

LA FRAGILIDAD DE LA FICCIÓN

MARTHA C. NUSSBAUM:
*Love's Knowledge. Essays
 on Philosophy and Literature,*
 Nueva York / Oxford,
 Oxford University Press, 1990.

¿En qué grado las ideas usuales sobre lo que es filosofía moral y no lo es y sobre lo que cabe esperar de una teoría ética dependen de tesis implícitas sobre la forma *literaria* adecuada a un examen normativo de la conducta humana? ¿Seguiríamos teniendo la misma idea intuitiva y preteórica de la moralidad si *Lolita*, la *Celestina*, *Tristram Shandy* y las *Afinidades electivas* ocupasen en el canon de la historia de las ideas un lugar semejante al *Tratado de la naturaleza humana*, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la *Ética demostrada según el orden geométrico* y *Una teoría de la justicia*? ¿Es conveniente y deseable revisar los supuestos habituales y ver qué idea de la literatura resulta cuando se la considera una forma de filosofía moral y qué aspecto presenta la ética si se la examina literariamente encarnada? A responder preguntas como estas y a otras muchas cuestiones de interés dedicó en 1990 Martha Craven Nussbaum un volumen de 400 densas, rigurosas y apasionadas páginas en el que se recogen quince trabajos suyos, casi todos ellos posteriores a los comprendidos en su anterior obra *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge

University Press, 1986). Si *The Fragility* se ha convertido con el tiempo en una de las interpretaciones de la ética griega más notables de la segunda mitad de siglo —a mi modo de ver, en la interpretación filosóficamente más potente y filológicamente más rica—, *Love's Knowledge* está llamado sin duda a pasar como uno de los libros de filosofía más importantes de la década. Ha recopilado Nussbaum en él notables trabajos exegéticos sobre Proust, sobre Beckett, sobre Dickens o sobre Henry James (en particular sobre este último, que parece constituir el héroe literario de la autora en parecida forma a como su héroe filosófico es sin duda Aristóteles) y los ha acompañado de precisas y provocativas exposiciones teóricas sobre las relaciones entre literatura y filosofía —señaladamente entre literatura y filosofía moral— y de alguna útil pieza polémica, interesante para situar el enfoque de Nussbaum en medio del panorama académico y publicístico norteamericano. Conviene notar que la distinción a que acabo de referirme entre los ensayos interpretativos y los teóricos de nuestra autora no es sino una distinción artificiosa: el estilo de escritura de Nussbaum parece la consecuencia de haberse tomado muy en serio sus propias tesis sobre la conveniencia de una hibridación concienzuda de teoría literaria y teoría ética, de suerte que las mejores formulaciones de sus tesis filosóficas sólo se podrán encontrar al

hilo del comentario de novelas o de pasajes particulares y sus comentarios literarios más finos habrán de descubrirse en medio de la exposición de alguna tesis teórica. Junto a lo anterior, Nussbaum ofrece también un par de brillantes ensayos que vienen a completar el núcleo temático de *The Fragility of Goodness*: los dedicados al problema de la commensurabilidad, pluralidad y conflicto de bienes en Platón y en Aristóteles.

Cualquier lector de *Love's Knowledge* sabe de sobra que hacer justicia a la complejidad del libro resulta imposible en los límites de una breve reseña y que tal declaración no es o no es sólo —muy a pesar de su sospechoso aspecto— una coartada fácil para la pereza del crítico. Si, desconfiando de lo anterior, alguien exigiese condensar en un par de enunciados sumarios lo que Nussbaum se propone sostener, se le podría tratar de contentar señalando que las muy sutiles argumentaciones de *Love's Knowledge* se sustentan en dos tesis distintas pero convergentes: sobre la naturaleza y el contenido de la moralidad la una y sobre las relaciones entre ética y literatura la otra. La primera de ellas —que Nussbaum ha definido en otro lugar como «esencialismo aristotélico»— proclama que el bien es asequible a un conocimiento al mismo tiempo *empírico* y *universal*, bajo la forma de una especificación de las funciones o capacidades esenciales del ser humano. Dicha determinación cognitiva del bien ha de operar con los supuestos de la *no commensurabilidad de los bienes* y cosas valiosas (el conflicto normativo es ineliminable y el bien ha de decirse en forma pluralista), de la *prioridad de las percepciones particulares* sobre las reglas generales (el modelo del juicio moral no es el hallazgo de principios universales que fundamenten la acción correcta, sino el descubri-

miento del tipo especial de valor que mejor puede convenir a cada situación concreta, señaladamente a las imprevistas y novedosas, tal como lo llevaría a cabo un agente «*finely aware and richly responsible*»), del *valor ético de las emociones* (el razonamiento práctico no acompañado de emoción es insuficiente, de acuerdo con Aristóteles, para la posesión de sabiduría práctica) y de la *relevancia ética de la fortuna y los acontecimientos contingentes* (el bien humano es constitutivamente «frágil» y la percepción de esa fragilidad parte prioritaria de la empresa moral). Hasta aquí, muy somera y esquemáticamente formulada, la primera tesis de Nussbaum. Su segunda tesis, que se entenderá con más facilidad a la luz de la anterior, establece que la división tradicional entre filosofía y literatura es un obstáculo para el pensamiento ético y que los contenidos de las teorías morales hallan muy a menudo su presentación más completa y satisfactoria en medio de obras habitualmente consideradas como literarias —y, por tanto, no filosóficas. El *canon* del pensamiento moral ha de revisarse, entonces, muy radicalmente, de modo que ciertas novelas, cuentos o poemas cumplan en él el lugar destacado que sólitamente se adjudica a tratados, ensayos y exposiciones sistemáticas.

Como el lector perspicaz notará, las dos tesis de Nussbaum se apoyan de manera recíproca, algo que resulta muy fácil de entender imaginando qué le ocurriría a quien sostuviese lo contrario de la autora de *Love's Knowledge*. Para un teórico moral partidario de la univocidad del bien y la armonía última de los bienes, convencido de un ideal universalista de fundamentación y defensor de un enfoque intelectualista de la moralidad, es más que probable que la relevancia ética de la litera-

tura sea una intuición de muy poca o nula operatividad, mientras que alguien para quien el *genus dicendi* de la investigación moral excluya por completo las formas literarias o narrativas será con seguridad un sañudo adversario de una teoría ética a lo Nussbaum. Si sólo estamos dispuestos a reconocer como la pregunta ética esencial una interrogación de tipo kantiano como «¿qué debo hacer?» o de tipo utilitarista como «¿de qué forma hemos de maximizar nuestra utilidad?», nuestras preocupaciones filosóficas y nuestra sensibilidad literaria no coincidirán quizá nunca en su camino, algo muy distinto de lo que le puede suceder a quien crea que la cuestión ética esencial es la pregunta socrática «¿cómo se ha de vivir?». Este último es, naturalmente, el caso de Nussbaum, cuyos finos análisis de la novela moderna le proporcionan una inmejorable vía para ejemplificar su concepción teórica de la moralidad y cuya teoría ética la lleva de manera natural a difuminar los contornos de lo filosófico y lo literario.

