

EL INEVITABLE SUJETO DE LA ACCIÓN

MANUEL CRUZ: *¿A quién pertenece lo ocurrido?*, Taurus, Madrid, 1995, 311 páginas.

La pregunta por el lugar del sujeto en el actuar humano atraviesa de un modo u otro la reflexión filosófica contemporánea sobre la acción. La preocupación por esta cuestión ha estado presente incluso en aquella filosofía que ha negado la pertinencia de la categoría misma de «sujeto», como ocurrió en la polémica abierta a mediados de los sesenta en torno a «la muerte del sujeto» (sentencia explícitamente crítica del viejo humanismo) o en la filosofía postmoderna con su deconstrucción relativizadora de la subjetividad.

Esta preocupación ha sido, por otro lado, manifiesta en un sector importante de la filosofía actual, identificado como «corriente significativa», interesado en explorar la posibilidad de un discurso sobre el sujeto, sus constituyentes y posibilidades, distanciado del escepticismo ontológico, epistemológico y ético dominante sin, por ello, volver al concepto de sujeto cartesiano o caer en una trasnochada lógica de la identidad.

Manuel Cruz —uno de los representantes más destacados de la filosofía de la acción en nuestro país— propugna, en el libro que reseñamos, y en sintonía con esta corriente, una cierta recuperación de la categoría de sujeto de la quiebra contemporánea. Lo que significa en su caso abordar la que considera «cuestión más urgente»: interrogarse por el sentido de la acción

humana, una de las direcciones en las que es posible encarar la respuesta a la pregunta que da título a su trabajo: ¿A quien pertenece lo ocurrido? Ello a partir de la constatación y aceptación de las perplejidades abiertas con el hundimiento del universo teórico de las certezas en el conocimiento (de la naturaleza y de lo humano) y en el discurso sobre la acción (proyectos histórico-políticos). Su indagación se sitúa así en la difícil e incómoda intersección filosófica dibujada por el abandono de la creencia en la verdad de nuestras teorías y proyectos, y el reconocimiento de que esto tiene de positivo permitir formular la pregunta legítima acerca de si «todo vale lo mismo».

Desde este espacio el autor apuesta por el conocimiento, en el sentido de la propuesta de Gellner interesado por la búsqueda de la verdad (el método), en lugar de por la posesión de la verdad (la doctrina). Ello desde el trasfondo de un racionalismo (forma en que Cruz conjuga el universalismo) sometido a restricciones, que integra lo mejor del programa analítico con la perspectiva del significado propia del paradigma interpretativo. Su capacidad para conjugar las dos grandes tradiciones sobre la acción, la de la tercera persona (en la que el modelo naturalista basa sus mejores expectativas explicativas) y la de la primera (con elementos irrenunciables de auto-interpretación), da lugar a un diálogo fecundo entre ambas perspectivas, a lo largo de un texto novedoso en nuestro ámbito intelectual, de gran cala-

do y enorme interés filosófico, en el que se pretende, como resalta la formulación interrogativa de su título, no tanto presentar una propuesta cerrada cuanto «proponer tareas» que hagan posible avanzar en el pensamiento sobre la acción. La importancia del diálogo desarrollado queda patente en la variedad de autores de ambas tradiciones cuyas voces se dejan oír a lo largo de la exposición: Anscombe, Wittgenstein, Austin, Davidson, Toulmin, von Wright, MacIntyre, Taylor, Melden, Ricoeur, Hart, Elster, Nagel, Parfit, Sen, Gauthier, entre otros.

En términos de ese diálogo el autor señala con nitidez, desde los primeros capítulos del libro, cuál va a ser el interés que guiará su análisis. Éste no será tanto el «cómo» de la acción, del que ya se ocupan las ciencias sociales, cuanto el «qué» de la misma que la hace inteligible desde el territorio del sentido común (o discurso ordinario). Entendiendo que la explicación parte el universo de la acción en dos, el de la ciencia por un lado, y el de la historia y el sentido común por otro, Cruz se situará fundamentalmente en este último sin, por ello, negar legitimidad al primero, y sin excluir el encuentro con cuestiones planteadas desde aquél. De lo que se trata, en definitiva, según el autor, es de ir más allá del naturalismo ensanchando el espacio teórico de la acción desde el bien entendido de que la inteligibilidad exige pluralidad de medios.

El punto del que parte su recorrido no es, por tanto, la acción reducida a su descripción física y causal al modo naturalista. Este nivel se admite, pero apenas tiene interés para el tipo de cuestiones que quiere desentrañar. La acción interesa en cuanto acción intencional. De hecho, la acción no es otra cosa que aquello, de entre lo que ocurre, que aparece animado, «respaldado por una intención». Es decir, la admisión de su corporalidad no excluye el reconocimiento de la intencionalidad como algo específico de las acciones, que

designa un carácter esencial de las mismas. Esto no le lleva, sin embargo, a identificar intención con causa mental sino a considerar, siguiendo a Hart, que la intencionalidad debe ponerse en relación con las descripciones.

Las acciones son intencionales o no bajo una descripción dada. Ahora bien, la descripción intencional es privilegiada frente a otras, puesto que lo que interesa es la descripción bajo la cual determinada acción es asumida por cierta persona. La única descripción que permite el reconocimiento de su acción por el agente, de la cual puede dar razones y hacerse responsable, es la intencional. La intención da sentido a la acción, ya que si el agente diese una respuesta vacía al «porqué» de la acción renunciaría a darle significado y, al no reconocerla, se desentendería de ella. Esto le haría incompetente para interpretarla haciendo zozobrar todo el esquema analítico. La intención es, pues, imprescindible para describir correctamente la acción, para comprenderla identificándola.

En este contexto el sujeto es una pieza clave alrededor de la cual gravita «la red conceptual de la acción»; él introduce una parcelación significativa en lo que, de otro modo, no sería sino el continuo anónimo del obrar humano. Constituye el espacio en el que se materializan toda una serie de líneas de fuerza; el marco de sentido global que convierte en inteligibles un conjunto de argumentaciones. Lo cual no significa, según Manuel Cruz, un agente protagonista que desde la intención vuelva significativo todo lo que le concierne. Como muestra en *Atar corto la intención* o en *Sobre la calidad de las acciones*, la intención es el punto de partida, pero no el punto final. El agente hace significativa a la acción, pero su intención no es meramente privada (inmotivada), tiene también una dimensión social que no puede ser obviada, ya que se da en el mundo y en relación a otros. Dicho de otro modo, la intención, igual que la acción, obedece a motivos.

Una intención puede ser activada por mil motivos, por eso no es el punto final de la acción.

Cruz reconoce que los motivos tienen que ver con el antecedente, con la causa, de la acción. Sin embargo, no son causas al modo de las físicas o psicológicas, sino «razones» del agente para su acción. A diferencia de las causas los motivos incluyen nuestra valoración de las cosas. Son los motivos los que constituyen las razones de la acción, ya que, haya procedido como haya procedido la causalidad, el agente actúa a partir de sus razones. Es decir, a partir de sus creencias, deseos y preferencias que son los motivos de su acción. El papel de los deseos es fundamental, puesto que el sujeto al hacer suyas ciertas creencias las pone en contacto con determinantes como deseos y preferencias que las convierten en «razones para su acción».

No obstante, como muestra sobre todo en *Unas gotas de deseo en un océano de razones*, la referencia a los deseos como motivadores de las acciones no supone haber alcanzado tampoco el ámbito categórico «último» en relación a la acción. Los deseos no son una instancia privada inargumentable, meras necesidades naturales que dominan inconsciente e irracionalmente la conducta humana. Necesidades y deseos son culturalmente dependientes y en grados diversos «desigualmente artificiales». Hay una base biológica en ellos, pero nunca se dan sino mediados simbólicamente por el contexto socio-cultural que les proporciona su condición de tales. Por otro lado, los deseos no permanecen insensibles en su funcionamiento a consideraciones racionales, pueden ser conectados con la razón. Igual que «una razón no cargada de deseo no sería un motivo» Cruz considera que «un deseo no cargado de razón» tampoco lo sería.

Para hacer inteligible una acción nos remitimos, pues, a la razones del agente, son «sus» razones las que responden al qué de la acción, si las hay de otro tipo no

nos concierne. Las razones delimitan el territorio de la comprensión frente al de la explicación causal y, además, son el puente que permite transitar de la dimensión subjetiva y privada (e incluso moral) de la acción a la intersubjetiva y pública. Por un lado, permiten fundamentar las nociones de responsabilidad y libertad, ya que la existencia de razones reconocidas, asumidas por el sujeto, es lo que nos aproxima a estos temas. La acción es aquella de la que el sujeto se declara responsable; no es responsable de las causas físicas o mentales incluidas en el mecanismo del acto. Por otro lado, la interpretación basada en razones localiza a la acción en un contexto más amplio que el de la mera descripción de la intención del sujeto. Hace posible considerarla como parte de un proyecto más amplio que el de la intención de realizarla, situando las razones en relación a un plan de vida. Así, detectar a qué plan de vida corresponde una conducta y a qué tipo de individuo, posibilita un conocimiento de la acción en profundidad. Es decir, para entender qué es una acción lo que hay que hacer es interpretar la intención del agente en relación a sus motivos en un contexto simbólico de reglas y prácticas sociales, según un plan de vida, estableciendo cuáles han sido sus razones para actuar.

Ello supone hacer inteligible la acción a partir de la reconstrucción de la deliberación que llevó a la acción. Esta reconstrucción puede ser realizada por el agente o por el observador en términos de los argumentos que aporten para explicar racionalmente (comprender) la acción. La aportación del agente es una más; la del observador puede ser central para ayudar a la clarificación. Con ello, Manuel Cruz relativiza el punto de vista personal, puesto que «el otro» puede ser crítico con las razones del agente. Es el sujeto el que hace significativa a la acción, pero él no tiene la última palabra sobre tal significado. El significado, la interpretación y valoración

de la acción, se abre de esta manera hacia lo intersubjetivo y lo público (y admite diferentes racionalidades: axiológica, instrumental, hermenéutica).

Va a ser a través del planteamiento adscriptivista que el autor pretenderá restituir a lo público su competencia sobre el sentido de la acción, sin renunciar al espacio otorgado al sujeto. Para ello sigue de cerca la teoría adscriptivista de Hart para lo jurídico, centrada en la categoría de responsabilidad, que Cruz extiende al ámbito de la responsabilidad moral. Así, el conocimiento pasa por la comprensión del significado atribuido por los propios agentes, pero la «calidad de la acción» no la determina en privado el sujeto, ésta ha de ser intersubjetivamente controlable. En palabras del autor, ello no significa neutralizar el peso específico de la intención rebajando la importancia del agente al deslizar la imagen de unos «otros» que también pueden decidir sobre el significado. De lo que se trata es de situar correctamente al agente en sus justos términos.

En cualquier caso, es el agente el que está en una inmejorable posición respecto al propio acto, lo que facilita su argumentación. Pero ello no impide que «todo se juegue en la tensión entre el agente y los otros». Es esa tensión la que el planteamiento adscriptivista procura ordenar. Ahora bien, ¿cómo se resuelve esa tensión, sobre todo, cuando las interpretaciones del agente y el observador no son coincidentes? La respuesta que da el autor desde el adscriptivismo es relativizadora de la cuestión epistemológica implicada en la pregunta: «depende del tipo de acción o mejor de la perspectiva desde la que se la considere». De lo que se desprende que, situados en una perspectiva moral, la tensión se vencería irremediabilmente del lado del sujeto, pero esto no sería así, necesariamente, desde la perspectiva del conocimiento de sentido común (interesado en la comprensión) y, mucho menos, desde

la del conocimiento científico (preocupado por la explicación).

El mismo análisis realizado por Cruz refleja esta tensión entre el sujeto y los «otros» al situarse, fundamentalmente, en la segunda perspectiva, aunque integrando cuestiones propias de la primera. Ello le lleva a poner el acento en el sujeto, pero sin olvidar su dependencia de determinantes socio-históricos y procesos de socialización, ni la relevancia del punto de vista del «otro» en cuanto observador interesado en la inteligibilidad de la acción. El carácter no conclusivo con que conscientemente aborda ciertas cuestiones, rechazando la «teoría omniabarcadora unificada de la acción», revela su esfuerzo continuado por no abandonar ninguno de estos hilos a pesar de la centralidad del sujeto en su discurso. Su argumentación se desenvuelve con gran sutileza analítica y riqueza conceptual en los tres frentes: el sujeto, sus determinaciones y el observador.

Este esfuerzo es evidente en la insistencia de Cruz en que la adscripción o atribución de responsabilidad no son categorías sustitutorias, sino complementarias de la intención. La acción es algo abierto, pero eso no significa dejar de reconocer que el agente tiene competencia sobre ella. Puede mantener una relación de opacidad con sus propias acciones, pero esto no es un obstáculo para la inteligibilidad, ya que no puede ignorarse el punto de vista interno. Podemos criticar las razones de alguien desde distintas perspectivas, pero no entendemos al agente mejor de lo que él se entiende. El argumento de la impenetrabilidad de nuestras propias razones es tan imposible como el de un lenguaje absolutamente privado. No se puede aludir sin más al carácter aprendido de los procedimientos; hablar de interiorización de criterios y normas resulta no sólo insuficiente, sino incluso equívoco.

No hay, por tanto, contradicción entre la condición social de razones y deseos y el requisito exigido a motivos e intenciones

de que el agente pueda reconocerse en ellas. El «sus» que transforma creencias en motivos de un agente tiene el valor de un «localizador». La construcción social del agente es para el autor una evidencia, pero sin la intervención de éste proyectando su intención no hay acción. La pregunta *¿A quien pertenece lo ocurrido?* remite la respuesta, ineludiblemente, al universo de los sujetos a los que apela: la acción es de quien se la atribuye, de quien se responsabiliza de ella. Ello no obliga a conceder un «cheque en blanco» al sujeto o suponer alguna suerte de dualismo. El agente es fruto de una construcción, pero tiene capacidad de decidir y de obrar (podía haber actuado de otra forma), está ligado a necesidades, pero no determinado por ellas. No es la autoridad absoluta sobre sus preferencias y deseos pero es capaz de auto-evaluación reflexiva y de modificación de los mismos (decide, en cierta manera, qué voluntad tener). Son sujetos de responsabilidad y, por tanto, de moralidad, dotados de racionalidad, aunque sea restringida, y de una identidad que el autor teoriza en términos alejados del yo cartesiano, pero, también, de la sucesión incoherente de «yoes» que propone Parfit.

El sujeto así constituido se define, en última instancia, por su «poder activo», es decir, por su capacidad de producir acciones en un mundo no clausurado, ya que según Manuel Cruz, en la relación del agente con su obrar «no hay más allá del "puedo hacer esto"». Resalta, de esta

manera, la condición básica, fundante, de esa «capacidad de producir acciones» que es entendida como poder literal de actuar y no como causa humana. Esto le permite fijar la acción humana en el mundo renunciando a toda «expectativa omnisciente», a toda «fantasía científicista», puesto que una cosa es el razonamiento que conduce a la acción (básico para su comprensión) y otra el razonamiento por la verdad de una conclusión (imprescindible para la explicación causal).

De su intención el sujeto tiene conocimiento práctico; no sabe qué desea como si lo observara desde fuera, es un conocimiento sin observación, interno a nuestro actuar. Al agente no se le hacen transparentes sus condicionamientos o las causas implicadas, sino que accede a ellos a través de estados internos que percibe en términos de conocimiento práctico. La intención se despliega en la acción y no es sino la «anticipación/representación ideal a la escala de las posibilidades del agente». Esto, según Cruz, nos indica el ámbito de indeterminación y dificultad en el que se da (y nos es dado conocer) la acción y nos recuerda los límites de nuestro obrar, ya que «apenas somos autores de la novela de nuestra propia vida, pero ello no equivale a que alguien la vaya a escribir por nosotros o a que no haya texto». Sólo desde el rechazo de ambos excesos es posible la inteligibilidad.

Amparo Gómez Rodríguez

DESDE KANT, DE NUEVO HACIA ARISTÓTELES

OSVALDO GUARIGLIA: *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*, México, FCE, 1996, 340 pp.

