ciudad, nuestro lugar de convivencia, habitabilidad, nuestro medio social, cultural, político y económico. Así, ante el reto de la inmigración Seoane no se desdice en que es la moral de esta ciudad moderna la que debe imperar. No porque sea la única sino porque, en clave rortiana, es la nuestra, la que tenemos y la que enseña que sin ella no hay ciudad que pueda quererse, que sea amable y por ello defendible. Así, entre Hutcheson, Hume, La Rouchefoucauld y Rousseau, el cuento de Seoane también se hace eco de la propuesta de Richard Rorty de dejar a un lado los fundamentos de la moral y dedicarnos más bien a contarnos historias morales que puedan movilizar a un sentimiento de solidaridad. La ciudad es estar con otros y su relato busca crear una relación, forjar una identidad, una lealtad que conduzca a la solidaridad, por eso advierte que no se trata de un «buen rollo» (112) sentimental, sino de la creación de lazos de fraternidad, de marcos desde los cuales apostar por ésta y por la solidaridad con la situación de nos-otros. Con todo y ello, Seoane ya nos advierte que no asume las consecuencias políticas de Rorty y si al menos no lo hace por lo que toca al individualismo, sí cabe reconocer en el cuento un etnocentrismo matizado. Con la defensa de nuestra ciudad y de nuestro sentimiento viene una apelación al prejuicio, a lo que no se cuestiona, a aquello que se pasa cuando se educa y nuestro autor no oculta que ese prejuicio es parte de la educación en tanto se trata de «pasar trozos de vida». El problema que surge aquí es ¿de dónde salen las herramientas para

andar por sobre el prejuicio, para que se convierta en otro juicio, ahora más completo y menos gratuito? Los defensores de la modernidad han argüido que ésta nos da las claves para superar esos prejuicios, para hacer una crítica de nosotros mismos, hasta para ironizar para decirlo con Rorty. Pero aún así, creo que vale distinguir entre reconocer que podemos pasar prejuicios a nuestros hijos y asumir que el relato moral son los prejuicios que nos vamos contando como seña de identidad en la ciudad.

Nuestro autor insiste en que no se trata de aportar argumentos, sino sentimientos morales ya que con éstos si bien se duele uno del no cumplimiento de la virtud también se regocija con la virtud. Porque estos sentimientos vendrían a ser «los trozos de vida» (100) que podemos pasar en la escuela, hacerlos vivir, revivir y con los cuales recrear una situación que como acción susceptible de virtud pueda ofrecer herramientas para que el prejuicio algún día se convierta en juicio, pueda dar cuenta de ese sentimiento. Esta sería su propuesta, de ahí que la educación por la ciudadanía sea la opción elegida por nuestro autor para proponer elementos a un debate que, de acuerdo con él, parece desorientado pues más que recetas, axiomas y argumentaciones requiere hallar su «sentir» en el sentimiento. La ciudad en que queremos vivir requiere educar en ella, que quienes la viven, y quienes la habitarán, conozcan y aprendan a sentir ese proyecto de ciudad democrática. Por ello la educación para la ciudadanía es, por excelencia, tarea primordial de la escuela de la ciudad, de la escuela pública.

Haberse tomado en serio el problema de la educación para la ciudadanía, de presentar el relato sobre el qué erigir un contenido que no sólo sea transmitido, sino que pueda sentirse y hacerse propio, que invite a sentir la valía de ser parte de



una ciudad democrática es el propósito que acompaña al autor al presentar el relato moral como una opción para vivir en la ciudad. Sí, el libro trata de la educación para la ciudadanía y lo hace desde un registro histórico-filosófico en el que busca las claves de un vocabulario desde el cual sea posible orientar la acción ciudadana, la vida pública, la conformación de ese *regazo* en que se teje la *trama* —por seguir con su metáfora— de los sentimientos y las virtudes cívicas.

Que el autor parezca dejar a un lado el fundamento e indagar en esa otra vertiente de la ilustración que es el sentimentalismo no implica que en la forma del cuento no haya una propuesta normativa que aunque abre las puertas al debate no cuestiona, sin embargo, la trama que nos ha conducido hasta aquí, ni la trama del cuento ni la trama del tejido que ha ido constituyéndonos. De ahí que parta de la premisa de que indagar en las fuentes que aportó el sentimentalismo moral pudiera abrirnos los oídos a un nuevo vocabulario en que pueda decirse nuestro proyecto de ciudad democrática.

Aún así quedan algunas preguntas sin respuesta. He apuntado ya la de los prejuicios, pero aún hay otra que consi-

dero relevante y que guarda su relación con la instancia crítica desde la que supe- rar esos juicios que nos anteceden, los pre-juicios. Seoane considera que el sentimiento puede dar razón de sí (54), la pregunta es si en ese dar cuenta de sí se puede prevenir una práctica del hedonismo que nos haga complacientes con la trama de la ciudad, que antes que recrear la trama de lo que somos nos convierta en ciudadanos satisfechos y conformistas. O, si los sentimientos morales podrían advertirnos de un esteticismo ramplón en una vida social marcada por su pronunciada inclinación al consumismo. Acaso ¿no es este el marco en que nuestro vocabulario moral también se articula? Estas cuestiones forman parte de las tareas de un debate sobre el contenido de la educación para la ciudadanía. Por ello comparto con el autor que ciudad y escuela están unidas y que al ocuparnos de dicha educación, como nos recuerda a lo largo del cuento, lo hacemos porque lo que está en juego es quiénes somos, la ciudad en la que queremos vivir, en suma, el proyecto de una vida en democracia.