Quizá el lector no avisado se haga a propósito de lo anterior un par de preguntas que es útil responder para distinguir el enfoque de Nussbaum de algunos otros aparentemente cercanos. ¿Es la autora de *Love's Knowledge* una neoaristotélica proclive a sostener algún concepto de identidad moral comunitariamente determinada, por el estilo de MacIntyre o Sandel? Su rehabilitación ética de la narración ¿conduce a la idea de una personalidad moral normativamente elaborada con arreglo a los modelos que proporciona el conjunto de relatos característicos de una tradición, según el esquema sostenido por el autor de *After Virtue* antes de que sus gustos literarios derivaran hasta sustituir a Homero y Jane Austen por las sumas tomistas y las encíclicas papales? Nada de esto acontece en el

enfoque de Martha Nussbaum. Para ella, la eficacia ética de las narraciones no se debe a que proporcionen a los agentes morales sus fuentes de identidad —ni mucho menos a que se la proporcionen a causa de una transmisión tradicional—, sino a que la construcción narrativa del personaje es un campo privilegiado para examinar problemas como el de la fragilidad del carácter moral, el conflicto de bienes, la inconmensurabilidad de los valores y la eficacia ética de las emociones, asuntos todos ellos muy poco presentes en la agenda comunitarista (y, si presentes, de modo adverso al de nuestra autora). Buena discípula de John Rawls y buena colega y colaboradora de Hilary Putnam, Nussbaum aboga por un ideal teórico sutilmente semejante al «equilibrio reflexivo» del autor de *A Theory of Justice* elaborado con materiales que deben mucho a la concepción del «realismo interno» del autor de *Realism with a Human Face*. (El lector encontrará en el capítulo 6, al hilo de un brillante comentario de *The Ambassadors* de Henry James, la idea de un «equilibrio perceptivo» en el que las percepciones particulares de un personaje literario —el Strether de James— «hang beautifully together»; me parece que hay aquí una reformulación tan simpática como original de la célebre noción rawlsiana, la cual podría someterse a una fructífera crítica a la luz de la sugerencia de Nussbaum [p. 190] en el sentido de que «el objetivo podría no ser el equilibrio, sino más bien una tensión dinámica entre dos posibles visiones irreconciliables».) De cuán lejana se halla Nussbaum al *pathos* comunitarista de un MacIntyre podrían dar fe las críticas del escocés a la interpretación que ella da de Aristóteles (*Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, 1988, pp. 165 y 187), tras cuya lectura

resulta clara la enorme distancia que separa a un aristotelismo de sesgo pluralista e inconmensurabilista de otro mediado por el doctor angélico.

Aclarada la confusión entre las ideas de Nussbaum y la doctrina comunitarista, podría sospecharse que el enfoque de *Love's Knowledge* —enemigo de la distinción tajante entre filosofía y literatura— se nutre de intuiciones de tipo textualista (acaso deudoras de la desconstrucción o de las formulaciones rortianas de la misma) o conduce a ellas. Si entre literatura y filosofía no hay distinciones definitivas, ¿habrá de considerarse a la argumentación filosófica un artificio retórico que cumple desenmascarar como juego de estrategias textuales, como conjunto de trazos irreferenciales o bajo alguna otra descripción de entre las consagradas en el carnaval teórico contemporáneo? Nussbaum es una firme adversaria de las ideas dominantes en la teoría literaria norteamericana de inspiración continental (algo que, dicho sea de paso, ha de ponerse en relación con su sobrio y argumentativo liberalismo progresista, muy lejano de los modales hoy en boga en la reciente cultura ra-

dical de su país). Quizá sea útil al lector conocer el apasionado juicio de Nussbaum sobre un texto sagrado de la crítica literaria y filosófica radical como *Éperons* de Jacques Derrida. A nuestra aristotélica socialdemócrata, los análisis del estilo de Nietzsche acometidos por Derrida le produjeron según cuenta (p. 171) un voraz apetito del «sentido de la dificultad, del riesgo y de la urgencia práctica que son inseparables de la danza de Zaratustra. [...] La obra de Nietzsche es, desde luego, profundamente crítica de la teoría ética existente, pero también constituye, entre otras cosas, una respuesta a la originaria pregunta socrática "¿cómo se ha de vivir?". Esta pregunta no la toca Derrida. "De todo lo que se ha escrito", dice Zaratustra, "yo sólo amo aquello que un hombre ha escrito con su sangre". Después de leer a Derrida —y no sólo a Derrida— yo siento cierto apetito de sangre, cierto apetito, vale decir, de escribir sobre aquella literatura que habla de las vidas y elecciones humanas como si ellas fuesen importantes para todos nosotros».

Antonio Valdecantos

INCITANDO AL DEBATE

JOSÉ MIGUEL MARINAS y CRISTINA SANTAMARINA (eds.): *La historia oral: métodos y experiencias*, Madrid, Debate, 1993, 292 pp.

«Ofrecer cierta cosa buena oportuna o buenas condiciones para algo que se expresa, y dar ganas de hacerlo [...] Obsequiar a alguien llevándole a un sitio agradable.»

«Controversia. Discusión. Acción de debatir; particularmente, en una asamblea.»

Son significados y sinónimos que María Moliner, en su *Diccionario del uso del español*, refiere de «incitar» y «debatir». Porque tal resulta el talante de la obra y, claro está, el de sus autores: actitud de compromiso en la apertura y la crítica; envite atrevido que anima a entrar en la partida donde elaborar una común reflexión que permita seguir profundizando en el quehacer (teórico, metodológico, praxiológico, ético y político) de la investigación social en estos finales de milenio. No espere encontrar-

se el lector, por tanto, ante la oferta de un texto-discurso «domesticado» al cual poder acercarse escondido o confiado tras la habitual máscara de la lectura «consumo». Es difícil, molesto incluso, dejar de autoposicionarse, implicarse, removerse ante la melodía polifónica de su contenido.

No podía ser menos, por cuanto sus propuestas de fondo invitan a y apuestan por renunciar constructivamente a la creencia de la «pureza» de los géneros y familias dentro del panorama actual de las Ciencias Sociales: complicado entramado de perspectivas teóricas, diversidad de objetos de estudio y finalidades estratégicas las más de las veces rigurosa y artificialmente escindidas como compartimentos-estanco sin posibilidad de interconexión.

No obstante, la polémica no es nueva, sienta sus bases originarias en los albores de la filosofía griega (sustantivismo pro-cualitativo *versus* formalismo pro-cuantitativo) (Conde, 1994), continuando con la Edad Media con la problemática del nominalismo *versus* universalismo. Y prosigue con la sociedad industrial (positivismo abstracto *versus* humanismo), más en concreto con el nacimiento de la moderna ciencia social, donde la pureza queda representada por lo cerrado, el dato, el hecho, la ley. Hoy, por contra, asistimos a una época caracterizada, según los compiladores, por un «síntoma biográfico», donde ya no bastan los grandes modelos explicativos y las leyes generales que defienden la «verdad objetiva». Se demuestra en la práctica de la investigación social —y en la realidad social misma— que esa búsqueda de lo objetivo-cuantitativo resulta falaz, y se apuesta por el rodeo de lo (inter)subjetivo. He aquí el primer envite que el texto plantea al pensamiento filosófico: la revisión crítica sobre su propio quehacer histórico.

Es por este síntoma por lo que la historia oral, o por mejor decir y siguiendo a Bertaux, la globalidad de la perspectiva biográfica (encuentro intersubjetivo, palabra, escucha, identidad contada, narración y acercamiento a la realidad de lo común desde el relato particular y ejemplar) provoca una mirada inter y transdisciplinar. Fuerza a una acción integradora que cuestiona en su totalidad la posición del saber establecido, el «discurso del amo»: porque se constituye como un espacio de encuentro y esbozo entre las diversas disciplinas y tradiciones de la investigación social, ofreciendo una respuesta crítica al impulso homogeneizador del saber social. La historia oral, como acertadamente definen los compiladores, es un «objeto de nadie y un objeto de todos», un procedimiento que cuestiona su propio soporte teórico, que nos deja ante el vacío de saber que no hay «seguridades de una vez por todas», que no hay paradigma único cuando se trata de comprender (*verstehen*) y no sólo de medir o cuantificar los procesos colectivos e individuales que conforman la realidad social.