Está indicado al comienzo del libro que comentamos que el lector tiene ante sí un tratado contemporáneo en el que se defiende el lugar autónomo de la ética. La ética, o filosofía moral, se define allí como aquella disciplina que tiene por objeto: a) reconstruir metódicamente la estructura argumentativa de la moral; b) la moral, por su parte, se entiende como un ámbito de estrictas obligaciones incondicionales; asimismo, se señala que c) la filosofía de la moral debe también examinar las condiciones fácticas de diferentes tipos que hacen y han hecho posible esa perspectiva moral en nuestra cultura. Dados esos parámetros —la comprensión fundamentalmente racional-argumentativa de la esfera práctica («pragmática argumentativa» la llama en la p. 242), la concepción deontológica de los principios morales y el examen de las formas en las que se constituyen la conciencia y la experiencia morales— el proyecto promete la articulación de un planteamiento estructural propio y la discusión de las principales concepciones de la ética en la discusión contemporánea. Cabe decir que ambas cosas están presentes en el libro de manera sobresaliente: un punto de vista propio, valga decir una propuesta de recorrido de los temas centrales de aquella discusión y un mapeo de las principales posiciones que en ella acontecen. Para el recorrido temático propuesto, el punto de vista del autor se mueve entre los dos polos que el subtítulo del libro señala: una concepción universalista de lo que de moral hay en las argumentaciones prácticas, de la forma universalista de los principios morales que operan

en ellas, y una concepción, llamémosla densa, del sujeto moral en su particularidad histórica, cultural y social. Lo primero, el universalismo moral, responde a los dos primeros tipos de tareas antes indicados y lo segundo, la integración de esa densa concepción de la vida moral, contesta a la tercera de las tareas planteadas como objetivo del libro.

Guariglia se sitúa, con ello, en una posición simétrica con respecto a las éticas formales y universalistas y a las éticas materiales y particularistas; la temática que caracterizaba a las primeras es lo que se discute en las dos primeras partes del libro, mientras que el análisis de la vida moral —bajo el título «El sujeto y la vida moral»— abarca la tercera. En el entendimiento académico común —un entendimiento que está quebrando aceleradamente en los últimos decenios— las éticas formales serían, por ejemplo, las éticas de filiación kantiana y las propuestas liberales en el campo de la filosofía política y las éticas materiales, también por ejemplo, comprenderían las éticas aristotelizantes y las propuestas comunitaristas. Kant y Aristóteles, de nuevo, como paradigmas de lo que pueda ser un recorrido temático del análisis de la acción, de las formas de la argumentación práctica y los principios que en ella operan y de las formas de pensar la justicia y lo público. He indicado que ese bipolar entendimiento académico común ha entrado en una crisis acelerada. Desde multitud de campos podemos cuestionar, a pesar de muchos comunitaristas y no pocos liberales, que Kant y Aristóteles sean dos conjuntos disyuntos de reflexión ética. Lo podemos cuestionar, por ejemplo, sacando a Aristóteles de la condena en el infierno de las éticas materiales al que fue arrojado en la ilustración kantiana y mos-

trando que no le es ajena al griego una concepción formal el bien, algo que ya había hecho el mismo Guariglia en su trabajo *Ética y política según Aristóteles* de 1992; o, por el contrario, y redimiendo a Kant del destierro en el mundo de inoperantes abstracciones al que Hegel le había, a su vez, condenado, podemos sugerir que la crítica kantiana al eudemonismo —tradicionalmente tomada como el núcleo de su incompatibilidad con Aristóteles— no tiene por qué chocar con determinada manera de entender la racionalidad y la sensibilidad prácticas, tal como han hecho determinados autores postanalíticos como, por ejemplo, McDowell. Ciertamente, si Kant y Aristóteles no pertenecen a mundos éticos distintos, si sus filosofías no son disyuntas, se impone una cierta revisión de nuestra concepción tanto del programa kantiano como del programa aristotélico. Y si Kant y Aristóteles no presentan estilos incompatibles de concebir la moralidad, pudiéramos pensar que el universalismo de los principios y de las formas de argumentación no excluye, no tiene por qué excluir, la particularidad de los sujetos morales y la densidad de su textura y de su contextura.

En el libro que comentamos se encuentran, sobre todo, razones para mostrar cómo desde el programa universalista puede llegarse sin conflicto a reconocer la verdad del programa aristotélico, cómo puede integrarse éste en aquél. De las dos categorías básicas del programa kantiano, la universalidad y la autonomía, ha sido la primera la que ha recibido mayor atención en la filosofía alemana sobre cuyo trasfondo operan predominantemente (más incluso que sobre la discusión y rechazo de las versiones sajonas del principio de universalidad en la filosofía de Hare o de generalidad en la de Singer) las reflexiones de Guariglia: el programa pragmático de Apel y de Habermas en tiempos recientes o, sobre todo, el programa neokantiano *sensu stricto* de Leonard Nelson a comien-

zos de siglo. Sobre ambos momentos históricos, pero sobre todo sobre el de Nelson, se apoya la reflexión de Guariglia para formular su versión, como punto de partida, de la propuesta universalista. La versión del principio universalista de la tradición kantiana que se nos presenta a partir de la fuente nelsoniana acentúa la idea de reciprocidad y abre camino para una concepción no estricta o exclusivamente formalista de dicho principio (de hecho, porque la disyunción entre una concepción formal de la ética y una ética del bien es absoluta en la propuesta de Habermas-Günther, Guariglia rechazará estas versiones aunque se apoye sobre ellas). La idea de reciprocidad expresa que si es correcto que un agente trate a otro de una manera determinada en circunstancias dadas, también lo sería que aconteciera a la viceversa y abre camino a una versión de imputabilidad de los sujetos (personas) de la acción moral en toda interacción. Todo ello debe, no obstante, solventar una tensión ínsita en la argumentación moral: ¿por qué pensar que lo que es obligatorio para mí es recíprocamente obligatorio para otro y cómo pensar que de tal obligación se pueda inferir un principio universal para todo agente? Guariglia analiza esa tensión en términos de la reconstrucción del principio de universalización *a*) como un principio lógico que subyace al darnos razones justificadoras de nuestros actos morales para indicar *b*) que dicho *status* lógico está ligado a —porque opera en— principios sustantivos universales de la moralidad. Quedarán, así, obviadas consideraciones de estos principios que busquen una fundamentación de los mismos fuera de la esfera de la misma lógica de las acciones regidas por normas válidas (en una supuesta esfera nouménica o trascendental). Las numerosas páginas dedicadas al análisis y crítica de las distintas versiones del principio de universalización (un análisis sistemático y completo de los méritos y límites de cada una de ellas) tienen, pues, como

hilo conductor la propuesta de que el carácter lógico de dicho principio es sólo la cara formal de la misma moneda que, en su cruz, puede expresar principios morales sustantivos. Para ello, el autor procede a diversos análisis de la pragmática de los diálogos cotidianos con relevancia moral (vale decir, de aquellos diálogos en los que se alcanza la explicitación de normas de conducta de carácter último) y en los que el tránsito de lo que es «bueno para mí» a lo que es «bueno para todos» puede ejemplificar la simetría de las partes (posiblemente) implicadas y la operación que se expresa en normas universalizables. En dicho análisis pragmático (análisis que complementa Guariglia con un apéndice sobre la clasificación de los actos ilocucionarios en español —clasificación que puede tener utilidad en la misma teoría de los actos de habla—), la forma universal de los principios aparece plasmada en principios materiales sobre los cuales el autor quiere hacer pivotar su propuesta de una ética universalista no formal (en el sentido antes indicado).

Cuando Guariglia formula estos principios lo hace partiendo (estimo) de un cierto tono rawlsiano en la medida en que parecen aplicarse en el ámbito de las relaciones morales regidas por la idea de justicia en sociedades complejas, es decir, en el ámbito de las relaciones morales imparciales de la tradición liberal. Ese tono rawlsiano —primero libertad, luego igualdad— aparece, no obstante, no como una estipulación de derechos de libertad o de igualdad, sino como un límite de acciones tolerables (moralmente posibles) y de requisitos de simetría. En efecto, el primer principio materializa una idea de «libertad negativa»: *«Ningún miembro de la sociedad interferirá nunca las acciones de otro miembro usando de la violencia ni pretenderá mediante la aplicación de coacciones un asentimiento forzado para la satisfacción de sus propios fines»*; el segundo principio —un principio de simetría— reza que «to-

do miembro de la sociedad tendrá siempre iguales prerrogativas que cualquier otro miembro de ella. Cualquier desigualdad entre ellos no podrá fundarse en la mera diferencia numérica de los individuos» (p. 163). El primer principio es, antes que nada, un principio de respeto liberal que supone —como enseguida veremos— un principio ulterior: el reconocimiento de la autonomía de todos los sujetos morales. El segundo principio es un principio de igualdad y de simetría. Ambos principios pueden ser vistos como constituyendo una regla o criterio de universalización negativo: cuando pensamos en normas de la acción, serían inaceptables aquellas que violaran cualquiera de los principios mencionados. En moralidad, sobre todo, el mandato es universal en lo que prohíbe —no en lo que propone. Con ello, se está indicando, de otra manera, que un principio formal universal puede materializarse en un deber de respeto y que el deber de respeto es un mandato de restricciones. De esa manera puede «kantianizarse» una ética material o puede recuperarse, en los odres de la modernidad, la intuición de las éticas clásicas: se evita todo perfeccionismo (una acusación reiterada contra la ética aristotélica y su concepción social-sustantiva de la excelencia o de la virtud) porque pensamos en normas posibles de acción, no en mandatos necesarios de comportamientos dados. Podría, no obstante, pensarse que esa «kantianización» le ha extraído todo sabor a las éticas de la excelencia y, consiguientemente, que el camino de regreso a Aristóteles ha quedado vedado. La estrategia de Guariglia es extraer una consecuencia ulterior de los dos principios mentados: tirar del hilo de la idea de autonomía que en ellos se implicaba. El tercer principio que nos propone reza que *«a fin de garantizar la defensa de los derechos que a cada miembro de la sociedad le confieren los principios de libertad negativa y de igualdad, todo miembro de la sociedad deberá tener iguales posibilidades*

de alcanzar una capacidad madura que le permita hacer uso de sus derechos y articular argumentativamente sus demandas» (p. 170). La autonomía de los sujetos, pues, remite a la garantía de los procesos que les pueden constituir en personas.

Con ello, Guariglia empieza a quebrar su argumentación hacia el segundo polo del libro: la concepción densa de los sujetos morales. Con ese quiebro se introducirán nuevas consideraciones: del análisis de la validez de las normas transitamos a la esfera de las condiciones de ejercicio moral. Así se entiende este principio de autonomía. Pero el principio de autonomía no parecería garantizar sino el simétrico ejercicio de todos de «poder ser autónomos» y, consiguientemente, no impone a cada uno que lo sea o el cómo lo sea. La regulación social puede postular efectivamente una teoría democrática que posibilite ese ejercicio simétrico de respeto y de garantía de autonomía; pero ¿puede ir más allá? Una posición liberal contestaría que el derecho de autonomía no comporta ningún ejercicio perfeccionista de lo que cada uno entienda como ejercicio de la propia autonomía; Guariglia pretende, no obstante, dar un paso más y nos propone —como se indica en la segunda parte del principio que hemos citado— que serán preferibles aquellas instituciones y normas que mejor permitan que los sujetos desarrollen su madurez moral. Formular tal idea significa quebrar el discurso hasta ahora mantenido e introducir mucho de lo que en los debates contemporáneos han argumentado, por ejemplo, los comunitarios frente a los liberales. Los mismos términos empleados por Guariglia —capacidades, madurez— indican ese cambio de lenguaje. La prudente estrategia del autor le evita, no obstante, suscribir la letra de los comunitarios: del principio, se argumenta, se deduce que cada uno será maduro según una determinada concepción del bien, pero el bien de cada uno no debe concebirse en términos materiales y contextuales. La apues-

ta (de nuevo, una apuesta kantianizante) es que cabe una idea formal del bien «que valga para todos independientemente de las convicciones particulares de cada uno» (p. 197). La madurez, se nos indica, es la capacidad de evaluar contextos y prácticas, ejercer la prudencia. Las ideas de Tugendhat son, en este sentido, clara y buena inspiración (congruente con la hipótesis o la tesis global que Guariglia sostiene): «llamamos autónomo a alguien que no se orienta por lo que se dice, sino [por lo] que él mismo delibera y decide» (cit. de Tugendhat en la p. 238). Con ello, queda expedito el tránsito desde la actitud de tercera persona de la que el libro parte (reconstrucción del principio de universalización en términos de la pragmática argumentativa) a la primera persona, al punto de vista del sujeto agente. La condición que hace posible tal tránsito es el ejercicio equitativo y simétrico de las formas de interacción que los tres principios proponen.

¿Hemos regresado a Aristóteles? No, si entendemos por tal regreso una ética perfeccionista. Sí, si entendemos que «des-formalizar» a Kant es reconocer la necesidad de introducir criterios y lenguajes que hablen de la construcción («madurez», «capacidad argumentativa») de los sujetos morales. No, si entendemos que Aristóteles nos hablaba (incluso en una concepción analítica de su idea de virtud) no sólo de razones, sino también de pasiones. Sí, si pensamos que una concepción de la ética no puede ser sólo procedimental. Ciertamente, muchos de los filósofos presentes en las discusiones de Guariglia podrían sentirse infrarrepresentados en sus argumentos: las éticas discursivas pueden argumentar que con el último quiebro se ha transitado injustificadamente de la moral a la ética; los comunitarios o hermeneutas (piénsese en Taylor) pueden protestar del —todavía— excesivo peso del sistema de derechos presentado en actitud de tercera persona. El tránsito desde los argumentos normativos y sistemáticos a las

narraciones que expresan y constituyen las identidades, un tránsito que Guariglia quiere apoyar en la equivalencia de la idea de «persona» con la idea de «identidad moral», es todavía un camino abrupto aunque, como indicábamos, cada vez más frecuentado.

Este recensionador muestra sus simpatías generales al proyecto y no puede, por ello, argumentar que el iniciado sea un camino imposible. Cree, no obstante, que el tránsito de los argumentos a las narraciones implica un doble discurso que, de hecho, practicamos en un doble registro: la autonomía de los kantianos es una postulación; la autenticidad de los teorizado-

res de la identidad moral es una pretensión de veracidad. El reconocimiento de la postulación de autonomía y el reconocimiento de la demanda de autenticidad definen ese doble registro, un registro que es discontinuo en su aplicación y que no es reducible a una única clave. Nada de esto se opone a lo sostenido en el libro comentado: simplemente indica que hay mayores discontinuidades que en las que en él se reconocen. Pero, obviamente, un tratado sistemático quiere hacer sistema y no es de reprocharle que lo intente y lo proponga.

Carlos Thiebaut

ENTRE UNIVERSALISMO Y CONTEXTUALISMO: LA APLICACIÓN DE NORMAS MORALES Y JURÍDICAS

KLAUS GÜNTHER: *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Francfort, Suhrkamp, 1988, 411 pp.

Una parte notable de la bibliografía aparecida en las últimas décadas tanto sobre ética como sobre filosofía del derecho versa sobre la noción de razonamiento práctico. Bajo esta rúbrica se agrupan múltiples escritos que tratan de elucidar el papel de la razón en el planteamiento y resolución de los asuntos de índole práctica. El interés suscitado por tales estudios ha servido, entre otras cosas, para ir haciendo permeable un tupido muro que, más que separar a aquellas dos parcelas del saber filosófico, tan sólo lograba distanciar personalmente a sus respectivos cultivadores. Durante años, las aportaciones teóricas en uno de esos campos eran ignoradas en el otro o, al menos, eran acogidas con un conside-

rable retraso. Ese lamentable estado de cosas cambió afortunadamente hace ya algunos años. En este sentido, la obra de Klaus Günther *Der Sinn für Angemessenheit* constituye un buen ejemplo de los frutos de ese diálogo reabierto entre filósofos morales y filósofos del derecho.