Martha Palacio Avendaño  
Universitat de Barcelona

## LA ACTUALIDAD DE SCHNEEWIND

J. B. SCHNEEWIND: *La invención de la autonomía*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, 747 pp.

La traducción al español de *The invention of Autonomy* es una buena noticia para los estudiosos de la historia de la filosofía moral y para los estudiantes de filosofía en general. Esta obra se ha convertido, en pocos años, en la mejor y en la más para-

digmática exposición de la historia de la ética moderna. El número de citas de la obra en los escritos filosóficos de la última década muestran la enorme influencia que ha ejercido y que sigue ejerciendo.

Creo que es la mejor, porque tiene un carácter comprensivo y exhaustivo, al tiempo que quiere mostrar la imbricación de todos los hilos en el establecimiento de una nueva ética, cuyo tortuoso camino

inició Grocio y concluyó Kant. Así lo manifiesta su impetuoso comienzo: «Kant inventó el concepto de la moralidad como autonomía» (p. 23). Toda la obra pretende narrar el proceso que permitió tal invención al filósofo prusiano.

Es la más paradigmática, porque ha devenido el estado estandarizado de la historiografía actual, pues corrobora la unidad hegeliana de la filosofía moderna (teórica y práctica) desde Grocio hasta Kant, y se ha visto reforzada en multitud de obras posteriores. Hay que decir, doce años después de su publicación, que ha envejecido muy bien y que continúa siendo la gran obra de referencia.

Ahora amplía el radio de su repercusión, pues gracias a la acertada política editorial del Fondo de Cultura Económica, el público hispano tiene un acceso más cómodo a ella. La traducción, a cargo de Jesús Héctor Ruiz Rivas, es esmerada y la presentación está asimismo muy cuidada.

La tesis principal de la obra es de sobra conocida: la autonomía es un concepto clave en la Modernidad, que no se va descubriendo sino conquistando. Los diferentes filósofos van articulando una propuesta cada vez más ambiciosa en la que el papel de Dios tiene un protagonismo menor. En un momento determinado «la moralidad puede arreglárselas sin Dios» (p. 33), y emerge con más fulgor la importancia del sujeto autónomo.

Schneewind muestra que las líneas del derecho natural, ensambladas con la reivindicación del estoicismo y del epicureísmo, posibilitaron la existencia de una ética de la autoperfección y del autogobierno, que acentuaron la autonomía del sujeto frente a los dictados sociales de la ética aristotélica. Kant representa la máxima expresión de esta filosofía y con él concluye una etapa fundamental en la historia de la filosofía y, en concreto, de la ética.

Como ya existen muchas reseñas, que comentan con gran minuciosidad la tesis principal y sus corolarios<sup>1</sup> me gustaría centrarme aquí de forma concisa en examinar cuál ha sido, hasta 2010, el alcance de la obra, de manera que pueda valorarse con precisión la repercusión de la labor del profesor Schneewind.

La historiografía de la ética en el siglo XIX, elaborada por británicos y germanos principalmente, estuvo construida, respectivamente, bajo criterios utilitaristas y hegelianos. Si los historiadores británicos destacaron, ante todo, la importancia de los pensadores ingleses e escoceses en el desarrollo o crítica de la obra de Hobbes, los germanos se decantaron por una visión más conceptual e idealista que ladeaba los aspectos más voluntaristas y sentimentalistas, para explicar el papel de la racionalidad en la ética.

Todos ellos, sin embargo, mantenían la tesis que la Modernidad era una época radicalmente separada de la Edad Media, en la que el sujeto cobraba una importancia nunca vista y en la que la autonomía de éste discurría paralela de la disolución del problema de Dios en la filosofía. Ésta es y ha sido la idea más defendida desde los historiadores del siglo XIX.

Los diferentes estudios de conjunto sobre la historia de la ética no han ido desmintiendo esa tesis principal. No lo hizo MacIntyre en su selectiva *Short History of Ethics*, en la que la Edad Media representaba un momento de paso entre una Grecia de importancia capital y una Modernidad que cada vez atomizaba más al sujeto en su individualismo y su autonomía. También la equilibrada obra *A History of Western Ethics*, coordinada por L. C. y C. B. Becker, apuntó unas conclusiones similares.

Esta tesis principal fue desarrollada también en la *Historia de la ética coordi-*

nada por Victoria Camps. En los tres volúmenes de la obra, el primero está dedicado principalmente a la ética antigua, y la Edad Media se despacha con gran rapidez. En cambio, el segundo volumen puede ser comparado con el libro de Schneewind, pues trata el desarrollo de la ética en la Modernidad. En el volumen colectivo de los profesores españoles queda desdibujada la línea finalista que subraya Schneewind: cada coautor asume hasta cierto punto las ataduras de cada filósofo con sus antecesores, al tiempo que la idea de progreso no se comparte con el mismo afán.

En *La invención de la autonomía* se pretenden integrar las diferentes líneas que convergen hasta Kant, convocadas teleológicamente para defender la importancia central del filósofo prusiano en el desarrollo de la ética. Con él se cierra una etapa en la que se acuñan los conceptos básicos de la ética moderna, que determinan nuestra comprensión de la disciplina.

Por su carácter exhaustivo, por su énfasis en el «lenguaje de la ética» y, sobre todo, en el contexto, Schneewind permanece más cercano a Skinner —e incluso a Pocock— que a los demás historiadores de la ética y la moral. La comparación —más metodológica que materialmente— entre *The foundations of Modern Political Theory* y la obra que aquí reseñamos es ineludible<sup>2</sup>. Su cercanía a la Escuela de Cambridge —y, en particular, a Skinner— queda patente a lo largo de la obra, así como también en el epílogo que Schneewind ha escrito al reciente volumen de ensayos<sup>3</sup> que recopila algunos de sus trabajos más sobresalientes de los últimos años.