Porque pone en evidencia el parapeto tras el cual se oculta frecuentemente la labor del que analiza: el por qué, cómo y para qué se investiga lo que se investiga en el «caldo de lo social» (segundo envite al proceder filosófico: ¿qué sustrato ético y político sustenta al saber social dominante?). También porque, desde la práctica, investigar mediante historias de vida trae consigo la inevitable discusión dentro de la comunidad académica y profesional de la teoría social: ¿qué hacer, cómo suturar la brecha que se abre ineludible cuando se intenta integrar al sujeto activo de la historia y a lo colectivo en un mismo cuerpo?, ¿cómo resolver la paradójica tensión entre el ser humano

concreto y las estructuras sociales e históricas?

Son preguntas que la historia oral, y más en general la perspectiva cualitativa de la investigación social, plantea a la teoría de la sociedad. Cuestiones que están siendo respondidas desde las últimas décadas a modo de reflexiones, métodos y experiencias innovadoras por un sector de investigadores en nuestro país: la Escuela Cualitativa Madrileña (Ibáñez, Ortí, De Lucas, además de los creadores del presente texto, entre otros), corriente fluida, abierta y crítica que, partiendo de una matriz sociológica, interconecta (tal ocurre con las historias de vida) prácticas y teorías provenientes de la Historia, la Antropología, la Filosofía, la Psicología Social, el Psicoanálisis, la Sociolingüística, etc.

En resumidas cuentas, la historia oral se presenta como una práctica cualitativa, basada en el «análisis interactivo y estructural, aspirando a cumplir con un saber dialéctico, no reduccionista ni descontextuado» (que tampoco desdeña la utilidad de lo cuantitativo): una novedosa forma de relacionar el saber social e histórico y las nuevas prácticas sociales.

Pero, dejemos el contexto y remitámonos al propio texto. En principio, puede parecer que la labor de compilación sólo se remite al mayor o menor acierto en la oportuna selección de una «muestra» de artículos que, extraídos de otra «muestra» de autores más o menos consagrados, ofrezcan al lector un paisaje «representativo» de la temática tratada (a lo que hay que añadir, como es el caso, una ajustada tarea de traducción). No cabe duda, a mi juicio, que los compiladores consiguen lo anterior, colaborando a completar el llamativo hueco que sobre la perspectiva biográfica existe hoy en nuestro país. Pero, no hay que dejarse

engañar: *La historia oral: métodos y experiencias* no responde en absoluto a una mera concatenación de artículos sumados uno a uno.

Por el contrario, así como el proceder del investigador que trabaja con historias de vida, la labor de los compiladores consiste en dotar de un sentido que, respetando el valor ejemplar de cada discurso, profundice aún más en lo que los textos de otros dicen: el asunto tiene que ver más bien con la creatividad, precisión y finalidad que toda obra (científica o artística) ha de contener en sí misma. Los diferentes retazos-textos mantienen un orden concreto que ya nos habla de un sentido previo (el sentido de quien compila); entre ellos se «provoca» un diálogo que sobrepasa el contenido en sí de cada uno (no hay efecto sumatorio), un diálogo que nunca persigue el consenso sino que gusta de recrear la mirada en la diversidad, que entiende que cualquier posicionamiento ha de venir acompañado de una reflexión crítica tanto de su singularidad como del todo al cual representa.

Así, la obra se nos presenta articulada en tres grandes bloques: Dimensiones de la historia oral, Las biografías y su método y, por último, El trabajo de campo. Dentro de la primera parte se hallarán algunas de las disciplinas y teorías en las que frecuentemente se viene empleando el método de la historia de vida (Cambio Social, Interaccionismo Simbólico, Antropología, Psicología Social...). El segundo bloque reúne un conjunto de artículos referentes a la autonomía y la validez metodológica de la perspectiva biográfica como instrumento analítico e interpretativo. Cierran el texto cinco experiencias de investigación social que muestran algunos modos concretos de la puesta en práctica del método de la historia oral.

Quizá el lector eche en falta una in-

troducción más amplia, donde los compiladores den cuenta tanto de su posicionamiento en este debate abierto y sugerente como de las aportaciones que su propia práctica, ya extensa en estas lides, les ha facilitado a lo largo de varios años de trabajo. No obstante, para los lectores interesados, activos, «no consumistas», hallarán esta introducción ampliada por los mismos autores en J.M. Delgado y J. Gutiérrez, coordinadores de la reciente publicación *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales* (Madrid, Síntesis, 1994). Ampliación que recoge las distintas etapas y modalidades de producción de la historia oral (Antropología conservacionista, estudios de marginación, estudio de las so-

ciudades complejas), las distintas dimensiones que la componen (recuperación del pasado, el problema de la identidad, la memoria individual y colectiva, etc.), así como sus límites (¿cómo satisfacer las mínimas condiciones para hacer socialmente válido un acercamiento intersubjetivo a la realidad social?) y compromisos éticos, políticos e ideológicos.

En definitiva, varios envites más que los filósofos no deberían dejar pasar, quizá por aquello de que lo narrativo (la identidad que se construye en el relato) como nos recuerda Benjamin, es una vía regia para llegar a la filosofía en su sentido práctico.

Victoriano Camas Baena

REFLEXIONES SOBRE EL DECIR FILOSÓFICO

MARÍA TERESA LÓPEZ DE LA VIEJA
(ed.): *Figuras del logos*.
Entre la filosofía y la literatura,
Madrid, FCE, 1994.

Decía Hegel en una célebre y resignada frase: «El búho de Minerva alza su vuelo a la hora del crepúsculo». La filosofía —al igual que el búho de Minerva— es crepuscular, surge allí donde ha comenzado el desconcierto. Es, por decirlo en breve, el esfuerzo heroico de la razón por pensar la finitud de las empresas humanas. Y la razón no es otra cosa que la transcripción al discurso, a la palabra, o lo que es lo mismo al logos, de ese orden del mundo. Heidegger, más definitivo dirá: «[...] el mundo que ha tomado la palabra».

La razón humana obra con sensatez cuando se doblega a la razón derramada en el mundo, incrustada en las cosas, cuando acata ese logos de las cosas puesto que ese orden del mundo es

más antiguo que la voluntad legisladora de la conciencia.

Para Aristóteles la esencia del «alma humana» (*psyche*), es el logos, pero también «el alma es, en cierto modo, las cosas». Logos, alma, cosas, mundo: figuras intercambiables de una tetralogía estable, siempre idéntica a sí misma. El ser de las cosas para los griegos, era el «estar presentes» de ellas (*parousía*). Y el logos era el logos de la presencia, pura interioridad. Un logos que no necesita salir fuera de sí para expresar el ser. Aún faltaba mucho tiempo para que los signos fueran signos de otra cosa. Eran, por el contrario, la cosa misma. Este logos así concebido, habla por su cuenta sin que el hombre le preste su lengua, sus gestos, su mirada capaz de sostener las palabras. El logos de la presencia garantizaba que de letra a letra, de sílaba a sílaba, de palabra a palabra se llegaría a un final de recorrido donde, desde

siempre, espera el nombre primitivo; una palabra absoluta que ya no remite a otra y que es el colmo de la significación: su significado es la cosa misma.

Pero entonces llegó la mimesis y con ella la elaboración de nuevos modelos que inauguran otra concepción del ser y del saber. En la frase con la cual comienza la *Metafísica* y que fue determinante en el desarrollo del pensamiento occidental, Aristóteles dice: «Todos los hombres, por naturaleza, desean *eidenai* (¿saber?, ¿conocer?, ¿ver?) [...] una prueba de ello es el deleite que experimentan por los sentidos, pues, al margen de su utilidad, son amados por sí mismos»... El «sí mismos» no es una interioridad pura, es una mediación errática con el afuera, con el mundo. Los sujetos comienzan a reflexionar, a saber de sí mismos como interpretación refleja de lo que ven, oyen, tocan, gustan, huelen. Es precisamente en la encrucijada de ese nuevo desorden circulatorio, donde se sitúa el moderno conflicto de la subjetividad actuante en la representación del mundo y en su conocimiento.