En este libro sobre el sentido de la adecuación —así rezaría su título en castellano— Günther aborda de manera concienzuda las relaciones entre acción, norma y situación tanto en el ámbito moral como en el mundo del derecho; dos esferas que el autor considera difícilmente aislables en la praxis, aunque para su análisis las trate separadamente. Así, el libro se estructura en cuatro partes. En la primera sección se somete a examen de modo sistemático la distinción entre fundamentación y aplicación de normas. En la segunda parte se analiza, con la ayuda de Durkheim, Mead, Piaget y Kohlberg, el proble-

ma de la aplicación de normas en el desarrollo de la conciencia moral. En la tercera parte se revisan los criterios racionales disponibles para la aplicación de normas en la esfera moral. En la cuarta parte se estudian los discursos de aplicación propios del derecho y, en particular, se plantea la cuestión clave de si la indeterminación estructural de las reglas jurídicas no acaba condenando al fracaso toda esa empresa tendente al uso de la razón en la aplicación de normas.

No sólo en la primera parte, sino a lo largo de todo el libro está presente la idea de que en cualquier examen de las diversas normas sociales que regulan la acción humana, sean morales o jurídicas, deben separarse con nitidez las cuestiones relativas a la validez y justificación de las cuestiones referentes a la aplicación de las mismas. Con frecuencia la filosofía moral ha obviado esta elemental distinción, que sin embargo resulta bastante familiar al pensamiento jurídico¹. Parece fácil advertir que justificar una norma, esto es, indicar cuáles son las razones de cualquier clase que en cualquier momento se pueden aducir en favor de su aceptación y seguimiento, constituye una operación mental esencialmente diferente a la de preguntarse si esa misma norma se adapta, y de qué manera, a una situación, si no hay otras normas disponibles que fuesen preferibles en esa situación o si la norma propuesta no debe ser cambiada en vista a las particularidades propias de esa situación. Tras admitir esta evidente diversidad de empleos de la razón práctica, la solución más sencilla al uso estribaría, por una parte, en restringir la incumbencia de esa razón a las cuestiones de validez de las normas de acción y, por otra parte, en delegar la aplicación de dichas normas en la denominada prudencia o facultad de juzgar caracterizada de modo no universalista. Kant y Aristóteles, respectivamente, se presentarían entonces como los modelos clásicos para cada una de estas labores de la filosofía práctica.

Los seguidores de Kant pondrían el acento, claro está, en el alcance universal de la razón, y subsumirían en el momento de la fundamentación las cuestiones relativas a la aplicación; los adeptos de Aristóteles, por su parte, subsumirían en la aplicación de las normas los problemas referentes a su fundamentación y subrayarían además el carácter contextualizado de todo obrar humano, necesariamente anclado en determinadas concepciones compartidas de la vida buena, que son a su vez las que aportan los patrones de evaluación de la corrección de cada acción.

El objetivo que, por su lado, se propone Günther en este libro no es otro que el de mediar entre las dos fórmulas usuales de solución antes mencionadas, la kantiana y la aristotélica. Frente a los kantianos, mantiene que no se puede considerar el principio de universalización, en general, y del imperativo categórico, en particular, como el criterio ético por antonomasia, si con ello se quiere dar a entender que ya se ha dicho todo sobre los problemas normativos de la acción humana. Con ello, más bien, sólo comienza la discusión. Pero consciente también de que, dada la necesidad de prestar atención al contexto de la acción, cabe el peligro no desdeñable de quedar excesivamente dependiente de él y caer así en una suerte de relativismo, Günther insiste en que ni siquiera en las situaciones de aplicación de normas se está autorizado a desistir del empleo de la razón práctica. Rechazando la posibilidad de entender la aplicación del derecho como mera subsunción lógica y dejando también a un lado el recurso a la «ponderación»², el autor postula el principio de la *adecuación* como salida al problema.

Los discursos de aplicación poseen una dinámica argumentativa diferente a los de fundamentación. En el mundo del derecho, en particular, un «discurso de fundamentación» se centra en el problema de la *corrección de la norma jurídica* y, por el contrario, un «discurso de aplicación»

se ciñe a la aclaración y justificación de la *corrección de la decisión jurídica*. De ahí que los principios rectores hayan de ser también distintos: el papel que juega el principio de universalización en el discurso de fundamentación lo desempeña en el discurso de aplicación el principio de adecuación (pp. 55-56). La adecuación como tal no se revela en el mero seguimiento de principios correctos en los casos prácticos, sino en su aplicación imparcial atendiendo a todas las circunstancias especiales de cada caso. Para averiguar si una norma es adecuada a una situación determinada es preciso examinarla, no sólo con relación al conjunto de normas que alternativamente son puestas en cuestión³, sino también con respecto a todos los datos que caracterizan a esa situación, esto es, en relación con la «situación de aplicación». La adecuación no es, sin embargo, «un predicado de la descripción de la situación, sino un predicado de una norma en una situación con relación a todos los rasgos distintivos de la situación» (p. 75). Un enunciado normativo singular sólo puede ser correcto si se apoya en una norma válida —que a su vez pretende incorporar un interés general— y además resulta adecuado a la situación. La corrección de una acción, por tanto, encierra un doble sentido: «denominamos a una acción correcta porque es el resultado de la aplicación *correcta* (adecuada) de una norma *correcta* (válida)» (p. 75).

El libro de Günther, cuya versión original en alemán apareció hace ya nueve años, ha sido traducido recientemente al inglés, pero no aún al castellano⁴. Su publicación marcó un hito en la creciente contextualización de la ética discursiva y de la teoría discursiva del derecho emprendida por Habermas. Ha de leerse como una propuesta de mejora generada por un jurista en el interior del círculo de la «teoría discursiva». De hecho, Habermas ha recurrido a algunos argumentos esgrimidos por Günther con el fin de contrarrestar

las frecuentes críticas que denuncian el elevado grado de abstracción que encierra el universalismo y el cognitivismo de su ética⁵. A propósito de Habermas, Thomas McCarthy ha descrito un modo de proceder que en primer lugar serviría para caracterizar a Günther: «Su estrategia es construir una dialéctica de lo universal —a saber, la unidad de la razón práctica— y de lo particular —a saber, la diversidad de la vida ética— con el fin de llegar a lo que podríamos denominar un “universalismo sensible al contexto”»⁶. En relación con el mundo del derecho, este universalismo normativo especialmente atento al contexto de acción implicaría entender la aplicación del derecho como una cuestión pragmática, forzosamente contingente, que no tiene *a priori* una respuesta fija, pues siempre deben tenerse en cuenta las circunstancias, tendencias, probabilidades y posibilidades cambiantes. El principio de imparcialidad precisa, según Günther, de una diferenciación entre una fundamentación con pretensión de universalidad y una aplicación coherente con la situación. Se trataría de llevar a cabo un doble movimiento: en el primer paso se procede a una *descontextualización* para comprobar mediante un procedimiento dialógico el carácter general de una norma y en el segundo paso se realiza una *contextualización* complementaria para poder tomar en consideración todos los datos, puntos de vista y normas relevantes en la situación concreta (cfr. pp. 63-64).

Cabe caracterizar también la vía seguida por Günther como una formalización y procedimentalización de la noción aristotélica de *phrónesis*. Como es sabido, tanto los neoaristotélicos como los neohegelianos suelen reprochar a la ética discursiva —sin que les falte algo o mucho de razón— su falta de referencia a las circunstancias reales en las que se desenvuelven los conflictos prácticos de la vida humana. Günther cubre este punto débil de la ética del discurso al atender al momento de la apli-

cación de las normas, es decir, al problema de la mediación entre los principios morales, generales y abstractos, y las situaciones dadas en un espacio y en un tiempo determinado. Admite que los «paradigmas» culturales existentes señalan, ciertamente, qué características de una situación son relevantes normativamente (p. 307). La aceptación de la propuesta aristotélica no puede llegar, sin embargo, hasta el punto de entender, como haría Gadamer, la razón práctica como razón prudencial, esto es, como una facultad ligada a las convenciones locales de la situación, una facultad que en definitiva sería una especie de inteligencia hermenéutica. Günther estima que esa lectura de la *phronesis* no hace suficiente justicia de las estructuras pluralistas de la modernidad. Por ello, su insistencia en que en la aplicación inteligente de normas sociales se imponen también principios generales de la razón práctica como el de imparcialidad y no sólo tópicos comúnmente admitidos en la «buena polis»: una aplicación normativa adecuada no puede dejar de apoyarse en razones que

son (o dehen ser) reconocidas como buenas por todos los afectados. En abierta contraposición a los críticos comunitaristas de la teoría discursiva, Günther pretende evitar que la pretensión de universalidad como criterio de validez normativa sucumba totalmente en aras de imágenes éticas de carácter sustantivo propias de formas de vida particulares. El difícil equilibrio entre la exigencia de universalidad y la atención al contexto sólo cabe alcanzarlo en la resolución de cada caso y no *a priori*.

No es nada prematuro afirmar que la teoría de la acción comunicativa de Habermas ha logrado dar un nuevo impulso no sólo a la ética contemporánea, sino también a la teoría y a la sociología del derecho. Su concepción discursiva de la racionalidad práctica ofrece un marco conceptual apropiado para la reflexión sobre el estatuto epistemológico del lenguaje moral y del discurso jurídico. De la fecundidad de esta perspectiva da testimonio sobrado la obra de Klaus Günther que se acaba de presentar.

Juan Carlos Velasco Arroyo

NOTAS

¹ No obstante, hay quienes sin llegar a dudar de la posibilidad de una distinción entre ambos tipos de discursos cuestionan que tenga una especial relevancia. Así, Robert Alexy soslaya tal distinción con el argumento de que todo discurso de aplicación ya encierra en sí un discurso de fundamentación (cfr. Robert Alexy, «Normenbegründung und Normanwendung», en ídem, *Recht, Vernunft, Diskurs*, Suhrkamp, Francfort, 1995, pp. 52-70).

² Sobre el «ponderar» (o sopesar) como medio para resolver posibles e inevitables conflictos entre las normas que, tanto en la moral como en el derecho, amenazan y dificultan la decisión racional, cfr. Wolfgang Enderling, *Abwägung in Recht und Moral*, Karl Alber, Friburgo/Munich, 1992.

³ La apelación a una interpretación coherente del conjunto de normas disponibles en un contexto social determinado constituye también, según Günther, una manera de atenerse a razones en los casos prácticos

de aplicación de normas, aunque sea con medios meramente formales (cfr. pp. 299-307).

⁴ La versión inglesa es obra de John Farrell y lleva por título, *The Sense of Appropriateness*, State University of New York Press, Albany, 1993. Hasta el momento, en castellano sólo se encuentra disponible un artículo de Klaus Günther: «Un concepto normativo de coherencia para una teoría de la argumentación jurídica», en *Doxa*, núms. 17-18 (1995), Alicante, pp. 271-302.

⁵ De hecho, es a Günther a quien, en materia jurídica, Habermas se remite con mayor profusión en sus últimas obras. En *Faktizität und Geltung* (Suhrkamp, Francfort, 1992) llega a decir: «Al conocimiento jurídico de Klaus Günther le agradezco tantas enseñanzas que casi debería titubear en descargarle de la responsabilidad de mis errores» (p. 14).

⁶ Thomas McCarthy, «Unidad en la diferencia», en *Isegoría*, núm. 16 (1997), p. 41.

M. FOUCAULT: LOS SUJETOS Y LA HISTORIA POLITICA DE LA VERDAD

JORGE ÁLVAREZ YÁGÜEZ, *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La Modernidad cuestionada*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1995, 213 pp.

Foucault cuenta con una serie cada vez más nutrida de pensadores españoles estudiosos de su obra. Baste pensar, por referirnos sólo a trabajos publicados el mismo año que el que aquí comentamos, en la colaboración que, tras su libro de 1989, ha hecho Julián Sauquillo («El discurso crítico de la Modernidad: M. Foucault») a la *Historia de la teoría política. VI*, dirigida por Fernando Vallespín (Madrid, Alianza), o en el volumen de Francisco José Martínez, *Las ontologías de M. Foucault* (Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas). A ellos se suma ahora el de Jorge Álvarez Yáguez, *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La Modernidad cuestionada*. No es una adición irrelevante. Su obra es el fruto de un trabajo paciente, prolongado, con los textos de Foucault, muchos de ellos menos asequibles —antes de la publicación de los cuatro tomos de *Dits et écrits*—, cuando el autor elaboraba con el profesor Jacobo Muñoz su tesis doctoral, fruto de la cual, y con las pertinentes modificaciones para su edición, es este excelente libro.

Excelente, al menos, en un triple sentido. En primer lugar, por constituir un estudio riguroso de un pensamiento complejo y plural, para orientarse en el cual es preciso tener la amplia visión que aquí se muestra. También, porque el autor ha sabido conjugar ese rigor y amplitud con una discusión detallada, tanto de las referencias internas cuanto de la extensa bibliografía que ese pensamiento ha suscitado. Todo lo cual le ha permitido, en fin, más que «presentar» una doctrina, con-

gelándola, mantener vivas las cuestiones que el propio Foucault planteó, interrogar las significaciones plurales de sus investigaciones y de su terminología, los deslizamientos conceptuales y las evoluciones, así como cuestionar las problemáticas visiones retrospectivas que, de tiempo en tiempo, Foucault realizó de su obra.

El estudio se abre con la cuestión acerca de la posible unidad o ruptura, evolución o fases de desarrollo del pensamiento foucaultiano. Jorge Álvarez discute las principales ordenaciones de los intérpretes y propone una línea de lectura que, sin borrar las quiebras y diferencias entre los textos, se orienta a través de una perspectiva a la que se podría denominar *historia política de la verdad*, cuyo efecto mayor es una configuración coactiva de los sujetos, que obliga a estudiar el específico enlace de la investigación foucaultiana entre verdad, poder y sujeto. Se persigue de ese modo una *etnología histórica de nuestra cultura*, que intenta, en línea ilustrada, un diagnóstico de nuestro presente. Para lo cual se hace concurrir a la historia y a la filosofía, no para esbozar una filosofía de la historia o una «historia filosófica», sino para poner *filosóficamente* en cuestión categorías *históricas*. La historia habría sido, pues, la materia de su trabajo; pero éste habría sido el de un filósofo tendente a comprender los límites, nunca definitivos, de nuestra cultura. Precisamente, el capítulo final de la obra discute esa articulación de historia y filosofía, tanto internamente cuanto en relación con la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer, así como con los análisis de Max Weber respecto al fenómeno de racionalización occidental; relación que, sin pretender plegar el polimorfismo de la obra foucaultiana a la de esos autores, consti-

tuye una propuesta, no muy transitada pero sin duda importante, tanto más habida cuenta del polémico balance que de la aportación de Foucault iba a hacer después J. Habermas en *El discurso filosófico de la Modernidad*.

Entre ambos extremos, el cuerpo de la obra se divide en tres partes fundamentales. La primera se ocupa de la analítica foucaultiana del poder, en contraste tanto con el marxismo economicista como con el juridicismo, estudiando las distintas formas de poder puestas de relieve por Foucault y los cambios que en la concepción de su funcionamiento se producen en la Modernidad, para discutir por último una serie de cuestiones pendientes, entre las que se pueden destacar la amplitud e indistinción de la noción foucaultiana de poder y la crítica a la concepción jurídica del mismo.

La segunda parte estudia las relaciones entre saber y poder, destacando tres enfoques: el que nos propone *La arqueología del saber*, caracterizado por la primacía de las prácticas discursivas; el trazado por *El orden del discurso*, en el que sobresale la atención al juego de poder interno al propio discurso o en relación con su apropiación o control, y el planteamiento que puede rastrearse en otros escritos, tendentes a destacar mecanismos de poder-saber, procedimientos en los que se funde la función cognoscitiva y la de control social. Y, tras examinar la contraposición de la concepción foucaultiana de las relaciones entre conocimiento y poder, tanto con la línea tradicional de raíz platónica, como con los planteamientos basados en la teoría de las ideologías, se discute el intento de apoyar ese modelo en Nietzsche.

Al hilo de esos enfoques se analizan pormenorizadamente categorías centrales, como las de arqueología, genealogía y episteme. A través de ellas se destaca la crítica a la concepción antropológica de la historia, basada en las categorías de sujeto, origen y finalidad, para primar una con-

sideración de las prácticas, de los dispositivos, de las relaciones de poder que están en la base de la formación de los saberes.