En dicho libro pueden leerse algunos de los trabajos publicados con posterioridad a *La invención de la autonomía*. Schneewind no ha modificado sustancialmente su visión general de la historia de la ética moderna. La centralidad de

Kant sigue presidiendo su visión, sin que el interés se prolongue hacia la ética idealista. Al contrario, Schneewind —incluso en los escritos más recientes de historiografía de la ética— sigue uniendo a Kant con el debate entre el liberalismo y el utilitarismo, exhibiendo su detallado conocimiento de la ética británica del XIX.

En *Essays on the History of Moral Philosophy* se enfatizan las corrientes que encierran la ética moderna en un momento autónomo, que puede estudiarse incluso separado de la historia de la ontología y de la epistemología del mismo período. Schneewind defiende la peculiaridad de la ética moderna desde Grocio hasta Kant y sus últimos trabajos se han encaminado en la defensa de su visión historiográfica contra los ataques de los neoaristotélicos y, en particular, de MacIntyre y de Anscombe.

Frente a la reivindicación de la virtud, Schneewind recalca que desde el derecho natural de Grocio hasta Kant el problema de la virtud cayó en desgracia, pues la moral quedó en manos del derecho y de la teología. Para el autor, el iusnaturalismo, como puede verse claramente en *La invención de la autonomía*, es el período de transición entre Tomás de Aquino y la moral moderna escindida entre la necesidad de la salvación y las ansias de libertad.

La traducción de la obra no ha podido aparecer en un momento más oportuno, pues en 2009 se ha publicado el tercer y último tomo de *The development of Ethics*<sup>4</sup> de Terence Irwin. La influencia de Schneewind en esta trilogía es crucial, como lo fue —en su momento— *After virtue* sobre *La invención de la autonomía*. Si MacIntyre planteó la Ilustración como el gran fracaso en la historia de la ética, por haber perdido de vista la virtud, Schneewind reaccionó para defender a Kant como el autor que generó un momento culminante en la historia: un pro-

ceso en el que la Modernidad perdió de vista, por fin, las ataduras metafísicas.

Irwin tercia en esa polémica, y lo hace mucho más a favor de MacIntyre que de Schneewind. Éste había señalado en el epílogo de su obra que existían dos «historias» que recorrían el desarrollo de la ética: una, la historia de Pitágoras, en la que la ética estaba subordinada al proceso de purificación del alma para conseguir la salvación; otra, la historia socrática, en la que se intentaba responder a la pregunta cómo se debe vivir, en base a una visión racional de la ética (pp. 599-651).

Estas dos historias, según Schneewind, están moderadas por Kant, el autor que tiene suficiente distancia de ambas para comentar a sus alumnos cuáles son las líneas de la historia de la ética. Kant representa, para Schneewind, un punto y final en esa pugna entre la salvación y la racionalidad, una síntesis de un problema al que ofrece una solución definitiva.

Irwin escribe su obra muy influenciado por *La invención de la autonomía* y subsume estas dos historias de Schneewind en lo que él llama la «tradición socrática», basada en el naturalismo que propugna la virtud como bien supremo. Uniendo a Sócrates con Platón y Aristóteles forma una tradición naturalista, cuyo máximo exponente es el Estagirita. Irwin plantea la historia de la ética como el combate entre el naturalismo (de carácter intelectualista) contra el sentimentalismo, el voluntarismo, el irracionalismo o el escepticismo.

El propósito de Irwin es el de enlazar los principales autores para mostrar que, muy en el fondo, sus posturas concuerdan en lo principal. Une a Platón y a Aristóteles con Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, en una línea que incluye a

Suárez, a Leibniz, a Butler y a algunos otros, antes de llegar a Kant. Con ello Irwin argumenta, en contra de Schneewind, la continuidad en la historia de la ética, frente a la independencia de la ética moderna, defendida en *La invención de la autonomía*. A la vez, muestra que los autores (como Grocio) que Schneewind ensalza como pioneros —de acuerdo con la historiografía que empieza en Barbeyrac (p. 33)— son meros continuadores de esquemas medievales.

Mientras Schneewind confesó que su aproximación a la historia de la ética se producía a través del análisis de las diferencias entre los diversos autores (p. 647), Irwin prefiere mostrar las similitudes, destacando que —en el fondo— están de acuerdo en las ideas principales. Así, Schneewind tuvo que pasar el plumero por los recovecos de la historia, recuperando autores olvidados y silenciados. Por su parte, Irwin ha calzado —como Hegel— las botas de siete leguas dedicándose a los grandes autores, en una labor claramente selectiva.

No hay duda de que la propuesta de Schneewind sigue en pie y, con la obra de Irwin y la publicación de sus ensayos escogidos, ha alcanzado una mayor notoriedad y difusión. La ética escrita en español acoge ahora, en un momento de apasionante debate intelectual, la publicación de *La invención de la autonomía*. Ojalá en las décadas venideras las plumas hispanas se sumen a este debate historiográfico, que ahora parece casi propiedad exclusiva del mundo anglosajón. Con la traducción de este volumen de Schneewind muchos pueden encontrar un formidable acicate para ello.

Rafael Ramis Barceló  
Universitat Pompeu Fabra

## NOTAS

<sup>1</sup> Véase, por ejemplo, el elaborado estudio crítico de J. Marshall en *Hume Studies* Vol. XXV, 1999, pp. 207-224.

<sup>2</sup> Véase sobre esto el trabajo de B. Schultz: «The Methods of J. B. Schneewind», en *Utilitas*, Vol. 16, n.º 2, 2004, pp. 146-167.

<sup>3</sup> J. B. Schneewind: *Essays on the History of Moral Philosophy* (Oxford: OUP, 2009), p. 412.

<sup>4</sup> T. Irwin: *The development of ethics* (Oxford: OUP, 2007-2009).