Siglos después Hegel comprendió que la palabra era un contribuyente ontológico de aquello que designa o califica. Más tarde supimos que ni el discurso se somete pasivamente a su objeto, ni la conciencia es totalmente dueña de su discurso. Y que el bípedo indefenso, calificado según las épocas de *sapiens*, *faber*, *ludens*, *sentiens*... es, por sobre todas las delimitaciones, el único ser capaz de hacer metáforas. Es decir, de articular actos de creación lingüística por transgresión categorial. Si el lenguaje figurado es un recurso para darse a entender, también lo es para complicar y desdibujar los límites de las diferentes disciplinas y poner de manifiesto la necesidad de *examinar de cerca qué significa la pluralidad y complejidad de los usos de la razón*.

Desde esta perspectiva que busca no sólo los límites, sino sobre todo la profunda interrelación entre Filosofía y Literatura —sin por ello deslegitimar la autonomía de cada género— los autores de *Figuras del logos*, se atreven a una reflexión retrospectiva e introspectiva desde la filosofía misma. La propuesta común es un desciframiento de la estructura cifrada en diferentes fenómenos, para ofrecer una clave de posibilidades aperturistas. Una nueva mirada sobre la construcción del logos a través de las figuras, nuevas o recurrentes, con la que aquél se expresa. Esta nueva mirada exige un ejercicio heurístico de la teoría filosófica, cuyo desarrollo va en busca de sus propios instrumentos y relaciones y cuyas premisas están en las condiciones del propio discurso.

En cuanto a la agrupación de los trabajos en cuatro capítulos, responde a criterios razonados en el prefacio de María Teresa López de la Vieja que los presenta y que no es vano destacar. Estos son: «Filosofía y literatura: una relación compleja», «Ficción como conocimiento: reconstrucciones», «Texto y sujeto» y, finalmente, «Lenguaje y Mundo».

Se trazan así los ejes de una reflexión común pero construida desde diferentes aproximaciones como son: la relación de la filosofía con las otras ciencias y disciplinas, la construcción del sujeto moral, los problemas de la retórica, el discurso de la intimidad, los problemas de la ficción y de la dicción en la construcción de la narrativa, el mundo como referencia.

La propuesta es, a partir del análisis de algunas manifestaciones sintomáticas o la reflexión sobre el propio quehacer filosófico, la búsqueda de la relación entre literatura, filosofía y ciencias sociales y cómo ésta afecta al sujeto contemporáneo en la relación consigo mismo y con el mundo.

La alianza de la verdad con la belleza, por decirlo en términos pomposos y quizá, algo tradicionales, es, desde tiempos de Nietzsche, la que ilustra el problema de la relación entre las figuras del lenguaje y los contenidos especulativos a los que, eventualmente, puede dar expresión. El estilo como modo de decir es también un modo de pensar y a la inversa. Los giros del lenguaje, lejos de ser mero ornamento optativo de las ideas, configuran su cuerpo mismo y dan lugar, por tanto, a las múltiples e incitantes perplejidades que, desde hace siglos, han engendrado la unión entre cuerpos y almas. Para los autores, no se trata de escamotear esta complejidad conflictiva y, a la vez, esencial. Por el contrario, se trata de señalar el compromiso entre palabras e ideas en provecho de su mutuo rendimiento. La lectura de sus textos induce a la sospecha de que hay más en las ideas de lo que expresan las palabras o que las palabras dicen más de lo que hay en el pensamiento subyacente. En este voluntario quebrantamiento de una conformidad plena reside la sostenida intensidad de significa-

ción de sus discursos y, más aún, su voluntad de apertura temática. El peso de las ideas y el vuelo de los lenguajes aportan su propio valor intrínseco que acentúa el efecto recíproco de reflexión sobre la cuestión.

Ni la realidad, ni el conocimiento y mucho menos el ser humano y el lenguaje constituyen totalidades sistémicas y cerradas siempre que —como en este caso— se les permita ser reflexionadas desde la apertura a formas nuevas de consideración y de desconstrucción.

La polifonía presente en *Figuras del logos* es una *metáfora* de interrelación de múltiples voces que cantan diferente sobre un mismo tema. Variación propuesta y comenzada y por lo tanto abierta a su continuación. El lector y su interpretación, ya serán parte de esta continuidad.

Anticipo, más que un final, una reflexión después de leer este libro. Dice Michel Serres: «[...] la filosofía es la única que puede explicar que la literatura puede ser más profunda que ella».

Cristina Santamarina

LA MELANCOLÍA DE LO AUTÉNTICO

CHARLES TAYLOR: *Ética de la autenticidad* (introd. de Carlos Thiebaut, trad. de Pablo Carbajosa), Barcelona, Paidós, 1994, 146 pp.

Paulatinamente el mercado editorial está poniendo al alcance del lector español los textos originales de uno de los debates filosóficos más significativos de los años ochenta. Me refiero al que tuvo y sigue teniendo lugar, con nuevos escenarios, entre las corrientes ético-políticas de inspiración *comuni-*

tarista y liberal. En este caso se trata de Charles Taylor, quien se cuenta entre las figuras más reputadas de la primera de ellas. La reciente traducción al español de su obra principal (*Las fuentes de la identidad*), junto con las ya existentes de Walzer, Bellah o Rorty, está permitiendo disipar en nuestro país la asociación casi exclusiva del comunitarismo con el conservadurismo antimoderno de figuras como MacIntyre. En este sentido es también de agradecer la labor de Carlos Thiebaut, introductor de la presente edi-

ción y autor de la primera monografía española sobre el tema.

La inexactitud que supone adscribir sin más el comunitarismo a orientaciones políticas conservadoras no puede obviar, sin embargo, la desazón que atraviesa las propuestas comunitaristas de fundamentación normativa, unas propuestas que nos remiten en última instancia a una nueva forma de *Kulturkritik*. De hecho, la edición canadiense original de este opúsculo lleva el significativo título de *El malestar de la modernidad*. Taylor pretende enlazar aquí con cierto pesimismo cultural norteamericano cuyo diagnóstico crítico de la modernidad coincide en denunciar una pérdida de densidad moral por parte de sus sujetos. La desaparición de los criterios de excelencia moral contenidos en los cánones educativos tradicionales (Bloom), el ensimismamiento estético de unos sujetos que han elevado el cultivo del ego a la categoría de proyecto vital (Lasch) o la sustitución de la ética de la productividad y del sacrificio por un experimentalismo hedonista entre los nuevos grupos sociales creados por el estado de bienestar (Bell) describen un paisaje social fragmentado, compuesto por individuos banales, desarraigados y superficiales, auténtica carne de cañón de las modas, el consumismo y los medios de comunicación. Los individuos de las modernas sociedades industriales (y particularmente de la norteamericana, habría que añadir) encaran sus posibilidades de desarrollo vital como quien ojea las páginas amarillas: identificaciones simbólicas a la carta (con su correspondiente look, hábitos de consumo y vocabulario «políticamente correcto»), conjuntos de valores *prêt-à-porter*, creencias religiosas seleccionadas a golpe de *zapping*, etc., todo ello desechable tras su uso y con garantía de caducidad.