¿No contrastan con esa insistencia los planteamientos del último Foucault en torno a un fondo de libertad como algo indispensable para entender el sujeto? Con independencia de que ello fuera así, lo cierto es que, en sus últimos años, Foucault tendía a globalizar toda su obra bajo la perspectiva de la subjetividad, a la que el estudio que comentamos dedica la tercera y última parte. Perspectiva y categoría en la que se pueden distinguir aún dos grandes direcciones, en mutua relación pero sucesivamente analizadas: una crítica de la categoría de sujeto —de su delimitación en las ciencias humanas, de su proyección en la historiografía, de su disipación en la literatura— y una crítica histórica de los procesos de individuación, de formación de la subjetividad.

Por referirnos sólo a ésta, con ese rótulo se recoge el interés de Foucault por la emergencia de la individualidad, por la modelación de los sujetos en virtud de prácticas de poder-saber. Poderes que no tanto se imponen a sujetos ya dados cuanto ellos mismos son profundamente subjetivantes; saberes que, bajo su pretendida asepsia (pedagogía, psicología, psicopatología, sexología, medicina...), han ido regulando las distintas dimensiones del comportamiento humano, dictándole su «verdad», delimitando una «identidad». Atadura a la verdad de sí que tanto se manifiesta en los efectos de poder, es decir, de *sujeción*, cuanto encuadra a los individuos en una identidad (*sujetos de*) a la que se ven obligados a responder.

Foucault niega así el saber inmaculado, al margen del poder, y mantiene una noción política de la verdad —de los saberes por los que se constituye—, que quiere recoger los efectos de poder de la verdad, de los saberes, en la producción de los individuos. Constitución política de la subjetividad que se desmarca tanto de quienes

la sitúan en un proceso de autoconstrucción reflexiva, como sucede en el idealismo alemán, cuanto de quienes la conciben definida por las relaciones de producción, de las que sería una derivación reificada, como en el marxismo. Ese modelo se estudia en tres momentos o formas de una misma matriz, en la que se registran, no obstante, desplazamientos significativos: *Historia de la locura*, o producción de la «verdad» psicológica del hombre; *Vigilar y castigar*. *Nacimiento de la prisión*, o el alma moderna a través del sometimiento del cuerpo, e *Historia de la sexualidad*.

Remitiendo al lector a esos análisis, aquí nos limitaremos a recoger algunos de los problemas abordados que nos parecen más significativos. Sobre todo, el contraste que se produce entre *Vigilar y castigar* e *Historia de la sexualidad* y otros trabajos paralelos, en los que si no se abandonan planteamientos anteriores, se introducen variaciones de relieve en la concepción del sujeto. En efecto, como habría de reprocharle Habermas, entre otros, en *Vigilar y castigar* Foucault adoptó un enfoque exteriorista, tratando de explicar la construcción de la subjetividad, del «alma», desde el cuerpo y los mecanismos disciplinarios a que éste es sometido. Pero, si no se dice más, esa posición deja inexplicados los fenómenos de resistencia, para los que haría falta algún momento de asunción reflexiva, cierta autonomía que permita reobrar sobre el poder conformador. Y será precisamente a partir de *Historia de la sexualidad* donde Foucault modulará ese mecanicismo, con la noción nuclear de *prácticas de sí*, entendidas como formas de subjetivación desde una problematización moral.

No obstante, sería erróneo separar ese proceso de autoconformación del sujeto de las prácticas de poder en las que tanto había insistido antes, pero que también ahora están presentes, pues Foucault nunca ha concebido un puro sujeto autónomo que se constituye a sí mismo al margen

de toda instancia de poder. Más aún, esas prácticas de sí serán integradas, con el cristianismo, al ejercicio de un poder pastoral, que en la Modernidad toma la forma de un saber científico-educativo, y en el que el gobierno de sí es una pieza sofisticada de un poder no limitado a unas disposiciones administrativas o normativas generales, sino atento a los individuos, tratando de ligarlos a su propia «verdad». Poder individualizante que exige la constitución de determinadas identidades, con lo que «se accede por otro camino, el de estas "artes de la existencia", al punto central ofrecido a nuestra mirada desde su arqueología de la locura: *el enlace entre la verdad e identidad atravesado por relaciones de poder*» (pp. 177-178). Y a lo que apunta toda esa crítica es a discutir nuestra relación con los códigos impuestos, no para ver si nos ajustamos o no a ellos, sino para cuestionarlos; no para establecer la auténtica verdad de cada uno y pretender fundar de nuevo en el conocimiento, en otra forma de saber-poder, nuestras futuras actuaciones —lo que significaría seguir en la senda de la hermenéutica de sí—, sino para ser de otra manera: no se trata de decir la verdad, sino de estetizar la propia vida; el fin no es descubrirse, sino inventarse, hacer de sí mismo una obra de arte.

Pese a haber señalado su relación con posiciones anteriores, según acabamos de indicar, Jorge Álvarez no deja de subrayar también la diferencia que estas últimas obras de Foucault introducen. No tanto respecto al tema, como si la cuestión de la subjetividad se contrapusiese a las del poder y el discurso, frente a lo que se puede poner de relieve el tema de la subjetividad a través de toda su obra. Ni siquiera radicaría esa diferencia en la noción de «técnicas de sí», pues, como hemos visto, ella se vincula a mecanismos de poder-verdad. «El *punctus saltans* radica, sin duda, en la recuperación del ideal clásico del sujeto centrado, dueño de sí, que se apoya en la suposición, por parte de Foucault, de

una mayor autonomía de los individuos inscritos en las redes de poder. Ambos aspectos, particularmente el primero, contrastan con la asociación que parecía desprenderse de sus anteriores enfoques entre *subjetivación* y *sujeción*, con la idea, en fin, de un sujeto todo él colonizado por resortes de poder» (p. 180). Al limitar Foucault su tendencia totalizadora de la crítica de la subjetividad, se pone de manifiesto «la idea de un fondo de *libertad* como lo más propiamente definitorio del sujeto. No deja de resultar curioso que en este punto, y a pesar de todas las diferencias, el allegamiento a posiciones sartrianas resulte innegable» (p. 188).

Cuestiones distintas —a las que aquí no podemos sino aludir— son, por una parte, la de la fundamentación de esas resistencias, tras la crisis de la metafísica; por otra, y como se aborda en el capítulo final, si la crítica a la razón, llevada a cabo por los trabajos de Foucault, habría de suponer una apuesta por lo irracional, según pretendía Habermas. Foucault, y el autor del trabajo que comentamos le sigue en esto, habló de la inadecuación del planteamiento binario racionalidad/irracionalidad, atribuido discutiblemente a los frankfurtianos. En todo caso, y pese a las diferencias innegables entre las obras de uno y otros, Jorge

Alvarez insiste asimismo en sus acercamientos y paralelismos, en el debate en torno a la Modernidad: entender la filosofía como labor de diagnóstico supone un interés crítico, emancipatorio, que no deja de responder al mejor proyecto ilustrado, en el que tanto los frankfurtianos como el propio Foucault se situarían, al menos según las manifestaciones que Foucault mismo hiciera en los últimos años y, sobre todo, en su curso *¿Qué es Ilustración?*, donde remontaría a Kant el inicio de esa línea en la que él pensaba debían leerse sus trabajos.

Es con este epílogo en torno a la Modernidad cuestionada como concluye la obra. Una conclusión que, según hemos apuntado, no cierra los problemas, sin que ello implique sobrevolarlos o mantener un eclecticismo escapista. Antes al contrario, no es el menor de los méritos del estudio de Jorge Álvarez, lejos de rutinas o repeticiones estériles, el haber tomado postura bien documentada y argumentada en los numerosos debates planteados por la obra de Foucault y favorecer líneas de lectura que los hace fecundos y los mantiene abiertos.

Carlos Gómez Sánchez

EDUCACIÓN MORAL Y CIUDADANÍA DEMOCRÁTICA

JOSÉ RUBIO CARRACEDO: *Educación moral, postmodernidad y democracia. Más allá del liberalismo y del comunitarismo*, Madrid, Trotta, 1996, 254 pp.

De la educación moral al ejercicio de la ciudadanía: de la conquista de la autonomía moral a la experiencia de la partici-

pación democrática. En torno a este programa normativo articula Rubio Carracedo una persuasiva y razonada discusión entre la psicología y la pedagogía moral, la ética y la política, con el objetivo de clarificar el papel de la educación moral en la construcción de una cultura política democrática. Cuatro son los argumentos centrales del libro.

En primer lugar, *la necesidad de actualizar y reformular el enfoque cognitivista de la psicología moral*, ejemplificado por la tradición de Piaget a Kohlberg. La revisión emprendida pasa por incorporar la crítica, formulada desde los trabajos de Gilligan y Murphy, al cognitivismo universalista original que acaba por distorsionar la complejidad del desarrollo moral. Y más en concreto, su dimensión afectiva, irreducible a pautas estrictamente racionales, ni siquiera matizadas por las elementales, y no por menos culturales, diferencias de género.

Pero, a su vez, este primer examen conduce a revisar los supuestos procedimentales que Kohlberg asume en su teoría de los estadios evolutivos del desarrollo moral. En este punto, la discusión con Habermas y Rawls va a permitir matizar el alcance universalista de la metodología constructiva de Kohlberg al situar su ámbito de sentido en el marco de las democracias occidentales, donde resultan coherentes asimismo los constructivismos de Habermas y Rawls. Pero la pretensión de universalidad sigue siendo una pretensión racional, sólo que su plausibilidad normativa obliga, como defiende Rubio Carracedo, a una traducción contextualizada de sus principios racionales. Sólo de ese modo, al reconocer el alcance de su carácter constructivo (y no descriptivo), es posible mantener su coherencia interna con los modelos lógico-genético de Piaget, interaccional de Selman y universalista de Rawls y Habermas, a los que incorpora en un paso posterior de su teoría: la aplicación al terreno de la educación moral (el «enfoque de la comunidad justa», cuyos trabajos se interrumpieron, aunque no definitivamente, con la muerte de Kohlberg).

Justo este último problema plantea la necesidad de contrastar en la práctica el modelo cognitivista *reformado* de la psicología del desarrollo moral. El intento de mediar la teoría con la práctica institucional se ha convertido en las sociedades

democráticas en una tarea clave. El caso español ilustra con todas sus incidencias la fase inicial de reforma del sistema educativo tras la recuperación del pluralismo moral y político con la democracia. Así, los nuevos diseños curriculares incluyen de modo inequívoco, en el plano de los principios genéricos, la propuesta de una educación moral que responda al programa democratizador instaurado por la Constitución de 1978. Es, en efecto, la educación moral el antecedente indispensable de la ética civil que orienta la convivencia democrática. Entendida como «proceso de creciente maduración cognitiva, motivacional y práctica que persigue la autoconstrucción de una personalidad moral, crecientemente autónoma y responsable en sus decisiones y en su comportamiento ante las diferentes alternativas axiológicas que se le ofrecen» (p. 67), su análisis nos introduce en el segundo argumento central del libro: *la defensa de una reconstrucción del paradigma moral de la modernidad*.

Desde los años ochenta, y durante la década anterior a través del debate sobre la «rehabilitación de la filosofía práctica», la discusión se ha centrado en torno al significado, y a su relevancia normativa, del proyecto de emancipación moral que inaugura la modernidad. Por relevancia normativa se ha entendido la vigencia de sus principios como alternativa racional, y razonable, para definir nuestra identidad moral. Sin embargo, el debate se ha polarizado entre los autores que reivindican la primacía de la tradición liberal (desde el liberalismo más individualista hasta el liberalismo social) y los partidarios de rectificar el universalismo liberal desde una nueva reformulación del proyecto moral en los términos de un comunitarismo que atiende al problema de las identidades culturales y de la sociogénesis histórica de la solidaridad, y su vinculación con la libertad, en cada comunidad política.

Ambas posturas, que difícilmente mantienen ya en la práctica una escisión tan

rotunda entre sus planteamientos, contribuyen a situar en el debate las condiciones irrenunciables de la moralidad moderna. Bajo una nueva formulación del paradigma moral las sintetiza Rubio Carracedo como condiciones que se exigen recíprocamente: la justicia, la autonomía y la solidaridad. La primera, entendida como la idea de justicia inspirada en los derechos humanos, «marca el mínimo moral prioritario y universalizable» sobre el que se articula la idea misma de solidaridad. Ésta, a su vez, delimita el horizonte normativo tanto de la justicia como de la moralidad. Por su parte, la autonomía moral traza el proceso de la maduración moral en el plano de la justificación racional y en el plano aplicado de la praxis moral concreta desde una triple referencia: «autonomía de la razón práctica, autonomía del grupo deliberativo y autonomía irrenunciable del sujeto personal en su elección final» (p. 133).

El libro aborda a continuación un análisis de la segunda dimensión del proyecto moderno: la emancipación política. El tercer argumento trata, pues, de *reconstruir el paradigma de la democracia liberal con el propósito de reintegrar su componente participativo como alternativa en el debate actual sobre el futuro de la democracia*. La historia de la democracia moderna, señala Rubio, dramatiza desde su origen en las revoluciones liberales del siglo XVIII la progresiva «frustración» de su potencial utópico. En efecto, la democracia moderna o democracia liberal había surgido como solución transitoria, pero imprescindible, para llevar a la práctica de modo gradual el proyecto de un orden político democrático. El mecanismo de la representación parlamentaria, asumido como mediación necesaria en un entorno de pluralidad de intereses y de opciones políticas, termina sin embargo por subordinar la condición que en su origen la había legitimado, es decir, hacer posible la par-

ticipación plena de la ciudadanía en la vida pública.

Ocurre, al contrario, que el equilibrio primero se rompe en favor de la representación y que sus consecuencias llegan a integrarse con el tiempo en el constitucionalismo contemporáneo, que asume casi por completo los efectos en el sistema político de la partidocracia y el corporativismo propiciados por esa ruptura. Pero no por ello deja la democracia moderna de ser un «proceso abierto» de transformación de las condiciones, teóricas y prácticas, que traducen en la realidad el proyecto de una democracia plenamente ciudadana. Por esa razón, rescatada en la tercera y última parte del libro, para profundizar la democracia cobra sentido la función práctica de la educación moral, que viene así a retomar con el cuarto argumento el objetivo básico de la investigación: *mostrar la continuidad entre la educación moral y el ejercicio de la ciudadanía democrática como condición para abordar la necesaria reforma de la democracia liberal*.

Sin embargo, este cuarto argumento, que completa la coherencia del proyecto, funciona más como un reto para el lector que como una conclusión. Se trata de una vía explorada sólo a medias, cuya virtualidad sólo podrá probarse a través de la reforma del sistema de instituciones y, en última instancia, a través del grado de participación ciudadana en la vida pública. «Ni al gobierno ni a la clase política le interesa la educación cívico-política», escribe Rubio Carracedo, «pero tampoco la ciudadanía la reclama, al menos suficientemente» (p. 249). La renovación de la democracia, que pasa por una reformulación de su componente participativo para hacerlo viable en nuestro tiempo (el autor así lo entiende cuando elabora como paradigma de síntesis entre las tradiciones liberal y democrática el modelo que llama de «democracia mínima»), exige una puesta

en práctica diferente, informada por una educación moral para el ejercicio de la libertad democrática. Sólo entonces la afirmación «hasta cierto punto, pues, tenemos la democracia que nos merecemos» será

más el reconocimiento de un auténtico progreso cívico que el diagnóstico de una democracia infradesarrollada.

José María Rosales

THOREAU, UN INDIVIDUALISTA LIBERTARIO

HENRY DAVID THOREAU: *Sobre el deber de la desobediencia civil*, introducción, traducción y notas de Antonio Casado da Rocha, edición bilingüe, Irún, Iralka, 1995.

Henry Miller, al principio de su conocido prólogo a un libro de ensayos de Henry David Thoreau, escribió sobre él: «De ninguna manera es un demócrata, tal y como hoy lo entendemos. Es lo que Lawrence llamaría un "aristócrata del espíritu", o sea lo más raro de encontrar sobre la faz de la tierra: un individuo. Está más cerca de un anarquista que de un demócrata, un socialista o un comunista. De todos modos, no le interesaba la política; era un tipo de persona que, de haber proliferado, hubiera provocado la no existencia de los gobiernos. Ésta es, a mi parecer, la mejor clase de hombre que una comunidad puede producir.»