## EL JUICIO DE KANT

MICHEL ONFRAY: *El sueño de Eichmann. Precedido de Un kantiano entre los nazis*. Alcira Bixio (tr.). Barcelona, Gedisa, 2009, 96 pp.

De la vasta obra de Michel Onfray que continúa conformándose, *El sueño de Eichmann. Precedido de Un kantiano entre los nazis*, fue publicado en francés en 2008, con el título *Le Songe d'Eichmann*, y publicado en su versión castellana en 2009. Dicho libro, contiene dos textos: un ensayo que relaciona la filosofía de Immanuel Kant y las acciones de Adolf Eichmann —«Un kantiano entre los nazis»—, y una obra de teatro sobre la última noche de Adolf Eichmann, en la cual Kant se le presenta en un sueño —«El sueño de Eichmann»—. Sin embargo, ambos textos conforman un *corpus*, en tanto revelan la compatibilidad entre las acciones del nazi Adolf Eichmann y el planteamiento filosófico de Immanuel Kant.

Para acercar la temática del libro, es importante realizar dos aclaraciones, antes de abordar los dos textos de manera separada. En primer lugar, advertir que Adolf Eichmann fue un teniente coronel de las SS encargado de transportar judíos a campos de concentración y de exterminio durante la segunda guerra mundial. En segundo lugar, esclarecer el eje de la discusión —la apelación de Eichmann a la filosofía kantiana—, desde un impor-

tante estudioso del mal, Richard Bernstein. Dice este último:

Antes de su juicio, en una entrevista con el interrogador de la policía Avner Less, Eichmann dijo que había cumplido con su deber de acuerdo con el imperativo categórico, «habiéndolo asumido la exigencia kantiana como principio rector desde largo tiempo atrás. Estructuré mi vida según esa exigencia». En el juicio, cuando el Juez Raveh le preguntó qué quería decir con eso, Eichmann contestó: «Que la base de mi voluntad y el esquema de mi vida deberían ser tales que en todo momento yo fuera un ejemplo universal de legalidad! Esto es lo que yo más o menos entendí». El Juez Raveh preguntó entonces: «¿Diría usted, así pues, que sus actividades en el marco de la deportación de judíos eran coherentes con Kant?». Y Eichmann le dio una muy sofisticada respuesta kantiana: «No, claro que no. Porque no quise decir mientras vivía como entonces, bajo la presión de terceros. Cuando hablé del imperativo categórico, me refería a la época en que yo era mi propio jefe, dotado de voluntad y aspiraciones propias, y no cuando me hallaba bajo el dominio de una fuerza suprema». Y luego agregó: «Entonces ya no podía vivir en observancia de este principio [el imperativo categórico]. Pero sí podía incluir en este principio el concepto de obediencia a la autoridad. Tenía que hacerlo, pues esa autoridad era por entonces responsable de lo que sucedía (Bernstein, 2005, pp. 61-62).

Con las dos aclaraciones precedentes quedan develadas las coordenadas en las

cuales Onfray gravitará. Si el teniente coronel Adolf Eichmann decía regirse por el imperativo categórico kantiano, obrando según una ley que fuese universalizable mientras *era su propio jefe*, pero, al acogerse a *una fuerza suprema*, debía *obediencia a la autoridad*, surge la cuestión: ¿continuaba Eichmann siendo kantiano? Al respecto, Onfray no merodea, es directo desde el comienzo:

¿Y si, después del primer momento de denegación, miráramos más atentamente el asunto? ¿Si Eichmann, que invoca el imperativo categórico, no estuviera errado y el mecanismo filosófico de Kant se revelara compatible con la vida cotidiana de un nazi que efectúa su trabajo de monstruo? El hecho de que en toda la obra de Kant no exista un derecho ético y político a desobedecer, ¿no nos da la clave de ese doble personaje infernal: el kantiano nazi? Ésta será mi tesis (18).

De este modo, en el libro, *El sueño de Eichmann. Precedido de Un kantiano entre los nazis*, Onfray resaltará, por un lado, desde el ensayo filosófico «Un kantiano entre los nazis», la imposibilidad de la desobediencia en Kant; y, por otro lado, desde la obra de teatro «El sueño de Eichmann», la desesperada incapacidad de Kant para explicarle a Eichmann que no se puede ser un kantiano entre los nazis.

En el ensayo filosófico «Un kantiano entre los nazis», Onfray resalta que la obediencia de Eichmann sí corresponde a la sujeción a la autoridad en Kant. Para ello, Onfray cita y relaciona algunos textos del filósofo alemán<sup>1</sup> con la intención de plantear una interpretación, en la cual declara dos aspectos: Eichmann fue un kantiano, y la formulación filosófica kantiana para la moral es ahistórica.

En primer lugar, dice Onfray:

Eichmann no dejó de clamarlo: ha sido fiel, *virtud kantiana*; ha obedecido, *virtud kantiana*; se ha sometido, *virtud kantiana*; se prohibió resistirse a la legitimidad del poder

instaurado, *virtud kantiana*; nunca mató, ni siquiera impartió la orden de matar, *virtud kantiana*; siguió escrupulosamente las órdenes que procedían de las leyes, *virtud kantiana*; hizo cumplir las disposiciones legales atendiendo a las normas de aplicación, siguiendo los reglamentos de la policía y en virtud de decretos legales, *virtudes kantianas...* (39-40).

En segundo lugar, concluye Onfray: «Kant es culpable —y con él también lo es el kantismo— de razonar alejado de la realidad del mundo, de la gente, de los hombres» (42). Pero ¿cómo teje Onfray tal interrelación?