El desarrollo de la identidad parece así haberse equiparado en volubilidad y despreocupación con el llenado de la cesta de la compra, algo que no podía dejar de inquietar a quienes conciben la integración social en términos de comunión de valores y hábitos del corazón. Sin embargo, más allá del pesimismo que destilan este tipo de críticas, advierte Taylor, existe un elemento moral específicamente moderno bajo cuyo manto se ha llevado a cabo la banalización de la cultura contemporánea: la invocación de una ética de la *autenticidad* apoyada en la autonomía moral del sujeto. El individuo que tantea y experimenta con las opciones vitales que se le ofrecen lo hace *buscándose a sí mismo*. La necesidad de *realizarse* a toda costa, sacrificando otras prioridades si es preciso, alude a una concepción de la vida como una potencialidad que debe desarrollarse en su plenitud. Lo contrario significaría haber errado vitalmente, pecar de inautenticidad, ser un proyecto fallido, una trayectoria quebrada. La libertad de elección, la búsqueda ilimitada de la opción en la que me *realizo*, definen consiguientemente la esencia del sujeto moderno y se conciben por encima de cualquier posibilidad de crítica. Quien elige buscando su verdad no tiene que ser fiel más que a sí mismo. Nadie puede decidir por él ni debe, por tanto, enjuiciar su elección.

Semejante acepción de la autenticidad constituye para Taylor una desvirtuación de su potencia moral, en la medida en que equipara la autenticidad con el relativismo de valores. No se trata, por tanto, de alinearse con los detractores o con los defensores de la modernidad, sino de corregir y recuperar para la misma la fuerza moral que comporta el ideal de la autenticidad. La tesis weberiana sobre los riesgos de alienación que abriga la modernidad le

sirve al autor de marco para analizar la desvirtuación de un ideal ético en sí mismo valioso. Es así como afloran los argumentos morales «comunitarios» que han dado imagen de marca a su obra: la reducción de la autenticidad a la mera libertad de elección conduce a la atomización de los sujetos, a la difuminación de sus horizontes morales y, por esa misma vía, a la pérdida de la identidad y de la libertad que se generan al compartir y participar en contextos sociales plenos de significado.

Hace ya tiempo que el debate entre liberales y comunitaristas ha puesto de manifiesto, o al menos ha acotado, la inexactitud de algunos sobreentendidos recíprocos. Entre ellos se encuentra la idea de que el liberalismo prescinde de todo consenso valorativo. En realidad esta cuestión remite al problema de la cooperación social. Las teorías liberales clásicas del Estado, en la medida en que estaban enraizadas en el contractualismo hobbesiano, cifraban la integración social en el temor recíproco y en la renuncia de la capacidad individual de coerción en favor del monopolio de un tercero. En este caso la necesidad de una comunión de valores se disolvía ante un elemental argumento utilitarista: la renuncia individual a la violencia a cambio de seguridad. El liberalismo económico teorizado por la ilustración escocesa abundó en ese utilitarismo al confiar la cooperación social al libre mercado, prodigioso mecanismo autorregulativo que transformaba el cultivo de los intereses individuales en beneficios colectivos. Esa combinación de Estado fuerte y mercado libre, con sus consiguientes estructuras de dominación, es la que ha configurado la realidad histórica del liberalismo y concentrado las críticas desde la izquierda. Lo que en términos filosóficos se denomina actualmente «liberalismo político» es, por

el contrario, una teoría normativa centrada en las normas e instituciones que puedan garantizar un determinado equilibrio en las relaciones de los individuos entre sí y con el Estado. Pese a su muy diversa formulación, los ideales regulativos liberales giran fundamentalmente en torno al principio jurídico de la igualdad, la autonomía del individuo frente a la colectividad, la neutralidad moral del Estado y las virtudes que fomenten la convivencia social dentro de ese marco. De todo ello se deriva una concepción procedimental y unitaria de la justicia que insiste en tratar de forma igualitaria unos contextos sociales que son necesariamente heterogéneos.

El núcleo de la divergencia entre los liberales y sus críticos comunitaristas reside precisamente en la definición y defensa de aquello que pueda mantener unida una colectividad política. Aquí Taylor insiste en que la comunidad de valores alimentada por el esfuerzo participativo no sólo genera cohesión grupal, sino que es además lo único capaz de proporcionar significados relevantes para orientar el desarrollo de identidades que se quieren auténticas. El problema consiste, sin embargo, en la naturaleza de esos valores y en el grado de autonomía de los sujetos frente a los mismos. El liberalismo político no tiene por qué permanecer preso de una argumentación burdamente utilitarista y, de hecho, admite la necesidad de un acuerdo básico (Rawls) sobre principios y/o procedimientos que garanticen el respeto mutuo y la cooperación social. Algunos liberales han ido más allá incluso, admitiendo la posibilidad de que el estado promueva determinados ideales morales (Raz, Galston). Ese consenso básico, en cualquier caso, no puede versar sobre elementos con un grado de sustantividad tal que excluya de la convi-

vencia a un número significativo de sujetos con orientaciones morales heterogéneas. Lo contrario supondría asumir como un imperativo la homogeneización moral del cuerpo político, tornando así el consenso en manipulación u obediencia forzada, o bien partir del engañoso supuesto de que la homogeneidad existe de antemano. Desde una perspectiva liberal un acuerdo sobre criterios básicos no equivale a un consenso moral en el sentido fuerte, sino a una vocación de convivencia de la que, caso de ser respetada, se deriva el *bien de todos*, noción matizadamente distinta de la de un *bien común*.

Más importante es aún el problema del *reconocimiento*, directamente derivado del anterior y por el que Taylor pasa aquí de puntillas, aunque le haya dedicado al mismo uno de sus escritos más recientes (*Multiculturalism and the Politics of Recognition*). El reconocimiento mutuo de identidades diversas, señala Taylor, sólo puede hacerse en la medida en que se dé un «acuerdo sustantivo» sobre determinados valores, esto es, un «horizonte de significados compartidos». La necesidad de reconocer la diferencia mostraría, según ello, la insuficiencia de una noción procedimental de justicia. La desavenencia con una perspectiva liberal parecería así girar en torno a una mera cuestión de grado sobre la «densidad» del consenso que funda la comunidad política: procedimientos o valores. Lo cierto es, sin embargo, que Taylor pasa por alto el proceso mediante el cual se puede llegar a alcanzar semejante consenso. Si la *coincidencia* por afinidad entre orientaciones morales ajenas

suele ser la excepción, actitudes morales como la *indiferencia* y la *tolerancia* se basan, respectivamente, en la ignorancia o la renuncia a enjuiciar al otro y en la aceptación parcial y condicionada del mismo. Por el contrario, el *reconocimiento* de la alteridad exige un distanciamiento crítico con respecto a los valores propios y ajenos a fin de contrastarlos y dilucidar su posible compatibilidad, algo que, para desgracia de intelectuales melancólicos, sólo resulta posible en un nivel superior de discurso estructurado en torno a valores post-convencionales y criterios formales de justicia, no en el ámbito de las narraciones morales convencionales sobre las que se constituyen las comunidades tradicionales. La búsqueda de la autenticidad en un universo moral sin las asideras de la trascendencia o la tradición no previene ciertamente del riesgo de alienaciones narcisistas o de la creación de auténticos cretinos. Sin embargo, resulta cuanto menos irritante que las formas de enajenación moral, social o política vengán midiéndose casi invariablemente desde la revolución francesa con el falaz rasero de la supuesta integridad orgánica de las comunidades «naturales». Las admoniciones contra la «fragmentación» y el «atomismo» como grandes males de la modernidad muestran por ello un cierto resabio de prédica dominical y una reticencia a admitir que la convivencia y la solidaridad pueden experimentarse también de forma distinta a las de la grey, la congregación o la tribu.

Francisco Colom González

EPISTEMOLOGÍA Y FILOSOFÍA POLÍTICA EN CICERÓN

JOAN MANUEL DEL POZO:
Cicerón: conocimiento y política,
 Madrid, Centro de Estudios
 Constitucionales, 1993, 197 pp.