Pienso que una opinión semejante, manifestada sobre un autor tan poco estudiado entre nosotros, constituye en sí misma un motivo suficiente para celebrar la presente edición de este texto de Thoreau, *Sobre el deber de la desobediencia civil*, a cargo de Antonio Casado da Rocha. Por supuesto, también hay otras razones, y no es la menor que se trate de una edición bilingüe basada en la *Norton Critical Edition* de 1992 y a cuya nueva traducción, aparte de un cuadro cronológico, un índice

de términos y un repertorio bibliográfico, acompaña además una introducción excelente, numerosas notas explicativas, así como un apéndice con diversos testimonios —de Emerson, Tolstoi o Luther King, entre otros— acerca de Thoreau. Todo lo cual, por el momento, convierte a esta edición, según su traductor ha pretendido, en la definitiva, en una obra verdaderamente espléndida y de referencia ineludible para cualquier investigación seria sobre el tema.

Y, en este sentido, otro de sus méritos reside en que a pesar de que restaura el texto publicado en 1849, y por el que Antonio Casado muestra su preferencia, no por eso deja de recoger a pie de página las distintas modificaciones que se incorporaron a la versión de 1866. Lo que me parece fundamental dado que la naturaleza apócrifa de estas correcciones es un asunto que aún no está nada claro. Así, nos encontramos con que el ensayo de Thoreau aparecido en 1866 y que se incluyó en el volumen *A Yankee in Canada with Anti-Slavery and Reform Papers* es una versión editada por el poeta Ellery Channing y por Sophia Thoreau, hermana de Henry, donde el título original de la edición de 1849, *Resistance to Civil Government*, fue cambiado por el de *Civil Disobedience* y en el que se añadió una cita del dramaturgo inglés George Peele y una paráfrasis de una sentencia del filósofo chino Mencio.

Ahora bien, lo peor que podemos decir de esas modificaciones es que aparecieron

en una edición póstuma. Pero, por encima de eso, lo que sin duda tampoco podemos negar es que encajan perfectamente tanto en los pasajes donde se insertan, como en el estilo habitual de Thoreau, gran conocedor de la literatura oriental y que acostumbraba a intercalar citas y alterar las frases que tomaba de otros autores. De hecho, como Fritz Oehlschlaeger ha advertido¹, en el fragmento original del poema de Peele *The Battle of Alcazar*, en la cuarta línea se lee «*It must respect effects and touch the soul*», mientras que en el libro de Thoreau, conforme al sentido del texto, aparece «*We must respect effects and teach the soul*». Asimismo, por lo que se refiere al cambio del título, y aunque aquí nos topamos con una dificultad conceptual, cabría afirmar que Thoreau, al negarse a pagar sus impuestos, se aproxima mucho más al comportamiento de alguien que desobedece en ocasiones muy concretas que a la conducta de alguien que lleva a cabo una actividad anti-gobierno permanente, máxime cuando reparamos en que, como él mismo reconoció, apenas mantenía un contacto real con las instituciones que tanto despreciaba. Por lo que no se debe descartar la posibilidad de que el propio Thoreau revisara y modificara el texto original a principios de 1862, tal y como diversos intérpretes han planteado.

En cualquier caso, sea como fuere, lo que resulta evidente es la importancia de esta edición de Antonio Casado para estimular el debate en torno al pensamiento ético y político de Thoreau. Acerca del cual, precisamente, lo primero que hay que subrayar es el carácter abierto de su noción de desobediencia. De manera que, desde la perspectiva de la problemática teórica actual, todavía no existe acuerdo sobre si el suyo es un modelo de desobediencia civil, de objeción de conciencia, de resistencia civil o de desobediencia revolucionaria.

Tal es la confusión que entre varios autores provoca atenerse a definiciones

que equiparan la desobediencia civil a una táctica política, de naturaleza pública y no violenta, dispuesta a aceptar el castigo a causa de su infracción y dirigida a persuadir a la mayoría sobre la injusticia o dudosa validez de alguna ley. Desde este enfoque, es muy difícil asimilar que Thoreau ayudara clandestinamente a la fuga de esclavos (colaborando con el *Underground Railroad* en una ocasión), que justificara los intentos para rescatarlos cuando éstos eran de nuevo apresados (como ocurrió en Boston con el esclavo Anthony Burns), que no rechazara claramente el uso de la violencia («¿No hay, en cierta medida, derramamiento de sangre cuando se hiere a la conciencia?»), que defendiera al capitán John Brown (un abolicionista intransigente acusado de matar a varias personas) y que antes de 1848 no se esforzara por explicar públicamente su negativa a pagar los impuestos locales, pese a que no lo hacía desde unos cuantos años antes (desde 1842, según John C. Broderick).

Sin embargo, en primer lugar, el problema surge cuando anacrónicamente se pretende aplicar al pasado un concepto que ya en nuestros días aparece como algo sesgado y demasiado estrecho, que está muy por detrás de la práctica real de quienes efectivamente desobedecen. Y, en segundo lugar, el problema es tal desde el mismo instante que se olvida que la única obligación que Thoreau estimaba que tenía derecho asumir era la de hacer en cada momento lo que creía justo. «La ley —anotó— nunca hizo a los hombres un punto más justos; y, gracias al respeto que se le tiene, hasta hombres bien dispuestos se convierten a diario en agentes de la injusticia.» De ahí que considerara que ni siquiera por un momento ni en el menor grado debía delegar su conciencia en el legislador. Y de ahí que, en cualquier circunstancia, según llegó a proclamar, su principal preocupación fuera no dejar la justicia en manos del azar ni prestarse a cometer el mismo mal que condenaba.

«Cierto, yo podía haberme resistido a la fuerza, con mejor o peor resultado —comentó sobre su arresto y encarcelamiento—, podía haber desatado un verdadero *amok* contra la sociedad, pero preferí que fuera ésta, desesperada, la que me lo infligiera a mí.»

Pero aún hay otro aspecto que también se suele pasar por alto. Y es el hecho de que la obra de Thoreau se origina en medio de una sociedad comercial e industrial emergente, la de los Estados Unidos de principios del siglo pasado, donde se favorece una enorme libertad individual al tiempo que ésta se ve restringida a la búsqueda egoísta de intereses exclusivamente privados y, junto con ello, queda impregnada por el amor a la propiedad, al bienestar material y al dinero. En este contexto, que Alexis de Tocqueville supo retratar con tanto acierto, la postura de Thoreau adquiere un significado mucho mayor. Una postura disidente que George Kateb², vinculándola con la de Ralph Waldo Emerson y Walt Whitman, ha llamado «*individualidad democrática*» (aunque quizá habría que decir «*libertaria*») y que caracteriza como una individualidad *negativa* (dispuesta a desafiar las convenciones absurdas y desobedecer las leyes injustas), *positiva* (empeñada en un proyecto de autodesarrollo interior) y *transpersonal* (preocupada por ir más allá de un mezquino egotismo). Esto es, una postura que desea un cambio cultural del mundo en que vivimos, pero que exige una reforma moral de nosotros mismos, de nuestro propio yo interior, antes que nada. «El destino de un país —escribió Thoreau— no depende de cómo se vote en las elecciones, el peor hombre vale tanto como el mejor en este juego; no depende de la papeleta que introduzcas en las urnas una vez al año, sino del hombre que echas de tu cuarto a la calle cada mañana.»

Y, en relación con esto, conviene notar, de acuerdo con Bob Pepperman³, que lo peculiar de la reforma que Thoreau

demanda no gira tanto sobre los viejos principios del republicanismo cívico norteamericano como sobre el contenido sustantivo de la idea de libertad negativa e independencia individual tan afín a sus contemporáneos. La disidencia de Thoreau, entonces, no se limita simplemente a denunciar un gobierno que perpetúa la esclavitud y declara la guerra a México. Más profundo y de mayor alcance es el rechazo radical de esa cuestionable libertad de vender, comprar y consumir que, bajo el espejismo de la adquisición de riquezas superfluas, corrompe y encadena a los seres humanos a su propia codicia, les transforma en «herramientas de sus herramientas», en esclavos de su ansia compulsiva de fortuna, como los buscadores de oro o quienes especulan mientras pierden en la transacción lo mejor de sus personas. «He aprendido —afirma en *Walden*— que el comercio maldice todas las cosas que toca; y aunque comerciéis con mensajes del cielo, la maldición de aquél acompañará el negocio.» Y es que «no hace falta dinero para comprar lo que necesita el alma».

Aquí, por tanto, en el mismo núcleo de esta sociedad de mercado, cuyos progresos técnicos «no son sino medios mejores para llegar a un fin que no ha mejorado», aquí, en una sociedad que genera necesidades artificiales y sólo acumula sucias instituciones, es donde se encierra el peligro más grave para una vida auténticamente libre y sencilla, valiosa e independiente. Por eso, para Thoreau, «los caminos por los que se consigue dinero, casi sin excepción, nos empequeñecen» y por eso propone que, «como Ulises atado al mástil», nos hagamos los sordos y miremos con desdén hacia cualquier otra parte. Pues, dirá, «no hay nada, ni tan siquiera el crimen, más opuesto a la poesía, a la filosofía, a la vida misma, que este incesante trabajar».

Juan Claudio Acinas

NOTAS

¹ Cfr. F. Oehlschlaeger, «Another Look at the Text and Title of Thoreau's *Civil Disobediencia*», *EQS*, vol. 36, núm. 3, 1990, pp. 239-254.

² Cfr. G. Kateb, «Democratic Individuality and the Claims of Politics», *Political Theory*, vol. 12, núm. 3, 1984, pp. 331-360.

³ Cfr. B. Pepperman Taylor, «Henry Thoreau, Nature, and American Democracy», *Journal of Social Philosophy*, vol. 25, núm. 1, 1994, pp. 46-64.

LECCIONES ARENDTIANAS: INOCENTES IRRESPONSABLES Y PARIAS DESOBEDIENTES

AUGUSTO ILLUMINATI, *Quattro sguardi su Hannah Arendt*, Roma, Manifesto libri, núm. 3, 1994.

El libro que se anuncia pasa a engrosar una ya nutrida bibliografía sobre uno de los pensamientos políticos más controvertidos, interesantes y novedosos de nuestro siglo. En Italia no solamente se han traducido la mayor parte de los textos de Hannah Arendt, sino que llevan ya publicados numerosos y concienzudos estudios sobre su obra, entre los cuales figuran los de Boella, Esposito, Forti y Serra, por citar solamente monografías. El libro de Augusto Illuminati, que viene a añadirse a los citados, recoge cuatro ensayos del mismo autor, cuatro miradas de un mismo ojo. Ojo crítico que, sin embargo, sabe valorar la sincera y valiente aportación de Arendt, que fue capaz de pensar en el límite «*denken ohne Geländer*», que no se dejó encajar en categorías o etiquetas de derecha ni izquierda, como sionista o incluso antisemita. Illuminati, en el prólogo, anuncia su propósito de interrogarse sobre las causas de la supuesta ambigüedad o de las aparentes contradicciones arendtianas y de analizar la antigua separación entre

acción/contemplación o entre teoría/práctica poniendo en juego la noción de intelecto general a partir de una genealogía que va desde Aristóteles hasta Marx pasando por Averroes y Spinoza. Tal propósito llega a su cabal cumplimiento en el último de los cuatro capítulos cuyos títulos rezan: 1.º «El jardín de los servicios». 2.º «El silencio de los inocentes». 3.º «Singular honor». 4.º «El "quién" del pensamiento».

En el primer ensayo-capítulo o *sguardo*, como lo llama el autor, Illuminati recoge la tripartita división que Hannah Arendt hace de la vida mundada: la labor o proceso de reproducción y consumo representada por el cuerpo, el trabajo o fabricación de objetos de uso y duración simbolizada por la mano y, finalmente, la acción o gesto y discurso que los humanos realizamos como individuos singulares, pero que requieren necesariamente la presencia de los demás, es decir, la pluralidad. Illuminati reconoce el esfuerzo de Arendt por distinguir las dos primeras categorías en una época en la que ya se han confundido y muestra la estrecha distancia que las separa de la acción. Ésta, por un lado, ha pasado en parte a la esfera de los servicios, y en consecuencia está preñada de labor mientras, por otra parte, el trabajo con-

tiene acciones tanto en su aspecto originario, es decir, políticas, como en su aspecto perverso, es decir, serviles. Arendt fue, según Illuminati, una precursora de la crítica del trabajo fordista o trabajo-labor y anunció la contaminación de la acción política a la que ve amenazada por el sistema de partidos y el Leviatán informático. Sin embargo, a juicio del autor, Arendt no fue capaz de prever los aspectos positivos de esta mezcla de esferas.

En el segundo ensayo-capítulo o *sguardo*, cuyo título emula el de la película dirigida por Jonathan Demme, Illuminati reconoce el acierto de Arendt al rechazar la idea de inocencia en situaciones que exigen acción y compromiso, en situaciones en las que la dignidad humana ordena asumir responsabilidades, recordando el autor las crueles palabras de Brecht cuando al ser interrogado sobre la condena sufrida por los Bolcheviques, acusados de traición al régimen stalinista cuando eran inocentes de tal acción, contestó que por eso mismo debían ser condenados. La inocencia no es un mérito ni una excusa, es un agravante y su correlato la vergüenza.

El tercer ensayo-capítulo o *sguardo* es el reverso del anterior. Se habla del honor en la Grecia clásica y en la Europa feudal distinguiéndolo de la reputación burguesa. La idea del honor es analizada bajo una amplia gama de registros: el autor se remite a Max Weber, quien había observado la pervivencia del honor en forma de posición o, en términos a la moda, de alto *standing* o *look* consumista. También a partir de Weber se constata la existencia del honor activo del político que vive «para la política» y no «de la política» como se ha hecho costumbre en este país. Honor del «paria», del que se arriesga, de quien es capaz de ir contra corriente, de no obedecer pasivamente las convenciones sociales. Desobediencia honrosa contra obediencia deshonrosa.

En el cuarto *sguardo* se plantea el problema de la identidad o del «quién». Para Illuminati, a pesar de que Arendt conoce muy bien la disolución del sujeto tradicional operada a partir de Nietzsche, sigue prisionera de la concepción tradicional porque teme las consecuencias, la aceptación de la voluntad nietzscheana o del destino heideggeriano, y de la historia determinista (marxista). Sin embargo, la Arendt madura recupera las categorías del juicio y la imaginación kantianas como alternativas a la aporía de la voluntad de poder y del destino. Al temor arendtiano de la caída en la necesidad nihilista, Illuminati contraponen la idea de un intelecto común recuperado de la tradición, hecho que podemos suponer gozaría del plácet de Arendt, y que permitiría avanzar en la búsqueda de las condiciones que posibilitan la constitución de una comunidad sobre la base de la contingencia de la libertad y de la cooperación.

Damos, pues, la bienvenida a estas cuatro lecciones italianas de Augusto Illuminati, que examinan cuestiones nada ajenas a nuestro tiempo en el que la comunidad internacional contempla pasivamente la tortura y el exterminio del pueblo bosnio, ante lo cual sentimos vergüenza propia y ajena. La candente actualidad de Hannah Arendt, tanto en lo que se refiere a su análisis de la violencia y pensamiento político como a los novedosos planteamientos en relación a la identidad del sujeto contemporáneo, está, a nuestro juicio, fuera de duda. Prueba de ello son los numerosos estudios que ya existen también en Alemania, Bélgica, Estados Unidos y Francia. Esperamos que en España, donde se han traducido muchas de sus obras, se prosigan los trabajos de investigación ya iniciados y se estimulen otros nuevos.

Anna Masó Monclús

LA POLÍTICA Y EL ESTADO DE EXCEPCIÓN

J. M. BERMUDO ÁVILA: *Maquiavelo, consejero de príncipes*, Barcelona, Publicacions Universitat de Barcelona, 1994, 315 pp.