Después de que Onfray relata lo que le produjo a Eichmann contemplar las cámaras de gas, lo describe diciendo: Eichmann, «[k]antiano, dice sentirse asqueado, repugnado, estupefacto, excluido, pero todo eso en su conciencia, pues, a pesar de todo, obedece» (36). Y esta descripción, continúa Onfray, retoma al propio Kant cuando, en *¿Qué es la ilustración?*, había escrito: «Sería muy peligroso que un oficial que ha recibido una orden de un superior quisiera razonar en su servicio sobre la oportunidad o la utilidad de dicha orden; debe obedecer»<sup>2</sup> (36).

De este modo, el ensayo filosófico de Onfray evidencia algunos puntos de junctura entre el planteamiento filosófico de Kant, que apela a la sujeción a la ley, a la autoridad y al derecho, y al comportamiento «ejemplar» de Eichmann en su sujeción a la ley, a la autoridad y a la órdenes del régimen nazi, para acuñar una única tesis: a Kant le hacen falta, «[p]ueras de emergencia para salir de su mundo de ideas puras que evita la realidad de los hombres, su fenomenalidad» (43).

En la obra de teatro, «El sueño de Eichmann», Onfray dispone la escena del siguiente modo. En el interior de una celda hay, al fondo, una cama, en la cual se encuentra Eichmann durmiendo; a su lado, una mesa de noche con un libro,



unas gafas y una silla; y en el proscenio, una mesa con dos o tres libros sobre ella, un cuaderno, un lápiz, una botella de agua y un vaso. Sobre el escenario hay una tumbona en la cual Nietzsche se encuentra echado. En una pantalla al fondo, encima del escenario, se proyectan imágenes en cámara lenta de Hitler en su automóvil, mientras suena la música de Pascal Dusapin, discípulo de Olivier Messiaen, que le imprime a la escena una penetrante tensión. Por encima de la celda, hay una pasarela metálica por la cual un guardia realiza sus rondas a intervalos regulares.

En el desarrollo de la obra de teatro, un médico interviene en una pequeña escena, para evidenciar la «normalidad» e incluso cordialidad de Eichmann en su trato a la autoridad. No obstante, y para no prolongar el relato, valga resaltar dos aspectos fundamentales, a saber, la reiteración del rechazo kantiano a la posibilidad de la rebelión, y la *injusta justicia* a la cual fue conducido Eichmann, después de haberse liberado de su sujeción a la ley del *Führer*; luego de la muerte de Adolf Hitler.

Sobre lo primero:

EICHMANN: (...) en ninguna parte de su obra existe un derecho de resistencia. En ninguna parte autoriza usted la rebelión. Mejor aún, o peor, en todas partes, todo el tiempo, usted la prohíbe.

KANT (*incómodo*): Sí, en efecto...

*Ambos permanecen en silencio largo rato.*» (65).

Sobre lo segundo:

KANT: Por lo menos, ¿siente usted remordimiento? ¿Se arrepiente de lo hecho?

EICHMANN: ¿Con qué objeto? Los arrepentimientos, los remordimientos son para los niños... No podrían cambiar nada, no impedirían que lo que ocurrió ocurriera... (*Hace una pausa y, desengañado, continúa.*) ¿Tuvo arrepentimiento o remordimiento el que lanzó una bomba sobre Hiroshima y luego, unos días después, otra sobre Nagasaki?

¿Eh? ¿Hubo arrepentimiento en ese caso? No. Sin embargo, esa persona mató a miles de seres humanos lanzando sus dos bombas. ¿Y qué hizo? Lo mismo que yo. Exactamente lo mismo: era un soldado, recibí una orden y la ejecuté. Obedeció y ocasionó la muerte de trescientas diez mil víctimas... ¿Por qué no está preso? ¿Por qué no lo juzgan? ¿Por qué hasta los condecoraron a él y a toda su tripulación? ¿Por qué los sacerdotes bendijeron sus bombas antes de que partieran a lanzarlas? ¿Por qué a él no lo condenaron a muerte? ¿Por qué él, probablemente, muera de viejo en su cama? Él y los que lo acompañaban, él y quienes decidieron, los que dieron la orden... ¡Y usted me habla de justicia!

NIETZSCHE: Nada de eso es falso...

EICHMANN: Voy a morir, lo sé, he sido condenado y se me ha negado el recurso de la gracia. No tengo remordimientos, ni me arrepiento. No hice más que obedecer las órdenes y fui fiel a mi juramento. Sólo la muerte del *Führer* podía librarme de él. Por lo tanto hoy estoy liberado de mi juramento. Querría solamente que hubiera paz, encontrar la paz, conmigo y con los demás, con todos los demás... Querría encontrar la serenidad que me falta desde hace tanto tiempo... (89-90).

Con las dos citas anteriores, los dos aspectos señalados más arriba quedan clarificados. De un lado, el asentimiento de Kant sobre la prohibición a la rebelión desde su planteamiento filosófico, y, de otro lado, la *injusta justicia* del Tribunal de Jerusalén que condenó a Eichmann por haberse comportado como un soldado que obedeció las órdenes de sus superiores.

Finalmente, indicarle al lector que luego de leer la última página de la obra de teatro «El sueño de Eichmann», recuerde aquel párrafo en el que Onfray había mencionado, al final del ensayo filosófico «Un kantiano entre los nazis», las *puertas de emergencia* del planteamiento kantiano, a saber, Thoreau y Bakunin, los filósofos que se han abastecido del arsenal que Kant no entrevió: «el derecho a desobedecer (lo arbitrario), de negarse (a la injusticia), de resistirse (a la opresión),

de rebelarse (contra la inequidad), de decirle no a la ley (inicia), de recusar el derecho (de clase o de casta), de impugnar las reglas (despóticas)» (43).