Ha llegado a resultar banal reiterar permanentemente que en la antigua Roma sólo había lugar para la guerra, el enriquecimiento privado y la administración; de tal manera que la actividad especulativa, el «filosofar», no era un buen *negotium*. Sin embargo, en Cicerón se produce, como bien prueba J.M. del Pozo, una íntima conexión entre el *vivere* y el *philosophari*: toda su investigación está directamente enlazada con su experiencia vital profesional, intelectual y política. En este sentido, el autor insiste en señalar que el rasgo característico de Cicerón es *pensar desde la vida y no sobre ella*. El máximo ideal humano de Cicerón, nos dice, era fundir satisfactoriamente *bíos theoretikós* y *bíos praktikós*; siendo ésta su contribución esencial al humanismo.

Generalmente se ha estudiado por separado la epistemología y la filosofía política ciceroniana, como si su pensamiento no fuera unitario ni bien trabado. Pues bien, el objeto de la obra de J.M. del Pozo es precisamente establecer la relación íntima entre la epistemología y la filosofía política de Cicerón. «Se trata —argumenta el autor— de hacer explícitos los vínculos que su filosofía política tiene con su filosofía del conocimiento, pues ésta es la que le permite la transición de una filosofía política desde el orden de los modelos donde la habían situado Platón y Aristóteles al orden de las experiencias, aunque dramáticamente contrastadas, donde acaba situándola Cicerón» (p. 15).

Ya sea por razones políticas o epistemológicas, Cicerón rechaza dos de las grandes corrientes filosóficas de su

tiempo: frente al epicureísmo, que encierra al sabio exclusivamente en su propia felicidad o goce individual, Cicerón afirma que la *sociabilidad* es el rasgo fundamental del hombre y que, por tanto, *servirla* es deber supremo del sabio, pues éste conoce el origen, la naturaleza y la finalidad del Estado; frente al estoicismo, el cual con su doctrina de la representación cataléptica conduce al camino del dogma y, a través de él, al autoritarismo y a la restricción de la libertad por medio del determinismo, Cicerón asumirá la «epistemología académica» de su maestro Filón. Sin embargo, como para Cicerón la virtud (vida buena) y la razón (pensar bien) están indisolublemente unidos de suerte que la filosofía será para él una tensión insoslayable entre el saber y la bondad, entre pensamiento y acción, no puede aceptar la propuesta de los neoadadémicos de suspender el asentimiento como resultado final de la investigación. Hubiera entrado, sin duda, en flagrante contradicción con su motivación filosófica central: la unidad dinámica de filosofía y praxis.

Entonces, si no podemos tener confianza plena en la capacidad cognoscitiva de alcanzar la verdad, ¿cómo logramos adquirir principios para la acción?, ¿cómo fundamentar las reglas para la vida, sin las cuales ni el conocimiento ni la vida tendrían sentido? Como bien subraya J.M. del Pozo, Cicerón «alcanza esos conocimientos y principios por vía de la probabilidad, no de la certeza» (p. 44). Éste parte de un hecho indudable: la razón es lo que distingue al hombre del resto de los animales; ahora bien, el ejercicio de la racionalidad manifiesta, a la vez, la *inevitabilidad de la limitación de la razón*: las pruebas de irracionalidad que nos aporta la historia, la simple constatación de la diversidad de opinio-

nes sobre un mismo asunto y la inevitable confusión entre el sueño y la realidad son razones suficientes para demostrar que el hombre no está en posesión de la verdad. Por el contrario, la verdad es un objetivo, constituye el término natural de la razón aunque es sumamente difícil alcanzarla. Por ello, tanto en el orden epistemológico como en el orden de la filosofía política, Cicerón recurre a los «postulados», es decir, a proposiciones que actúan como *datos* con carácter fundamentador, fundamentan sin que ellas mismas tengan fundamentación. Y así como el postulado de la epistemología es la «razón humana», el de la filosofía política es la «*Res Publica* o Estado».

Al igual que la *ratio* es el *datum básico*, como vimos, del sistema epistemológico, la *Res Publica* es el *datum* de la filosofía política, pues, Cicerón, siguiendo a Aristóteles, cree que la misma naturaleza del hombre conlleva necesariamente a la sociedad política. Del Pozo se centra en la definición ciceroniana de *res publica* porque en ella se nos ofrece, tal vez como en ningún otro apartado, la estrecha vinculación entre conocimiento y política. Veámosla:

«Así pues, la cosa pública [*república*] es lo que pertenece al pueblo; pero pueblo no es todo conjunto de hombres reunido de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociada por el consentimiento en torno a un Derecho y por un interés común» (Cicerón, *De re pub.*, I, 25, 39).

El pueblo (*populus*), como bien sostiene J.M. del Pozo, es el titular de una gestión —*res*— que se fundamenta en el interés común —*utilitatis communio*— y en el acuerdo jurídico —*consensus iuris*—. De manera que, con esta definición de pueblo, Cicerón excluye la teoría sofística del consenso entre individuos que sólo buscan la seguridad. En efecto, para él el *consen-*

sus es «asentir conjuntamente», en un ejercicio de razón plural, donde la pluralidad misma es garantía de aproximación a la verdad y muestra, por tanto, de «razonabilidad» (véanse pp. 68-70). Nos dice del Pozo: «[...] la "razonabilidad" del consenso consiste en reservar a todos los miembros del "*populus*" la posibilidad de "disentir" del derecho, es decir, que gracias a la razón conservamos una capacidad de apreciar lo que es nuestro interés común y saber cuándo alguno o muchos —la tiranía o la oclocracia polibiana— se ha rebelado contra él y, por tanto, no merece nuestro consentimiento» (p. 70).

Si en el *orden epistemológico* Cicerón deja un espacio trascendente a la verdad como término natural de la aspiración de la razón, en el *orden político* considerará a la justicia en un rango similar: a través de ella intentará dar un sentido último a los elementos de la *res publica*. No obstante, la justicia no se debe fundamentar en el interés individual ni en el colectivo, sino que su fundamento se halla en la «naturaleza» entendida ésta como realidad identificada y dirigida por el *logos*, por una razón universal (véanse pp. 95-96) La «naturaleza» le dio al hombre la razón y, por ende, la razón de lo justo, es decir, la naturaleza les otorgó a los hombres la ley (definida como «recta razón») y el derecho, que son, según Cicerón, «universales», «constantes» y «perdurables». Así pues, en el concepto de ley natural, como demuestra J.M. del Pozo, se halla implícita la noción de «verdad» en la idea de «recta razón», como también en las características de universalidad y de perdurabilidad subyace una noción previa de «verdad».

Nos encontramos, pues, ante una verdadera fundamentación epistemológica de la justicia. El esquema ciceroniano es como sigue: «[...] no hay *res publica* si no hay acuerdo en torno a un cuerpo

de derecho; pero no hay derecho si no hay un objetivo de justicia, que se materializa en lo que establece la ley natural; la cual, a su vez, descansa sobre una recta orientación de la razón: la verdad» (p. 98). De la misma manera que no es posible la posesión de la verdad por el solo hecho de aspirar a ella, tampoco es posible realizar la justicia por el solo hecho de conocer que existe la ley natural. Pues bien, para evitar caer o bien en el escepticismo absoluto o bien en el dogmatismo, los cuales impiden solventar con acierto la tensión entre filosofía y praxis, Cicerón elabora, en el *orden epistemológico*, una teoría que asume la verdad como horizonte lejano y que evita la temeridad de afirmar una falsedad como si fuera verdad, es decir, se acoge al *criterio de probabilidad* con el fin de poder dar validez a algunas representaciones y proposiciones por encima de otras y, por tanto, derivar la acción de una cierta racionalidad; y, en el *orden de la filosofía política*, acorde con dicho criterio de probabilidad, Cicerón apuesta por la concordia (*concordia ordinum*) y el consenso (*consensus omnium bonorum*) como salida política, por un lado,

al conflicto entre las clases dirigentes (la oligarquía senatorial frente al orden de los caballeros) y de éstas con la plebe y, por otro, a cualquier imposición dogmática de una parte sobre la otra: la dictadura oligárquica o la demagogia oclocrática. Las únicas propuestas posibles, según Cicerón, para garantizar la estabilidad, la libertad que respeta las desigualdades de dignidad, la justa armonía entre el orden senatorial, el ecuestre y la plebe, son la *concordia* y el *consenso*.