Si es verdad que cada época ha tenido el deber y el derecho de interpretar a Maquiavelo según su particular coyuntura histórica, entonces la lectura que hoy —mediados los noventa— nos propone José Manuel Bermudo, en *Maquiavelo, consejero de príncipes*, tiene toda la oportunidad que es capaz de legitimar el momento histórico que nos ha correspondido vivir. El autor confiesa que en la génesis de *Maquiavelo, consejero de príncipes* se sitúa la fundada sospecha de que *El príncipe* es una obra de filosofía política perfectamente incardinada en su tiempo: como tal, formaría parte de ese rico florilegio de «espejos de príncipes» (Erasmus, Rosello, Memmo, Belluga, Castiglione, Spontone, Frachetta, Toppi; Budé, Lucinge; De Guevara, Mariana, Rivadeneira; Monçón, Carvalho, Osorio...) que son, además de tratados pedagógicos para formar al perfecto gobernante, exaltación especular de las virtudes del príncipe: exactamente, de aquellas que Durero inmortalizó en el *Gran carro triunfal de Maximiliano I*; es decir, la magnificencia, el honor, la dignidad y la gloria, más las cuatro virtudes cardinales, más unas gotas de severidad, perseverancia, seguridad y confianza; razón nobleza y potestad... desde esta perspectiva, la originalidad de *El príncipe* ya resulta palmaria, porque el florentino no se limita a dibujar los perfiles de un príncipe modélico y estelar: Maquiavelo hace añicos el espejo encantado, ejemplar, de las virtudes del príncipe y convierte a éste en un *artifex*, un artesano activo empeñado en esculpir, en dar forma a la masa-materia que tiene

en las manos; la tarea del príncipe nuevo, aquel que está dotado de gran *virtú*, es la de forjar el Estado.

Pero esta idea del príncipe-artesano, aunque relevante en sí misma y diferente de los restantes espejos de príncipes de la época, no es la columna vertebral de *El príncipe*, como tampoco lo es ese vademécum de máximas de todos conocidas, ese «maquiavelismo portátil» (el uso de la crueldad, la justificación, la teoría de la simulación y la legitimación del incumplimiento de las promesas) que se resume en el principio «el fin justifica los medios» y que, en opinión del autor, no constituye ni la moral teórica ni la moral práctica de Maquiavelo. Hay, sin embargo, tanto en *El príncipe* como en los *Discursos* (dos obras que conforman un todo unitario, con prioridad lógica y ontológica de los *Discursos* sobre *El príncipe*, sea cual fuera el orden cronológico de su composición) una filosofía sustantiva que da sentido a su lectura, además de las claves para una nueva comprensión del florentino: una filosofía sustantiva que se plasma en una *teoría de los estados de excepción*: el príncipe nuevo de Maquiavelo es el príncipe capaz de forjar un Estado cuando el Estado hace crisis, cuando se precipita hacia su desaparición. Claro está que hablar de «estado de excepción» exige pensar y definir el «estado de normalidad»; pero Bermudo no se arredra ante la dificultad de la tarea. Es un estado de normalidad aquella situación en que las leyes y las costumbres se asumen, aceptan y respetan como tales. Y en el estado de excepción, extrapolado después a nuestras democracias occidentales, el autor distingue dos tipos: la excepcionalidad regular designa una situación de riesgo, amenazadora para la unidad y la independencia del Estado, y en el discurso actual, una

situación en la que los ciudadanos no aman la ley ni la sienten como expresión de la racionalidad, pero la cumplen por temor, es decir, por el poder coercitivo del Estado (del príncipe); el otro tipo sería la excepcionalidad terminal, plasmada en esa situación dramática en que el Estado ha llegado a su fin, y entonces se impone su definitivo aniquilamiento o bien la refundación de un Estado nuevo.

El Estado es una comunidad de vida moral, regida por leyes y costumbres. De modo que entre Aristóteles y Maquiavelo hay más proximidad de la que se quiere ver, porque si el hombre es un animal político, si la virtud es sólo posible en el marco de la *polis*, entonces sólo el Estado proporciona las condiciones de posibilidad de una vida moral, y no hay forma alguna de legitimar una moral trascendente más allá de la instancia del Estado. Así se impone la tarea suprema del príncipe, la de mantener el Estado a toda costa, la de preservar el ser del Estado porque fuera del mismo no hay ni la más remota posibilidad de una vida moral. Ni Estado y moral son vectores contradictorios, ni Maquiavelo habría sometido la norma moral a la exigencia política, como denuncian muchos de sus detractores; simplemente, Maquiavelo sitúa el problema en sus justos términos, optando por una ética política: el ser del Estado tiene prioridad ontológica sobre la instancia moral, y cuando la historia desemboca en una situación de excepcionalidad terminal, entonces el príncipe nuevo puede y debe elevarse por encima de la prescriptiva moral para refundar el Estado, fuera del cual queda aniquilada toda apuesta moral; el príncipe nuevo, al tiempo que garantiza la existencia del Estado, se erige en re-instaurador de las condiciones de posibilidad de la vida moral. Se puede apostar por una moral cuyo fin sea la felicidad, o la salvación del alma, o el bienestar de la mayoría... diferentes melodías que suenan a música celestial cuando la historia precipita a la sociedad

de los hombres a una situación de crisis radical en que el Estado, y con él la moral (los *mores*) de sus ciudadanos, pierden todo su sentido. Para aspirar a la felicidad, para conseguir el bienestar, para salvar el alma... hay que salvar al Estado.

Hay un tópico muy divulgado que ve en Maquiavelo al autor de una antropología netamente pesimista, según la cual el hombre es un ser voluble, egoísta, ambicioso y, en definitiva, perverso; en honor a la verdad, la misma sólo tiene un peso relativo en el pensamiento de Maquiavelo, cuya obra, «llena de pasión transformadora» (p. 110), no se compadece fácilmente con estas pinturas impresionistas: Maquiavelo vendría a creer, más bien, en un cosmos materialmente cerrado y gobernado por unas leyes generales, en el que existen el bien y el mal, y en el que sin embargo hay cabida para la acción humana. La realidad física, como la política, es lucha, *agon*, y ambas dejan abierta la posibilidad de que los hombres y los pueblos, dejando de ser meros espectadores de la representación, se conviertan en protagonistas de la historia. Unida a esta antropología de corte ciertamente pesimista, pero alejada del determinismo natural y que permite, por tanto, la intervención del hombre en el curso de la historia, hay también en Maquiavelo una concepción cíclica, dinámica y dramática de la historia, asumida de la teoría de la *anacyclisis* de Polibio, y opuesta a la teoría fijista de los Estados. Las formas de gobierno se suceden fatalmente, efímeramente (monarquía/tiranía, aristocracia/oligarquía, democracia/demagogia) guiadas por la teoría de la corrupción de las cosas humanas, hasta desembocar —casi sin posibilidad de retorno— en el máximo grado de entropía política, es decir, en la situación de excepción, que exige la intervención del príncipe nuevo para salvar el Estado, y que justifica por sí misma el verdadero mensaje del florentino: cuando llega el momento dramático en que el Estado se juega su ser, entonces el príncipe

puede y debe actuar en un contexto provisional de *epojé* moral, precisamente para salvar las condiciones de posibilidad de la vida moral. Es la misma falacia que Popper ha denunciado en *La sociedad abierta*: ¿Qué puede hacer la democracia para protegerse de los antidemócratas que aprovechan sus instituciones para intentar destruirla? ¿Qué la libertad y la tolerancia para salvaguardarse de los intolerantes? El debate de hoy «imagina a los fascistas o autoritarios cuando se aprovechan de la democracia para ponerla en peligro; cuando los intolerantes abusan de nuestro respeto por la tolerancia; cuando los terroristas se aprovechan de nuestro amor a la paz y al derecho; cuando la apropiación monopolista perturba las condiciones de libertad del mercado... es decir, cuando la democracia genera en su seno su mal, su enfermedad; cuando la tolerancia tiende a fagocitarse a sí misma; cuando el pacifismo debilita y se ve impotente ante la fuerza; cuando el mercado es devorado por su propia ley» (p. 258). Maquiavelo habría planteado una primera versión de esta paradoja popperiana, y la apuesta que hizo fue inequívoca: el príncipe es un alfarero y su ánfora, su obra de arte, es el moldeamiento, el dar forma a la materia del Estado, entendido éste como comunidad moral de hombres libres. Cuando se precipita la crisis, cuando se juega el ser del Estado, entonces el príncipe debe actuar poniendo entre paréntesis la moral común, suspendiendo en estado de excepción las normas de la moralidad (pero no por cinismo, sino en un ejercicio necesario y práctico de escepticismo moral), precisamente para restaurar la moral, que sólo tiene cabida en un estado de normalidad política; y entonces —y sólo entonces— el príncipe debe aplicar las máximas del catecismo maquiaveliano: la crueldad (breve, tajante y expeditiva, pero sobre todo útil) es el hacha del príncipe en el estado de excepción terminal; consciente de la necesidad de «matar a los hijos de Bruto», el

príncipe con *virtú* es —en oposición al tirano— un administrador exquisito de la crueldad. Por contra, la teoría de la simulación-disimulación no es un rayo fugaz, sino un hábito del príncipe discípulo de Quirón, un vestido permanente y adecuado para las situaciones de excepcionalidad regular, y no es extraño que sea esta cualidad de la astucia la que haya prosperado hasta impregnar el discurso del maquiavelismo de hoy en día, disfrazando bajo la cola de zorro de la simulación el verdadero mensaje —según Bermudo— del filósofo florentino: cuando a causa de la teoría cíclica de la historia, un Estado desemboca en una situación de excepción en el que se juega su ser, el príncipe con *virtú* está legitimado para suspender o poner entre paréntesis las normas de la moralidad común y, si fuera necesario, actuar con crueldad y con astucia, precisamente para salvar el Estado, es decir, para rescatar las condiciones de posibilidad de la vida moral. Sólo desde esta perspectiva se entiende la máxima «el fin justifica los medios»: los medios pueden ser, en la coyuntura del estado de excepción, amorales, sólo para obtener el fin, que es la preservación de la comunidad moral del Estado.

Aunque Bermudo no lo dice de forma explícita, tengo la sospecha de que su lectura de Maquiavelo está fuertemente inspirada en *La estructura de las revoluciones científicas* de Thomas Kuhn, de suerte que las revoluciones políticas vendrían a acontecer de forma similar a las revoluciones científicas: podemos así entender que la república de los lacedemonios, o la admirada república romana, o las monarquías francesa y española operan en la vida de los Estados al igual que el geocentrismo aristotélico, o el heliocentrismo copernicano, o la física mecánica de Newton, o la teoría darwiniana de la evolución lo hacen respecto de las ciencias; un paradigma político viene escenificado en un ciclo histórico, el cual, inevitablemente, lle-

vado por las circunstancias, va acumulando anomalías en su seno al mismo paso que avanza hacia su inevitable degeneración. «Al principio, iniciada la corrupción, que hay que entender como desajuste o desgarró en la vida social, como conflicto, se recurre a leyes de contención, elaboradas dentro del espíritu de la constitución, en el marco de los principios fundacionales del Estado. Nuevas circunstancias y problemas llevan a nuevas leyes, cada vez más periféricas y marginales al espíritu constitucional. Con el paso del tiempo, y habiendo llegado a circunstancias muy alejadas del origen, habrán surgido leyes ajenas e incluso contrarias a los principios; en el proceso, las contradicciones se agravan...» (p. 179). Y Licurgo y Ciro, y todos los fundadores de Estados, tienen el temple político que Aristóteles y Newton y Darwin han mostrado en el terreno de las ciencias; pero las cosas humanas, lamentablemente, caminan hacia peor, y no hay Estado que goce de una constitución perdurable; la imparable sucesión de las distintas formas de gobierno no son sino respuestas, cada vez más desesperadas e insatisfactorias, para intentar detener la corrupción, para salvar la constitución, para hacer perseverar el ser del Estado; las respuestas políticas tienen forma de leyes, que en los Estados democráticos no se aman ni se viven como expresión de la voluntad general, sino que se cumplen por temor al poder del príncipe: porque las democracias occidentales, bajo la apariencia de estabilidad y de ordenación racional que las asegura en su ser, esconden un permanente estado de excepción regular. Pero la multiplicación, la adecuación continua de las leyes no es tanto causa cuanto efecto de la corrupción de las cosas civiles: las leyes se van adecuando a una realidad degenerativa para intentar parar lo imparable, corregir la tendencia natural a la corrupción, evitar o retardar la crisis del paradigma... que inexorablemente acaba produciéndose.

A pesar de los pesares, por encima de los anti-Maquiavelos y de las apologías de Maquiavelo que salpicaron los siglos xvi y xvii (Gentillet, Machon, etc.), Maquiavelo no es la expresión de la doctrina del mal perverso; lo que su obra propugna es un doble uso de la moral: asume la normativa moral de los «espejos de príncipes» como adecuada para el príncipe en situaciones de normalidad política, y propone una puesta entre paréntesis de la moral, para el príncipe que quiere salir a flote en momentos de excepcionalidad y refundar el Estado, que es la atmósfera creadora de las condiciones de posibilidad de toda moral. En realidad, el florentino no habría sometido la moral a la política; simplemente, no entendía la primera al margen de la segunda, y por eso hacía de la moral el medio, sí, pero también el fin de la política.

El apéndice de *Maquiavelo, consejero de príncipes*, intitulado «El maquiavelismo en nuestro tiempo» (pp. 247-301), contiene un formidable esfuerzo intelectual del autor para expurgar lo que de aprovechable y desechable hay en Maquiavelo en el mundo de hoy (tal vez se echa en falta la extensión del intento a la situación política de la Italia de hoy). Las actuales democracias occidentales, postula Bermudo, viven un estado de excepción que se ha convertido en permanente, en normal. Y esto ocurre a pesar de su aparente imagen de estabilidad, rutina y ordenación racional: ya no tememos la desaparición del Estado, ni siquiera la modificación de sus fronteras; no vivimos la crisis terminal en forma de asesinato político, de guerra cruenta o de invasión como el rayo que tan bien conocía la experiencia política del florentino. Y, sin embargo, el autor, con una gran valentía moral, alejado de cualquier extravagancia pero impelido por el imperativo humeano según el cual la filosofía es una lucha por negar el sentido común, y por aquel otro consejo cartesiano según el cual es conveniente, alguna vez

en la vida, dudar de todo aquello que ocupa el rincón de nuestras más sólidas creencias, acomete la ardua empresa de visionar nuestro tiempo no desde el maquiavelismo (que equivaldría al uso egoísta y cínico del mal) sino del maquiavelianismo, tal como éste ha sido caracterizado a lo largo de la obra. El método es arriesgado, y el resultado, de los que hacen pensar: la democracia occidental es un estado de excepción permanente, ha convertido la excepcionalidad en norma, por varias razones, entre las que cabe enumerar: *a)* las leyes no son amadas, simplemente se cumplen por el poder de coacción del Estado; *b)* las costumbres (*mores*) son, en la vorágine del dinamismo social, unos productos anacrónicos casi disueltos en el paradigma de lo efímero, de la constante provisionalidad; *c)* la ruptura antropológica (pp. 288-292) ha convertido el ideal ilustrado del hombre, entendido como proyecto vertical, en un nuevo hombre-antena —Riesman, *La muchedumbre solitaria*—, una tipología humana horizontal donde ya no tienen sentido la personalidad, ni la fidelidad, ni siquiera la identidad; *d)* el ideal ilustrado de la solidaridad universal, que es el nervio

que define al Estado del bienestar, se está debilitando al ritmo en que las democracias han ido sustituyendo la moral por el derecho; y *e)* la precarización de las ideas (tan evidente y preocupante como la disolución de las costumbres) que ha provocado el desplazamiento de la moral del ámbito privado al político, y que hace de los ciudadanos —*panta rei*— una suerte de Cratilos inseguros, presurosos y urgentes. Por todos estos motivos ha triunfado el maquiavelismo portátil; por eso el príncipe de hoy asume con naturalidad la máxima de la simulación-disimulación y vive el hecho del poder (el ser del Estado) con la conciencia desgarrada. La levedad del ser del Estado puede ser vista por algunos, que alimentan la controversia ficticia entre el Estado y la sociedad civil, como la virtud más alta de la democracia. Pero el legado de Maquiavelo (como el de los autores de las ciudades ideales de la época) es más sincero y bastante menos maquiavélico: aceptar el debilitamiento del Estado es dar por buena y estable la crisis del ser moral del ciudadano.