A su vez, y a manera de *coda*, indicarle al lector que con la obra de teatro, Michel Onfray sitúa un debate contemporáneo insoslayable: el castigo en el restablecimiento de la justicia. Pues, dado que Eichmann fue condenado a la pena de muerte por el Tribunal de Jerusalén y la tripulación encargada de arrojar las bombas sobre Hiroshima y Nagasaki fue condecorada, surge la cuestión: ¿quiénes fueron justos o quiénes debieron ser cas-

tigados, si en ambos casos se trataba de soldados que obedecieron y cumplieron las órdenes de sus superiores?

## BIBLIOGRAFÍA

BERNSTEIN, Richard J. (2005): *El mal radical. Una indagación filosófica*, Marcelo G. Burello (tr.), Argentina, Lilmod.

Mateo Navia Hoyos  
Universidad EAFIT/Universidad  
de Antioquia

## NOTAS

<sup>1</sup> Al respecto, valga anotar los textos de Kant aludidos por Onfray: *¿Qué es la ilustración?* de 1784, *Doctrina del derecho*, de 1796, *Teoría y práctica*, de 1793, *De un tono de distinción adoptado recientemente en filosofía*, de 1796, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, de 1784, *Sobre un supuesto derecho a mentir por motivos altruistas*, *Doc-*

*trina de la virtud*, *Antropología en el sentido pragmático*, de 1798, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, *La Metafísica de las costumbres* y *la Crítica de la razón práctica*.

<sup>2</sup> Nota al pie en el texto original: (E. Kant, *Qu'est-ce que les Lumières?*, traducción francesa de J.-F. Poirier y F. Proust, París, GF-Flammarion, 2006, 5.)

## LAÍN ENTRALGO: UNA BIOGRAFÍA PARA LA CONCORDIA

DIEGO GRACIA: *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Madrid, Triacastela, 2010, 717 pp.; en coedición con el Instituto de Estudios Turolenses y el apoyo del Colegio Libre de Eméritos.

En un momento muy oportuno y con una edición de muy alta calidad la editorial Triacastela ha publicado esta biografía de Pedro Laín Entralgo, en coedición con el Instituto de Estudios Turolenses y el apoyo del Colegio Libre de Eméritos. Sólo una personalidad intelectual tan omni-

comprensiva como la de Diego Gracia es capaz de dar debida cuenta de la inmensa obra de D. Pedro Laín Entralgo en sus múltiples y tan diversas facetas, fecundamente desarrolladas a lo largo de su dilatada vida.

El estudio de Diego Gracia es sin duda alguna decisivo para comprender la vida y obra de Laín. Pero, a mi juicio, también para hacerse cargo con mucho más rigor de lo habitual de la compleja historia de España del siglo XX. Creo que este libro sobre Laín constituye un texto ineludible y de obligada lectura para to-

das aquellas personas que tengan voluntad de entender mejor la realidad vital de España, a la luz de lo que nos ha pasado en el siglo xx.

El autor es muy consciente de cuál es el objetivo de una verdadera biografía, atendiendo sobre todo a las indicaciones de Ortega y Gasset, Scheler y del propio Laín al respecto. Así que no sólo nos cuenta las muchas cosas que «hizo» Laín, sino que nos ofrece una comprensión «desde dentro» del sentido de su actividad, de su «tener que ser», de su «fondo insobornable», de su vocación y destino personal, de la trama histórica de sus vínculos más significativos. En definitiva, se nos ofrecen los acontecimientos y las claves para entender aquello en lo que Laín empeñó su vida dentro del juego entre «destino» y «voluntad», y que fue desde un comienzo defender los valores espirituales y superar el maniqueísmo, uniendo e integrando ideas, personas, razones, a fin de lograr la concordia entre los españoles.

La Primera Parte está dedicada a exponer los proyectos y actividades de Laín en sus «años de aprendizaje (1908-1936)». Cabe destacar la peculiar formación en el Colegio Mayor Beato Juan de Ribera de Burjasot, los estudios de Química y Medicina en la Universidad de Valencia, el inicio del doctorado en Madrid, la estancia en Viena ampliando su formación neuropsiquiátrica, la actividad profesional como médico y el creciente interés por la nueva ciencia para conocer mejor la realidad. Pero, al mismo tiempo, queda claro que a Laín cada vez le interesaba más la filosofía, sobre todo a partir de sus estudios de psiquiatría, que le impulsaron a superar el influyente positivismo de la época a través de las ciencias del espíritu y la propia filosofía, a la que se sintió también llamado por la lectura de Ortega y Zubiri, y que al final le condujeron a bosquejar su proyecto inicial —y ya

nunca abandonado— de una Antropología.

Precisamente es un gran mérito del libro de Diego Gracia haber reconstruido desde sus tempranos orígenes —ya en 1936— el proyecto de Antropología filosófica de Laín, que pivotaba sobre «la consideración del ser humano como persona» (187) y que contaba en Alemania con el pujante respaldo de la antropología filosófica de Max Scheler y la antropología médica de Viktor von Weizsäcker, y en España con un ambiente filosófico favorable, al menos a través de algunos círculos intelectuales como los de *Revista de Occidente* y *Cruz y Raya*.

Otra gran aportación del libro consiste en haber esclarecido el trasfondo religioso de la vida de Laín, en quien, tras un proceso de «descreencia» o «agnosticismo» en la adolescencia, se produjo un cambio en su vivencia religiosa durante la estancia en el Colegio San Juan de Ribera de Burjasot, bajo la influencia de Antonio Rodilla y de modo especial por el impacto de la espiritualidad franciscana en torno al amor, con ocasión de unas conferencias espirituales impartidas por Antonio Torró en el Real Monasterio de Santo Espíritu del Monte, en Gilet (Valencia).