De todo ello, concluye J.M. del Pozo: «Probabilidad y consenso se convierten, pues, en propuestas epistemológico-políticas destinadas a desatascar sistemas obturados por la contradicción entre el idealismo racional —donde habita la verdad y la justicia— y la experiencia vital —donde dominan el error y el caos social; la única clave para el desbloqueo la constituirían para Cicerón una probabilidad y un consenso esencialmente posibilistas y posibilizadores del equilibrio dinámico de los dos polos en tensión» (p. 139).

Mario Salvatierra Saru

POR UNA EUROPA DEMOCRÁTICA

VICENTE DOMINGO GARCÍA MARZÁ:
Teoría de la democracia,
Valencia, Nau Llibres, 1993, 150 pp.;
VICENTE DOMINGO GARCÍA MARZÁ
y VICENT MARTÍNEZ GUZMÁN:
Teoría de Europa,
Valencia, Nau Llibres, 1993, 152 pp.

La primera guerra mundial se cerró con la convicción del realismo político de que la aspiración internacional de un Estado mundial era quimérica: toda manifestación de soberanía transnacional no es sino alianza de superpoten-

cias estatales, administradora de la fuerza sobre el país ajeno, más que favorecedora del equitativo entendimiento entre los pueblos. Pero, igualmente, al realismo político cabe oponerle que el horizonte catastrófico que orientó la política moderna en sus diversos enfrentamientos internacionales fueron los nacionalismos. El *pathos* trágico que dinamizó el desapasionado mecanismo de los aparatos burocráticos estatales fue movido por una pasión atroz: la liza o competencia internacional por el liderazgo hegemónico de la

auténtica potencia nacional. Tras este negativo horizonte de nuestro pasado político, Europa aparece hoy como la entidad política y cultural superadora de las diferencias políticas fatales al porvenir de las naciones europeas, a la vez que como el complejo institucional que habrá de encarar, en sus mecanismos de gobierno y legislación, los problemas propios de las instituciones democrático-representativas: el afianzamiento de la dominación burocrática, opuesta a la auténtica deliberación parlamentaria, y el descenso de la participación política de los ciudadanos y asociaciones cívicas afectados, ahora en un ámbito supranacional más alejado. La interdependencia económica de los Estados reinscribe a la democracia en estructuras internacionales que han rebasado la esfera estatal de producción normativa, afianzando una esfera pública de ámbito mundial, cuyo arraigo en el ámbito público de deliberación de los ciudadanos va a requerir de la profundización de la educación política de los representados y su organización en cuerpos intermedios.

Creo que estas dos publicaciones surgen de este doble compromiso teórico y ético-político. La primera de ellas remonta la historia de la democracia, da cuenta de sus orígenes antiguos y del desarrollo de sus manifestaciones, para concluir reivindicando el interés práctico de profundizar una democracia auténticamente participativa. La segunda de estas publicaciones, de carácter colectivo, surgida a partir de un grupo de trabajo impulsado por Adela Cortina, va dirigida a la enseñanza de la «Historia del pensamiento europeo» a universitarios. La vocación pedagógica de ambos trabajos es expresa por parte de sus autores y coordinadores.

El interés de ambos trabajos es palmario en el contexto de la teoría política y de la propia ciudadanía. La cons-

trucción institucional de la idea de Europa va a ser el test más importante para los problemas tradicionales de nuestras organizaciones democráticas. Vivimos en un mundo heredero de los valores universales de la Ilustración, a la vez que escindido entre el resurgir de los nacionalismos y la aparición de una soberanía transnacional. Las dos tradiciones más claramente representadas en estas dos publicaciones son las manifestadas en la kantiana confederación jurídica de los pueblos y el husserliano mundo ordinario de la vida. Ambas son herederas de un mundo —el nuestro— valedor de los valores universales de la Ilustración, a la vez que escindido entre el resurgir de los nacionalismos y la aparición de una soberanía transnacional. La ilustración griega afirmó unos valores universales, favorecedores del cosmopolitismo de los pueblos, tan impulsados por la idea de la unidad europea como impedidos por el surgimiento de los particularismos nacionales. Europa es, de una parte, el espacio de discusión universal de las culturas y, de otra, la encarnación de una cultura sobreimpuesta a los particulares mundos culturales bajo la hegemonía de un injustificado etnocentrismo cultural. Aparece así bajo una condición polémica que la hace tanto más deseable, en tanto favorecedora del entendimiento pacífico entre los pueblos, como necesitada del reforzamiento de sus fundamentos legitimadores, a cuya tarea se emplean, de una forma crítica, los once trabajos de esta *Teoría de Europa*. La tarea no es pequeña pues la teoría política liberal, en un sentido amplio, habrá de remontar los obstáculos y el déficit de legitimación que a la idea de Europa le opone la reciente historia de nuestro continente. Además, la cooperación regulada de los Estados va a necesitar, asimismo, de la legitimación de su instancia de soberanía europea también en los meca-

nismos de selección y actuación de los representantes europeos. Por mi parte, por sólo interponer dos obstáculos a la deliberación participativa, subrayados por Weber como límite serio a la confianza en las éticas de fundamentación que obra como trasfondo de estas dos publicaciones; superadas ya las formas de dominación tradicional por el desarrollo de la sociedad industrial y postindustrial, y observados los negativos resultados de la lucha nacional por ganar la hegemonía en el liderazgo internacional, se reafirma, cada vez más y de una forma irremisible, el peso de los aparatos administrativos en la toma de decisión política. Weber perdió su apuesta teórica y práctica por controlar la dominación burocrática por una dirección política, en la que puso trágica confianza. Se trató de un intento de dirección política elitista en la que no habrían de deliberar todos. No obstante, en el marco de la Unión Europea, la idea de Europa —avivable en el sentimiento colectivo— todavía podría servir de horizonte normativo que impida el sometimiento absoluto de la futura acción social a la dominación burocrática en el proceso de integración europea. La idea de Europa, como elemento valorativo de la acción colectiva transnacional, se verá truncada de no verse reforzada por el surgimiento de cuerpos intermedios, entre las agencias burocráticas internacionales y los ciudadanos europeos afectados. De esta forma, en los mecanismos gubernativos y en los procesos legislativos de las instituciones europeas se ha de observar la repercusión de todo el debate en torno a los fundamentos legitimadores de una nueva democracia transnacional sustentada en un concepto inédito de soberanía.