Evelio Moreno Chumillas

¿TIENEN DERECHOS LOS ANIMALES?

PETER CARRUTHERS: *La cuestión de los animales. Teoría de la moral aplicada*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995. (Trad. de José María Perazzo de la ed. original inglesa de 1992: *The Animals Issue: Moral Theory in Practice*, Cambridge University Press.)

Filósofos morales de las más variadas escuelas han manifestado con insistencia la convicción de que la benevolencia para

con los animales no humanos dificulta la solidaridad con los animales humanos, o es incompatible con ella. El profesor de la universidad de Sheffield Peter Carruthers, en su libro recién traducido al castellano *La cuestión de los animales*, lo deja claro desde el prefacio mismo: «El interés popular que despiertan hoy en día los derechos de los animales en nuestra cultura me parece un reflejo de nuestra decadencia moral. Así como Nerón tocaba la lira mientras ardía Roma, muchos occidentales

se desviven por la suerte de los bebés foca y los cormoranes, mientras otros seres humanos son víctimas del hambre y la esclavitud» (p. ix). Y vuelve a la carga casi al final del libro: «Vivimos en un planeta en el cual millones de personas mueren de inanición o son víctimas de la hambruna y muchos millones más padecen malnutrición. Además, los peligros de la contaminación y el agotamiento de los recursos naturales amenazan nuestro futuro y el de nuestros descendientes. Éste es el tema en que hemos de centrar nuestra atención moral. La preocupación por el bienestar de los animales, si bien expresa estados admirables del carácter, es irrelevante, y debería combatirse en lugar de fomentarse. (...) Mucha de la energía moral que se consume defendiendo a los animales se ha desviado de otros ámbitos» (p. 199).

Sin entrar en consideraciones sobre los vínculos existentes entre la malnutrición del Sur y la alimentación excesivamente carnívora del Norte (para producir un kilo de carne en sistemas agropecuarios industriales necesitamos en promedio diez kilos de pienso o harina de pescado que los seres humanos podríamos consumir directamente), y sin ironizar sobre las otras cuestiones que a Carruthers le parecen moralmente más importantes que el bienestar de los animales (la competitividad de las empresas capitalistas, por ejemplo, en la p. 196, o la protección de la propiedad privada en la p. 124), sí que me gustaría señalar que los filósofos como Carruthers parecen presuponer una curiosa teoría ética. Podríamos llamarla *teoría de la moral como recurso no renovable*. Según esta doctrina, cada agente racional posee una cantidad finita y no renovable de sentimientos y disposiciones morales, que se gastan con el uso sin poder reponerse: por consiguiente, hay que ahorrar. Según tales pensadores no conviene desperdiciar la escasa simpatía moral en bestias peludas o escamosas, sino más bien economizarla para nuestros congéneres.

Esta imagen de la vida moral me parece sumamente cuestionable. No se ve bien por qué los sentimientos morales, lejos de gastarse con el uso, no pueden aquilatarse y aumentar; y se diría que la persona que actúa moralmente tenderá a hacerlo en todas las situaciones, buscando atender a todas las circunstancias que posean relevancia moral, más que segmentar su acción y su corazón en compartimientos estancos. (Por lo demás, si los partidarios de la moral como recurso no renovable, después de nuevas y más exactas prospecciones, llegasen a descubrir que las reservas de moral son menores de lo que inicialmente habían estimado, ni siquiera podrían dar abasto a una modesta moral antropocéntrica: tendrían que proponer ahorrar la moral para los de nuestra propia nación, etnia o familia...)

Peter Carruthers es un contractualista rawlsiano que se opone con firmeza a conceder ninguna entidad moral a los animales, y para ello ha escrito *La cuestión de los animales*, que es esencialmente el anti-Singer. En efecto, en el mundo anglosajón la discusión sobre ética y animales en los últimos dos decenios ha venido marcada sobre todo por las posiciones expuestas en dos libros: *Animal Liberation*, de Peter Singer (1975, segunda edición de 1990), y *The Case for Animal Rights*, de Tom Regan (1983). Carruthers da cuenta sumariamente de Regan en el primer capítulo de su libro, despachándolo como inaceptable intuicionista; durante todo el resto de *La cuestión de los animales* la teoría moral antagonista es el utilitarismo de la preferencia de Singer.

El libro de Carruthers tiene varios méritos. El primero, a mi juicio, es tomarse su tema en serio. La cuestión de los animales no es un asunto menor: involucra —como se ve en cuanto se reflexiona diez minutos sobre el asunto— cuestiones éticas y sociopolíticas muy fundamentales. El filósofo de Sheffield también lo ve así, y precisamente cree que la cuestión de los

animales puede emplearse como piedra de toque para probar que el contractualismo (ya sea en la versión de John Rawls o en la de Thomas Scanlon) supera a las distintas variedades de utilitarismo a la hora de proporcionarnos una teoría metaética y una moral normativa en «equilibrio reflexivo» con nuestras intuiciones morales de sentido común. La posición contraria a conceder cualquier tipo de entidad moral a los animales se desarrolla en *La cuestión de los animales* de la manera más fuerte y detallada que conozco, y ello se hace con el tipo de claridad argumentativa propia de los filósofos de tradición analítica, y sin incurrir en tecnicismos innecesarios. Ello constituye, en mi opinión, un segundo mérito del libro. Carruthers afirma en su prefacio que él pertenece a «esa clase de filósofo contemporáneo que considera fundamental que la filosofía sea accesible», pues «cuando la filosofía se pierde en tecnicismos se marchita y muere, y cuando se refugia en la oscuridad sólo sirve los propósitos de quienes no se interesan por la verdad» (p. xi). Nuestro autor es, por lo claro, un filósofo cortés.

Así que Carruthers ha escrito el anti-Singer. Pero por un lado la refutación del utilitarismo de Singer no es completamente convincente; por otro lado, la fundamentación del contractualismo de Carruthers/Rawls está lejos de ser inatacable; y en tercer lugar, alguna otra de las vías más sólidas de que disponen los defensores de los animales (en particular, la ética de la compasión argumentada por Ursula Wolf en su libro de 1990 *Das Tier in der Moral*, que editorial Trotta está traduciendo actualmente al castellano) ni siquiera se toman en consideración.

En general el problema con las fundamentaciones contractualistas de la moral es que en ellas uno saca lo que ha metido previamente, cual conejo de la chistera de un prestidigitador no muy hábil. Según los presupuestos más fuertes o más débiles del

concepto normativo de racionalidad que uno emplee, según las condiciones más o menos restrictivas que se apliquen a la «posición original» de Rawls, uno obtendrá después consecuencias normativas más fuertes o más débiles. En particular, y para lo que aquí nos atañe: si el «velo de la ignorancia» que oculta a los participantes en las deliberaciones de la «posición originaria» sus propios atributos particulares (como su inteligencia, fortaleza física, posición social, proyectos y deseos, etc.) ocultase también la especie animal en que van a reencarnarse cuando acaben los debates en el limbo originario, el contractualismo proporcionaría una ética animalista de primera categoría. Carruthers lo descarta expresamente en las páginas 118-121, pero no consigue convencernos de que no lo hace de manera arbitraria.

La posición especial de los seres humanos como especie dominante de la biosfera es innegable a la vez que inevitable. (La paradoja de que nuestra propia posición sea extremadamente frágil si la comparamos con otras especies con más posibilidades de futuro —bacterias, algas, hongos, insectos...— sólo es aparente. En cierto sentido las bacterias dominan la Tierra, pero en otro —que nos importa mucho más aquí— la dominamos sin duda los seres humanos.) A mi entender, lo que está en juego en nuestro trato con los demás animales con quienes compartimos la biosfera es lo siguiente: o bien la relación del propietario con sus objetos poseídos, o bien la relación del hermano mayor con los hermanos pequeños. Carruthers intenta apuntalar la primera de las opciones. En otros libros recientes publicados en nuestro país (como *Los derechos de los animales*, de Jesús Mosterín, o *Animales y ciudadanos*, escrito a medias por Mosterín y el autor de esta reseña, ambos de 1995) se apuesta por la segunda opción.

Jorge Riechmann

EL RETORNO DE LAS VIRTUDES

ANDRÉ COMTE-SPONVILLE: *Petit traité des grandes vertus*, PUF/Perspectives Critiques, París, 1995.

El filósofo francés André Comte-Sponville ha publicado recientemente un libro titulado *Petit traité des grandes vertus*, que se ha convertido en uno de los libros más vendidos en Francia¹. Se trata de un libro dedicado a un viejo tema, las virtudes, que parecía marginado de la ética actual, más interesada por la construcción de nuevos valores y por la crítica de los antiguos, habiendo recuperado en los últimos años un cierto protagonismo. Al escribir sobre la virtud y bajo la forma de un tratado, Comte-Sponville adopta, aunque no lo afirma explícitamente, la perspectiva de la tradición. O, más específicamente, de la tradición ética, la cual se construye en buena parte desde Aristóteles hasta la modernidad alrededor del fomento de las virtudes, públicas —derivadas de la sociabilidad— o privadas —propias de una vida valiosa—. El primer gran tratado de la tradición ética europea es, sin duda, la *Ética a Nicómano*, que, como el libro de Comte-Sponville², se ocupa de las virtudes que caracterizan al hombre bueno, es decir, al que es merecedor de ser llamado humano.

Esta recuperación de la tradición de las virtudes está planteada en el libro de Comte-Sponville de manera muy sugeridora no solamente para los profesionales de la filosofía, sino también para todas las personas especialmente relacionadas con los temas éticos (por ejemplo, para los profesores, comprometidos por su profesión con la educación de los jóvenes). El estilo del libro es claro, sencillo y alejado de la tendencia a la complicación conceptual, que se da a veces en los libros de filosofía y que, también a veces, se aproxima más a

la tautología que al rigor. Además, habla de unas cosas, las virtudes, que tienen significado determinado y sustancial, lo cual quiere decir que se ocupa directamente de los temas propios de la ética, sin entretenerse en cuestiones de método, fundamentación o análisis metaético, que, a pesar de no carecer de interés, suelen aburrir a los que no se dedican a la filosofía. Pero, a pesar de la sencillez, no es un libro de divulgación. Aunque renuncie a las tareas de fundamentación metafísica, o de otro tipo, de la ética, Comte-Sponville no rehúye el debate teórico, sino que lo suscita con claridad y sin eclecticismos, aunque, dando ejemplo de las virtudes que defiende, sin descalificaciones. Tampoco se inclina a cultivar las prédicas, quizás porque sabe que todo libro de ética tiene influencia limitada, en la medida que la ética se enseña con el ejemplo, más que con los libros (p. 7). Por todo ello es un libro amable, escrito con placer (p. 13) y que se lee con el mismo sentimiento. Ésta debe ser probablemente una de las razones que han contribuido al éxito editorial del libro.

El escaso interés de Comte-Sponville por las predicaciones tiene que ver con su oposición a las éticas del deber, en las cuales afirma explícitamente no creer demasiado (p. 184). Esta oposición se expresa a lo largo del libro con diversas críticas a la ética kantiana, el modelo más completo y acabado de las éticas deontológicas. Comte-Sponville argumenta que la afirmación categórica del deber, característica de la ética kantiana, estaría justificada si existiese una ley moral absoluta, atemporal e incondicionada, determinada por el *a priori* de una voluntad racional. Sin embargo, Comte-Sponville se pregunta qué sabemos o qué experiencia tenemos de una ley

de este tipo, y la pregunta queda, en su opinión, sin respuesta. Justamente, añade, nuestra época nos impone la exigencia de una actuación moral sin creer en la verdad absoluta de la moral³. La exigencia moral no proviene, para Comte-Sponville, de una construcción lógica y deductiva derivada de la afirmación *a priori* de la razón, como ha creído Kant, pues, en su opinión, no hay, ni puede haber, fundamentación de la moral por esa vía. La justificación del comportamiento moral que Comte-Sponville propone se basa en una virtud, que es, a la vez, condición de toda virtud, la fidelidad. La ética deriva de la presencia en los seres humanos de las huellas de un pasado —de una tradición— de cultura y civilización al cual debemos ser fieles porque nos separa de la barbarie. Fidelidad a la ley, no por su carácter universal, sino para que las vidas particulares de los seres humanos se alejen de la brutalidad; no por su carácter suprahumano o divino, sino porque es humana. Seguir la ley moral equivale a ser fieles al pasado humano de civilización, de Ilustración, en definitiva, de humanización (pp. 35-36). Una moralidad, pues, humana y por ello modesta, que no alimenta su inspiración con la creencia en el parentesco entre el hombre y Dios, sino que no olvida, con humildad materialista, el animal que hay en el ser humano en tanto que el sujeto moral *a priori* (*homo noumenon*) y el ser humano empírico (*homo phaenomenon*) son un único ser (p. 193).

La propuesta de Comte-Sponville no supone renunciar a la moral, ni tampoco, en mi opinión, debilitar su valor, como quizás supongan los amigos de planteamientos categóricos de la moral. Se trata de buscar, con un talante no alejado del modelo aristotélico, una ética liberada del fanatismo o, llega a decir, de la locura del filósofo generada en la búsqueda, de una verdad que con su carácter intemporal se hace autoritaria⁴ e inhumana. Como ejemplo especialmente significativo de esta

manera de entender la ética, Comte-Sponville aduce críticamente la célebre nota de Kant, en la que condena la mentira por razones casuísticas, aunque estas consideraciones sean de carácter filantrópico. La crítica de la ética kantiana se extiende a todas aquellas éticas construidas según el criterio de la coherencia —a las éticas *more geométrico*, como la de Spinoza— en tanto que tienden a interpretar las condiciones empíricas —sociales o históricas, o simplemente coyunturales— de la acción como la manifestación de intereses, nacidos del egoísmo, que contaminan la necesaria pureza universal de la acción. En opinión de Comte-Sponville, estas éticas contienen el germen del rigorismo, enemigo de la tolerancia y emparentado con el fanatismo. Sin embargo, Comte-Sponville elogia el ideal de sabio, defendido por Spinoza, en la medida que es capaz de comprender y de anular el odio (p. 168-171), aunque distingue entre la comprensión y el olvido o el perdón. También recoge la defensa que Spinoza hace de la benignidad y de la dulzura que los seres humanos deben incluso a los no humanos (p. 249).

La actitud matizada que adopta ante Spinoza contrasta con la rotunda oposición a Nietzsche. En el marco del elogio a la humildad, virtud que Nietzsche catalogó como propia de esclavos, Comte-Sponville formula una crítica sin concesiones al superhombre nietzschiano (pp. 195-196). Para él, es la réplica atea del orgullo que incita al hombre a creer que es hijo de Dios. Un orgullo perverso que crece allí donde sus raíces son más profundas, en el yo. ¿Por qué, se pregunta Comte-Sponville, debemos eliminar todos los ídolos, si es para glorificar al que es más persistente e ilusorio? Si creer en Dios es, como ha insinuado en otros capítulos, pecado de orgullo (p. 198), el ejercicio de la humildad obliga al ateísmo de uno mismo; a no convertir, como hace Nietzsche, el hombre en un dios.