También es de singular importancia el estudio de la trayectoria política de Laín, explicando cada uno de los contextos históricos en que se desarrolla. Desde su afiliación a la Falange Española al comienzo de la Guerra Civil en 1936, hasta su proceso de transformación liberal y socialdemócrata en la última época, a partir de 1956, en conexión con un grupo de intelectuales, entre los que destaca en el ámbito político la figura —tan significativa para la intrahistoria de la España de esa época— de Dionisio Ridruejo. Es la culminación de un proceso que en el caso de Laín empezó ya con los autodenominados «siete de Burgos», que for-

maron un «gueto al revés», con el propósito de acabar con los guetos entre españoles y que —según la ilustrativa exposición de Diego Gracia— tuvo su homólogo en el banco republicano en aquéllos que no defendían la lucha de clases como motor de la historia y buscaban que nadie se sintiera excluido, como fue la actitud de Julián Besteiro<sup>1</sup>, quien, frente a la «bolchevización» leninista, mantuvo el socialismo socialdemócrata.

Para hacerse cargo de la trayectoria de Laín en este aspecto político-social, según la explicación de Diego Gracia, hay que empezar comprendiendo el contexto histórico de mediados de los años 30, en que muchos jóvenes se sintieron impulsados a alinearse en alguno de los «grandes movimientos de masas de la época» (y que luego se han considerado extremos antidemocráticos), tras el fracaso del liberalismo individualista y el creciente deterioro de la República en España. Ni el individualismo liberal, ni la lucha de clases eran la solución para la mejor convivencia, y tampoco le convenció a Laín la propuesta de *Acción española*, a pesar de que simpatizaban con ella algunos de sus mentores. Su opción será la de una nueva revolución, basada en la promoción de los valores superiores, en la comprensión y en el amor, y es esa revolución la que creará encontrar en José Antonio Primo de Rivera. En este sentido, son muy ilustrativas las aclaraciones con respecto al significado propio de la Falange Española (basada en valores espirituales), a diferencia del fascismo italiano (basado en valores paganos) y del nacionalsocialismo alemán (que exaltaba los valores vitales). Y a tal efecto, hay que destacar su bien documentado estudio de las obras de José Antonio Primo de Rivera, así como el recurso a los testimonios de Dionisio Ridruejo y a otros pertinentes análisis históricos de tales movimientos e ideologías.

Ahora bien, a mi juicio, una contribución todavía más innovadora es la que nos ofrece Diego Gracia remitiendo al trasfondo filosófico en el que se sustenta la posición de Laín en esta época y que remite significativamente al pensamiento de Max Scheler, una figura sin igual en el escenario europeo de la época, por su enorme atractivo intelectual. El autor muestra que Laín encontró en Scheler una sólida filosofía para la doctrina de los valores (por ejemplo, para desentrañar los valores morales del nacionalsindicalismo), para una antropología basada en la persona, también en su versión colectiva (fundamental para la política del momento, es decir, para entender las alternativas al liberalismo individualista, que no fueran las marxistas de la lucha de clases), e incluso para una nueva filosofía de la religión (alternativa a, o complementaria de, la de Rudolf Otto).

Pero no hay que olvidar —y de eso se encarga Diego Gracia como con una reiterada melodía de fondo— que el gran proyecto intelectual de Laín era la antropología filosófica, un proyecto que intentó proseguir después de la guerra en la Facultad de Medicina de la Universidad de Madrid, a través de la Historia de la Medicina y la Antropología médica. El autor no sólo ha logrado rescatar el origen de ese persistente proyecto intelectual de Laín con toda clase de datos y textos, sino que ha reconstruido tanto sus raíces filosóficas, a partir de los principales maestros alemanes (Dilthey, Scheler, Heidegger) y los españoles (Ortega y Gasset, d'Ors, Zubiri), como la línea alemana del pensamiento médico en la que se inspiró (Sudhoff, Ackerknecht, Sigerist) hasta proponer una nueva «mentalidad» (comprensiva y antropológica) en el cultivo de la «Historia de la Medicina», una disciplina que precisamente a partir de Laín y sus discípulos ha alcanzado en España un gran desarrollo profesional

autónomo, centrado en la historiografía, pero desligado de las preocupaciones antropológicas, que siempre han sido fundamentales en el enfoque propio de Laín.

De hecho, según el detallado estudio que comentamos, tanto en su tesis doctoral en 1941 (*Medicina e Historia*) como en la Memoria de acceso a la cátedra de Historia de la medicina (escrita en 1942), Laín manifiesta el propósito de superar el positivismo y el relativismo, mediante el ejercicio de la «comprensión», que es el método propio de la razón vital e histórica. Pues por esta vía, que bien puede llamarse «hermenéutica», es como podría superarse la naturalización positivista de la vida del espíritu —también preponderante en la medicina positivista— y el relativismo culturalista. Se incorpora así Laín a la tradición humanista de la medicina en España, de la que es figura egregia en este tiempo Gregorio Marañón, y a la que contribuirá a enriquecer con su nuevo y fecundo magisterio.

Es éste un momento, a mi juicio, crucial en la biografía de Laín. No sólo porque desde entonces se dedica en el ámbito político, social y cultural a abrir nuevos caminos para lograr la reconciliación de los españoles tras la guerra civil (de cuyas actividades ofrece cumplida información este libro de Diego Gracia), sino porque por fin puede conocer personalmente a Zubiri, «el gran mentor intelectual de Laín a todo lo largo de su vida» (176), cuya amistad y magisterio filosófico han sido decisivos para la vida y obra de Laín, como él mismo confiesa con esa humildad tan franca e ilustrada que le caracterizaba (170).