Una última referencia para completar el panorama crítico que se expone en el libro de Comte-Sponville. El libro acaba con el elogio del amor, diversificado en una trilogía de significados: *eros*, *philia* y *agapé*. Interpreta *eros* según la concepción expuesta por Platón en *El banquete* (pp. 307-318). Para el Sócrates de *El banquete*, recuerda Comte-Sponville, la verdadera naturaleza del amor se manifiesta cuando se considera que éste implica incompletud. El amor es deseo y sólo se desea lo que la pasión insatisfecha hace sentir como una carencia. La consecuencia, implícita en esta concepción, es, según Comte-Sponville, el fracaso, la frustración. *Eros* está abocado a un destino desgraciado, en la medida que su completud le está prohibida. Pero además de desgraciado, *eros* no es bueno, porque el deseo y la pasión que lo genera es ávida, posesiva y celosa respecto al objeto del amor. Es decir, lejos de alegrarse con la felicidad del amado, sólo se complace con la posesión —el dominio— de éste⁵. Bajo la melancolía insatisfecha de *eros* no se esconde otra cosa que el amor egoísta de uno mismo. Con la intención de no cultivar la exaltación de la pasión y no confundir las novelas con los hechos (p. 316), contraponen al amor de la carencia, el amor entendido como capacidad y potencia de la acción. El amor no es sólo deseo, además es la satisfacción que se encuentra en la acción realizada en todos aquellos ámbitos que dependen de nuestra voluntad (p. 333). El modelo de este amor en acto es la amistad (*philia*) entendida, al igual que Aristóteles, como la red de relaciones afectivas que constituyen la comunidad y sin la cual la vida sería desgracia y error. O también concebido como fuerza y energía de vida, tal como ha sido pensado por Spinoza. En ambas orientaciones, la gratitud y la alegría ante la existencia del otro se contraponen al deseo posesivo e insatisfecho de *eros*. Y más allá de *philia*, se llega a la caridad (*agapé*), una virtud de

origen cristiano, interpretada, según la inspiración de Simone Weil, como la virtud completamente opuesta a la violencia, es decir, la realización máxima de la generosidad. La caridad, afirma, es la virtud más difícil porque es la capacidad de abstenerse de dominar y ejercer la acción posesiva, aunque se posea fuerza vital para hacerlo, por respeto al otro (p. 363). La caridad es un amor gratuito, que ha superado el interés y que ama al otro a pesar de sus debilidades. Por ello supera la *philia*, sólo posible entre iguales, y se abre a la diferencia.

Con la crítica de Platón puede considerarse delimitado el espacio de las éticas que Comte-Sponville rechaza explícitamente. Una orientación común une a estas éticas nacidas del orgullo. Son éticas que fomentan la escisión entre los ideales éticos y la vida material de los seres humanos y por ello generan la tristeza de las prohibiciones o el autoritarismo del deber. Sólo Nietzsche no cabe en este esquema, pero al precio de absolutizar el deseo irracional, con lo cual también se rinde al absoluto. Por el contrario, Comte-Sponville propone una ética sin absolutos, inspirada en la humildad, la virtud del ser humano que sabe que no es Dios (p. 188) y que recomienda practicar en esa forma especial de acción que es el trabajo intelectual. Así, para pensar o decidir en las cuestiones éticas hay que cultivar la prudencia, virtud primordial de los antiguos y una de las cuatro virtudes cardinales. A la manera de Aristóteles, la prudencia se entiende como la sabiduría práctica, innecesaria para los dioses, pero imprescindible para los hombres. La prudencia permite completar la abstracción de los conceptos universales y consiste en la capacidad para una buena deliberación, que facilita la elección adecuada en la circunstancias variadas, plurales y azarosas que componen la vida humana. O, como en Epicuro, la capacidad de escoger, mediante el examen de las ventajas y las desventajas, los deseos que con-

viene satisfacer y los medios para ello. La simplicidad es otra de las virtudes que recomienda en el ejercicio del pensar, porque preserva de la pretensión y el narcisismo, que contamina las creaciones de la razón. Como Montaigne —autor que cita con frecuencia— la simplicidad equivale a la resistencia ante los embrollamientos del espíritu y ante la escolástica que cada época genera. Una razón más para la humildad se encuentra en la concepción, también familiar a Aristóteles, del saber ético como un pensar sin pruebas, que no se adecua al modelo lógico-deductivo y que, por tanto, corresponde al ámbito de la opinión. Una concepción que conduce a la dulzura de la tolerancia y niega la gravedad de los dogmas. En conjunto, un estilo de pensamiento basado en la buena fe y el humor —no la ironía, que es descalificadora—, virtudes que también defiende Comte-Sponville. La práctica intelectual de estas virtudes conduce a un programa moral muy alejado de las éticas que cultivan la escisión idealista. Propone, como Aristóteles, desarrollar una vida que pueda considerarse humana en todos aquellos ámbitos que dependen de la voluntad de los seres humanos. Y para ello recoge tanto las virtudes clásicas (prudencia, justicia, coraje y templanza), como las virtudes de origen cristiano (compasión, misericordia, dulzura, inocencia), aunque afirme explícitamente que no comparte las creencias religiosas.

Comte-Sponville no justifica el comportamiento ético, a diferencia del cristianismo, en motivaciones trascendentes. La ética es una creación humana, enraizada en el carácter social del hombre. Por ello, su origen, según Comte-Sponville, es modesto, como las virtudes que defiende. La primera virtud, o con más precisión, el origen de todas las virtudes son las buenas maneras (*politesse*), las cuales más que una virtud son una apariencia de virtud (p. 15). Una manera de hacer casi carente de contenido ético, insignificante, pero que forma

hábitos necesarios para la emergencia de las demás virtudes. Una pequeña cosa que prepara grandes cosas, al enseñar a respetar al otro (p. 24). Un parecido con la virtud que acaba generando las virtudes, que no son originariamente más que buenas maneras interiorizadas, las buenas maneras del alma (p. 19). Esta interpretación del origen de la ética puede parecer un tanto frívola, ya que parece situar la estética antes de la ética. Las buenas maneras son solamente formales, en el sentido que atienden más a las apariencias que al contenido de las acciones. El mismo Comte-Sponville indica que puede ser acusado de embellecer la escena (p. 332).

Éste es un riesgo que amenaza a las que podríamos llamar «éticas de las virtudes»⁶, las cuales si bien ofrecen una vía para corregir el rigorismo de las éticas deontológicas tienen también sus escollos. Pueden propiciar una disolución de los requerimientos éticos en la estética de las buenas maneras, ya que quizá el camino que traza Comte-Sponville entre las buenas maneras y las virtudes también puede recorrerse en sentido contrario o puede dar lugar a una estéril predicación de las virtudes olvidada de las buenas razones que provocaron el desprestigio que el término virtud ha acumulado a lo largo de los siglos.

Este tipo de posibles críticas explica que orientaciones éticas de este tipo puedan ser acusadas de suministrar instrumentos para cubrir con apariencias de cortesía la facticidad de unas relaciones sociales en las que las exigencias económicas han destruido las conductas éticas, en ocasiones condenadas, como un resto metafísico, propio de una sociedad premoderna. O se les puede reprochar falta de sensibilidad ante el contenido ético que se expresa en la alegre insolencia juvenil frente a las convenciones sociales o en la agresividad de los movimientos reivindicativos. Aristóteles enmarcó la ética en la política porque, si el bien del individuo es conveniente, el

bien de la ciudad es más elevado y hermoso⁷. Aristóteles afirma además que la vida buena exige unas condiciones mínimas, personales, materiales y sociales. Comte-Sponville no plantea las relaciones entre ética y política y no considera si la sociedad en la que vivimos proporciona el marco colectivo necesario para fomentar las virtudes.

Sin embargo, la propuesta de Comte-Sponville —y en general las éticas de las virtudes— también puede interpretarse como una búsqueda de vías para construir, quizá reconstruir, una ética laica, fiel a la tradición ilustrada. Pero con conciencia crítica respecto a las desmesuras de ciertas tendencias de este movimiento histórico, no ajenas, por otro lado, a los condicionamientos teológicos de buena parte de la filosofía moderna. Ejemplo de estas desmesuras es la tendencia a la deificación del hombre, que se quiere convertir en dueño y señor de la naturaleza, con olvido de los límites naturales del ser humano. Otro ejemplo es la tendencia a cargar de significado ético el futuro y despreciar el cultivo de la ética en aquellos espacios del presente que dependen de la voluntad del ser humano concreto e individual y que es precisamente el terreno donde se enraízan las virtudes. En esta perspectiva, la ética de las virtudes podría entenderse como una ética laica de la sociabilidad y la benevolencia, en el sentido de Hume, autor que Comte-Sponville a lo largo de su libro cita, si no estoy equivocada, sólo una vez y para criticarlo (pp. 100-111). Comte-Sponville rechaza la concepción de la justicia expuesta por Hume por utilitarista (los autores utilitaristas no aparecen en la obra), en tanto que este autor considera que la justicia es una cuestión de necesidad social y para Comte-Sponville es sobre todo un derecho.

Así pues, una moral laica, pero no meramente utilitarista, sino abierta a la amistad y, aún más, a la caridad y que se inspira en la tradición ética de las virtudes para

llenarse de contenido significativo. Esta orientación permite señalar líneas de coincidencia entre Comte-Sponville y los autores comunitaristas, representados en el campo de la ética principalmente por MacIntyre⁸, quien critica el utilitarismo y el individualismo de la modernidad y propone la recuperación de la tradición comunitarista de la ética clásica e incluso escolástica. Pero, a pesar de los posibles paralelismos, pueden indicarse diferencias significativas con los autores comunitaristas, ya que Comte-Sponville evita los pronunciamientos generales sobre la ética de la modernidad. Con una actitud más cauta, elude juzgar y se ocupa de mostrar el valor de las virtudes, directamente aplicables a la acción de los seres humanos, y éste es, en mi opinión, uno de los principales méritos del libro. Justamente por esa ausencia de pronunciamientos generales, el libro de Comte-Sponville encierra, en mi opinión, un dilema que no me atrevería a cerrar.

Una opción es considerar que el desarrollo de las virtudes debe darse en el marco de la comunidad política. En la línea de Aristóteles, una comunidad política podría entenderse como la red de relaciones sociales y de comunicación, cuyos vínculos de unión son la amistad y la justicia (aunque sólo se pierde para aquellos seres humanos que estén en condiciones de plantearse una vida regida por el mérito). En la medida que el ser humano necesita de este marco social para realizar su humanidad, la justicia se convierte en la virtud suprema, o la virtud perfecta, ya que comporta buscar el bien no sólo para uno mismo, sino sobre todo para los demás⁹. Pero cabe pensar en otra alternativa. Una ética, no ajena a la amistad, pero alejada del campo de la política. Es la alternativa de Epicuro, un autor muy presente en el libro de Comte-Sponville. En Epicuro no se contempla la posibilidad de una comunidad política armónicamente organizada, que proporcione el espacio social para la realización del ser humano. Epicuro

defiende una idea de justicia basada en un pacto de no agresión¹⁰, pero renuncia a las competiciones, también a las competiciones políticas, ya que perturban la serena independencia, que es condición de la felicidad ética. Y se separa de la comunidad política, que considera maleada por un agitado y turbio juego de conflictos e intereses. La comunidad en la que el individuo puede encontrar independencia y felicidad es el núcleo restringido de amigos que comparten maneras de pensar y de vivir, retirados de la vida pública. Para encontrar esa felicidad ética, hay que realizar una única competición, el dominio de uno mismo, para aprender a procurarse bien y placer con sabiduría y, por tanto, en este proyecto sólo se compromete el individuo.

Las dos opciones son atractivas. En la primera, la ética se abre al ideal, que puede considerarse constitutivo de lo humano, de una comunidad justa, en el que la igualdad (dejemos en el aire sobre qué ha de darse)

es condición principal de la dignidad humana. En la segunda se propone un proyecto ético individual, con lo cual se define un espacio ético independiente de la política y que depende, si se dan las condiciones para planteamientos éticos, de la elección del individuo. Por tanto, compromete al individuo en la realización de sus objetivos éticos, aunque carezca de soporte político para ello. Epicuro tiene razón al defender una ética cuyas exigencias son autónomas respecto a la política, porque no hay que esperar a la dudosa coincidencia entre ética y política para tener un proyecto ético individual. Pero también parece cierto que una ética sin el ideal de una comunidad justa es radicalmente incompleta. Por estas razones, me parece que el dilema que me ha parecido descubrir en el libro de Comte-Sponville ha de quedar abierto.

Pilar Fibla

NOTAS

¹ 150.000 ejemplares, según información de la revista francesa *Magazine littéraire*, enero 1996.

² El modelo de la *Ética de Nicómano* está muy presente en la obra. Otro autor actual parece haber influido en el diseño del libro. Es Jankélévitch, *Traité des vertus*, París, Flammarion, 2 vols., 1983 y 1986.

³ Comte-Sponville coincide en esta apreciación sobre el deber con Gilles Lipovetsky, quien estudia las causas de la disolución del concepto ético de deber en *El crepúsculo del deber*, Barcelona, Anagrama, 1994.

⁴ Esta crítica de las tendencias autoritarias de la filosofía también puede encontrarse en Hannah Arendt, autora en la que Comte-Sponville se inspira para la exposición sobre la tolerancia, que se basa prin-

cipalmente en *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974.

⁵ Las consecuencias patológicas del carácter posesivo de eros son descritas por Rojas Marcos en *Las semillas de la violencia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1995 (especialmente cap. 2).

⁶ Tomo esta expresión del libro de Esperanza Guisán *Introducción a la ética*, Madrid, Cátedra, 1995.

⁷ *Ética de Nicómano*, I, 1094b 5.

⁸ A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987; defiende la recuperación de la ética escolástica en *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid, Rialp, 1992.

⁹ *Ética a Nicómano*, V, 1129b 30-1130a 10.

¹⁰ *Máximas capitales*, XXXI y XXXII.

THEORIA

REVISTA DE TEORIA, HISTORIA Y FUNDAMENTOS DE LA CIENCIA

FUNDADA EN 1952 - SEGUNDA EPOCA

FUNDADOR: Miguel SANCHEZ-MAZAS (†)

Revista asociada a la *Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*
y a la *Sociedad Española de Filosofía Analítica*

Vol. 12

Septiembre / September

3/1997

SUMARIO / CONTENTS

SECCION MONOGRAFICA:

On Incommensurability

(Sobre la incommensurabilidad)

Editor: Luis FERNANDEZ MORENO

- Luis FERNANDEZ MORENO (Madrid) 421-423 *Presentation*
Howard SANKEY (Melbourne) 425-445 *Incommensurability: The Current State of Play*
Eric OBERHEIM, Paul HOYNINGEN-HUENE 447-465 *Incommensurability, Realism, and Meta-*
(Constanza) *Incommensurability*
Brigitte FALKENBURG (Dortmund) 467-491 *Incommensurability and Measurement*
Luis FERNANDEZ MORENO (Madrid) 493-509 *¿Es la referencia del término "agua" immutable? (Is the*
reference of the term "water" immutable?)

ARTICULOS / ARTICLES

- Andreas BECK (Königsleiten) 513-550 *Mentiras sobre el mentiroso (Lies about the Liar)*
Néstor CARRILLO (Rosario) 551-565 *Biosemiótica. Un paradigma emergente en Biología*
(Biosemiotics. An Emerging Paradigm in Biology)
Enrique A. SANCHEZ PEREZ, José SANCHEZ MARIN (Valencia) 567-588 *Sobre algunas propiedades formales de los sistemas de*
representación en química (On Some Formal Properties
of the Chemical Representation Systems)

RECENSIONES Y LIBROS RECIBIDOS / BOOK REVIEWS AND BOOKS RECEIVED

CRONICAS Y PROXIMAS REUNIONES / NOTICES AND ANNOUNCEMENTS

NOTICIAS DE LA SEFA / NEWS OF THE SEFA (Sociedad Española de Filosofía Analítica)

SUMARIO DEL VOL. XII / CONTENTS OF VOL. XII

REDACCION / EDITORIAL OFFICE / REDACTION

ESPAÑA/SPAIN: CALIJ-THEORIA, Alcalde José Elosegui, 275, E 20015, Apartado 1.594, 20080, San Sebastián, España.

Tel.: (34 43) 29.17.25. Fax (A. Ibarra): (34 43) 31.10.56. E-mail: theoria@sf.ehu.es

EXTRANJERO/FOREIGN COUNTRIES: Asociación Cultural España-THEORIA, Case 2.730, 1211 Genève-2, Suisse.

DISTRIBUCION / DISTRIBUTION

Para suscripciones, números atrasados y cambios de dirección: / For subscriptions, back volumes and changes of address:

Servicio Editorial, Universidad del País Vasco, Apartado 1.397, E 48080 Leioa, España.

Tel.: (34 4) 464.77.00 (ext. 2153). Fax: (34 4) 480.13.14.

THEORIA es una revista cuatrimestral (sale en Enero, Mayo y Septiembre) / THEORIA is a four-monthly journal (issues in January, May and September)