Laín ve en Zubiri al corrector de Heidegger y en esa línea propone una reforma de la analítica de la existencia, en que la pregunta sea sustituida por la creencia y la angustia por la esperanza. He aquí el punto de partida para un innovador estudio de la base natural de las virtudes teo-

logales —fe, esperanza y amor—, o bien, según Zubiri, de las tres «habitudes» o modos radicales de ser de la realidad humana: creencia, espera y dilección. Laín piensa que «el fundamento de la existencia natural del hombre, aquello sobre lo cual consciente o inconscientemente se apoya para hacer su vida, se halla constituido por tres órdenes de hábitos de su naturaleza primera» y sobre esta base considera que la existencia humana posee una estructura a la vez «pística», «elpídica» y «fílica», porque la necesidad de creer, esperar y amar pertenece constitutivamente a nuestro ser (396-7) <sup>2</sup>.

Esta conexión con Zubiri es la propia de la generación de seguidores de Zubiri a que pertenece Laín por edad (la de *Naturaleza, Historia, Dios*). Pero lo peculiar de Laín es que siguió vinculado a Zubiri también en la etapa posterior, que el autor denomina «segunda generación» y de la que considera a Laín, «junto con Ignacio Ellacuría, el personaje más representativo» (177), es decir, la generación que corresponde a *Sobre la esencia* (1962) y *Estructura dinámica de la realidad* (curso de 1968, publicado en 1989). Pues precisamente es a partir de 1989 y de estos nuevos planteamientos zubirianos (en los que, no obstante, seguían siendo fundamentales las ideas de «persona» y «religación»), desde donde Laín revisó profundamente sus tesis antropológicas anteriores y elaboró una teoría del cuerpo humano.

A la exposición en profundidad de la novedosa propuesta antropológica de Laín en los últimos años de su vida, desde *El cuerpo humano* de 1989 hasta *Qué es el hombre* de 1999, dedica Diego Gracia la quinta y última parte de su enjundioso libro. En la base de su proyecto estaba la evolución del pensamiento de Zubiri sobre el dualismo cuerpo-alma. En los escritos de los años cincuenta y sesenta, Zubiri había afirmado la irreductibili-

dad de la inteligencia humana a la materia, y en consecuencia la necesidad de aceptar la existencia de una sustancia espiritual en el hombre. Luego, a mediados de los años setenta, abandona la idea de sustancia, y con ello deja de utilizar la palabra «alma» y la sustituye por «psiquismo». Esto hizo pensar mucho a Laín, sobre todo a partir de la publicación en 1986 del libro *Sobre el hombre*, que incluye el último texto escrito por Zubiri sobre el tema, titulado «La génesis humana». A esto hay que añadir la publicación en 1989 del libro de Zubiri *Estructura dinámica de la realidad*, que desarrolla una teoría estructural y dinámica de toda la realidad.

El estudio de Diego Gracia muestra que Laín, siguiendo al último Zubiri, pero llevándolo hasta sus últimas consecuencias, elabora una teoría «estructurista» y «dinamista» del cuerpo humano. Laín propone una original y novedosa ampliación y aplicación de la idea zubiriana de la estructura dinámica de la realidad al cuerpo humano. Actualizando los conocimientos de embriología de Zubiri, Laín va más allá de las vacilaciones de Zubiri, expresadas de modo particular en dos notas de *Sobre el hombre* (pp. 464 y 474)<sup>3</sup> y propone una nueva antropología, ni dualista, ni monista reduccionista, pues la inteligencia es una propiedad sistemática nueva que da de sí el proceso dinámico de la materia. Su teoría del cuerpo es la culminación de su empresa intelectual: una nueva antropología mediante una «teoría integral del cuerpo humano», en la que se incorporan las aportaciones científicas, fenomenológicas y metafísicas. La diferencia entre Zubiri y Laín es tribaría en que Zubiri habría defendido

un «emergentismo por elevación» y Laín un «emergentismo por estructuración».

Es imposible dar cuenta de la inmensa labor realizada por Laín, expuesta en esta completísima biografía como aventura intelectual. Ahí están también sus innumerables actividades a través de la Cátedra de Historia de la Medicina en la Universidad de Madrid, su compromiso como Rector de dicha Universidad durante el intento de apertura propiciado por Joaquín Ruiz-Giménez en el Ministerio de Educación, sus iniciativas en las tres Academias (Medicina, Lengua e Historia). Un amplio magisterio intelectual, movido por su ideal del «abrazo asuntivo», que se tradujo también en una fecunda aportación al «espíritu de la transición». Junto con José Luis Aranguren y Julián Marías, y en consonancia con un movimiento como el representado por la revista *Cuadernos para el diálogo* (desde 1963 hasta 1976), animó a fortalecer nuestra «moral civil», sin la que es imposible una auténtica convivencia. La transición ofreció la posibilidad de reconciliar a las Españas en un proyecto común, basado en la comprensión y el respeto, para que nunca se repitiera —ni se favoreciera— el clima de lucha fratricida entre españoles. Una lección que nos sigue haciendo falta hoy en día, para no volver a confundir al discrepante con el enemigo y proseguir una «conciliación» duradera. Con este espléndido libro sobre Laín Entralgo, Diego Gracia sigue contribuyendo, como su querido maestro, a la concordia entre los españoles.

Jesús Conill Sancho  
Universidad de Valencia



NOTAS

<sup>1</sup> Vid. Helio Carpintero, *Una voz de la «Tercera España»: Julián Marías, 1939*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

<sup>2</sup> Remitiendo a *La espera y la esperanza* (p. 280). Vid. la interpretación de Nelson Orringer («Zubiri en la antropología de Laín Entralgo», en *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Ibe-*

*roamericana*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990, pp. 473-485) y de Diego Gracia («Prólogo» al libro de Pedro Laín, *Cuerpo y alma*, Espasa-Calpe, 1992, pp. 13-29).

<sup>3</sup> Vid. Diego Gracia, «Prólogo» al libro de Pedro Laín, *Cuerpo y alma*, Espasa-Calpe, 1992, pp. 13-29.