Vicente Domingo García Marzá ya realizó un interesante análisis, a través de la ética discursiva de Habermas y Apel, de los posibles criterios regulati-

vos de nuestras instituciones y acciones (*Ética de la justicia*, Madrid, Tecnos, 1992, 197 pp.). Tras abordar los problemas de fundamentación de la justicia, esta *Teoría de la democracia* afronta decididamente las cuestiones relativas a su realización práctica en el ámbito del derecho y la política. El fuste normativo, más reciente, de este trabajo se encuentra en la ética universal de Habermas: alentar un determinado sentido de humanidad, en cuyo imponderable práctico Kant y Husserl son la matriz teórica de la «pragmática universal del lenguaje». García Marzá había rastreado, en trabajos previos, las vinculaciones fenomenológicas de Habermas, pero su reflexión se asienta más en el «giro lingüístico», y la afirmación del lenguaje como productor de normatividad, que en las filosofías de la conciencia. En todo caso, ambas tradiciones le aportan una crítica resuelta a la reducción cientificista de la racionalidad por el positivismo, apropiada a la definición de la racionalidad como argumentación no infalible si bien incondicionada por particularismos. Dentro de esta definición de la racionalidad, el derecho y la política, recuperada su dimensión ética, son mecanismos de complementación e institucionalización de la idea de imparcialidad. Y, muy al contrario, la realización efectiva del diálogo intersubjetivo en la democracia liberal refleja un déficit de legitimación, a cuya alternativa se refiere la propuesta final de democracia participativa de este libro. Parte de la inconmensurabilidad de la democracia antigua y la moderna, para analizar sus más representativas manifestaciones teóricas griega, grecorromana, medieval, renacentista y liberal modernas. Y prosigue analizando los modelos de democracia aceptados —como protección, desarrollo, competitiva de partidos y participativa—, para concluir subrayando los dile-

mas que plantea la paradoja democrática de basar su fundamentación en la soberanía de todos y sustentar su ejecución en la acción de los representantes. La conclusión se desenvuelve entre la relevancia de los mecanismos de profundización de la representación —partidos políticos, iniciativas, referéndum y consultas populares...—, la ampliación del respeto a la libertad de conciencia —objeción de conciencia y desobediencia civil— y la crítica de los obstáculos efectivos a la deliberación democrática —burocratización, cultura de masas, burocratización de la política...—. Vicente Domingo García Marzá postula —a través de la influencia de Ulrich— una «economía social crítica» como paradigma racional para la economía. Esta es la propuesta ética más personal e innovadora de este trabajo. Entre la defensa del Estado social propugnada por el socialismo democrático y la libertad económica defendida por el capitalismo democrático, surge la necesidad de integrar el «cálculo económico» entre las «preferencias colectivas» expresadas en conflicto pero organizables normativamente mediante la deliberación racional. El discurso económico-político, manifestado mediante la simétrica y libre deliberación, ha de subordinar la racionalidad económica a la racionalidad en un sentido amplio.

Los estudios reunidos en *Teoría de Europa* indagan en la misión universalista de la idea de Europa. Cuatro artículos agrupan la perspectiva general del libro. Karl-Otto Apel, en debate crítico con la filosofía de la diferencia de Foucault y Lyotard, sienta las bases de la defensa del libre desarrollo de la diversidad de los ciudadanos en el espacio de una ética universal diferenciada de un poder eurocéntrico. Adela Cortina analiza la originaria vocación universalista, no etnocéntrica, de la tradición democrática europea y muestra su razón

de ser final en la kantiana paz perpetua. Javier San Martín realiza una indagación fenomenológica del sentido de Europa como formación histórica con valor filosófico. Indagación proseguida por Vicent Martínez Guzmán, desde la fenomenología y desde la pragmática del lenguaje, para afirmar la superación normativa de la racionalidad estratégica por la racionalidad comunicativa. Otros trabajos son interesantes aportaciones locales a este planteamiento global: Salvador Cabedo Manuel subraya la aportación rousseauiana de un ser humano, en cuanto realidad siempre abierta y compleja, como antídoto frente a la posible conversión de Europa en estructura tecnocrática y rutinaria; Agustín Domingo Moratalla rastrea la «memoria» y «responsabilidad europea» en la obra de Patöcka, Gadamer y Levinas; Jesús Conill propugna la necesaria revisión ética de las categorías de la economía de mercado y la corrección normativa de sus devastadores efectos sobre las relaciones sociales; Vicente Domingo García Marzá analiza la necesaria reformulación de los conceptos tradicionales de democracia y soberanía debida a la ruptura de los límites del Estado; Wenceslao Rambla expone la importancia del desarrollo de la estética en la historia del pensamiento europeo; Rosalía Torrent estudia la peculiaridad de la modernidad estética en la reivindicación de lo singular y novedoso por Baudelaire; y Sonia Reverter manifiesta las insuficiencias de la razón ilustrada respecto del reconocimiento de la mujer, con confianza final en el relanzamiento del «viejo ideal universalista de la Ilustración».

Este conjunto de trabajos ofrece una reflexión casi inédita, en España, sobre el futuro de la construcción democrática de Europa, de marcado signo optimista. Forma, junto con esta *Teoría de la democracia* de García Marzá, una

buena introducción a la problematización de nuestra futura democracia europea. Una vez subrayada la valía y el interés, cargado de actualidad, de esta reflexión colectiva, sólo nos queda pro-

seguirla y esperar que los retos de esta urgente tarea no se conviertan en rutinarios u oscuros desafíos.

Julían Sauquillo

EL CONTRATO MORAL

DAVID GAUTHIER: *La moral por acuerdo* (trad. de Alcira Bixio), Barcelona, Gedisa, 1994, 464 pp.

Morals by Agreement, o *La moral por acuerdo*, es la obra principal de David P. Gauthier. Es una teoría moral contractual de raíz hobbesiana, pero con el aparato lógico y analítico de la Teoría de Juegos y la Decisión Racional. Así mismo, puede considerarse deudora de algunos de los planteamientos iniciales de John Rawls, al tratar de ofrecer una visión de la moral como parte de la Teoría de la Decisión Racional. El libro fue publicado en inglés en 1986, y rápidamente obtuvo un gran eco en los ámbitos de Filosofía Política, Filosofía del Derecho y Ética, tanto en Europa como en América. Ahora aparece esta versión castellana de Alcira Bixio, que nos acerca la obra de Gauthier y responde al creciente interés por ella despertado. El texto no es fácil: primero por su amplitud y complejidad, segundo porque se trata de un texto especialmente austero y centrado en aspectos teóricos con pocas concesiones divulgativas, por lo que requiere cierta familiaridad (o, en su defecto, cierta receptividad) hacia los presupuestos antropológicos y filosóficos del neocontractualismo americano, y, en tercer lugar, porque una traducción excesivamente fiel al original acentúa en ocasiones la aspereza de aquél. No obstante, estas dificultades no deben oscurecer la gran noticia

editorial que Gedisa ha proporcionado a la Filosofía y la Ética escritas en español, al ofrecernos una muy buena versión de una obra ciertamente densa y especializada.

La teoría moral de Gauthier ha sido comentada entre especialistas españoles en Ética y Filosofía del Derecho. Pueden citarse, como ejemplos, el libro de C. Thiebaut *Los límites de la comunidad* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993), o el de C. Bayón Mohino, *La normatividad del derecho: deber jurídico y razones para la acción* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991). Es de esperar que esta traducción la acerque a un público filosófico más amplio, para el cual algunas notas sobre su contenido tal vez sean interesantes.

La obra de Gauthier encierra principalmente una teoría moral contractualista. Pero contiene, además, una teoría de la racionalidad que revisa radicalmente la concepción económica utilitarista clásica, una teoría subjetivista del valor, un modelo de negociación racional alternativo al conocido de Zeuthen-Nash-Harsanyi, una nueva interpretación de la estipulación lockeana aceptada por Nozick y, por último, un esbozo de la aplicación de una moral contractual liberal a algunos problemas éticos y políticos actuales. Todos estos aspectos conforman los supuestos, condiciones o escolios de la teoría moral contractual, y fueron desarrollados en un largo período que va

desde 1966 hasta 1980, cuando el borrador del argumento principal de la teoría fue concluido. Responden a intuiciones y preocupaciones tan diversas que el propio autor confiesa, en el prefacio del libro, que pensó en publicar los textos como un «conjunto de interconexiones conceptuales» sobre la relación entre racionalidad y moral, sin afán totalizador.

Sin embargo, el uso de materiales y técnicas analíticas interdisciplinarios no podía ocultar un proyecto nacido al calor del «egoísmo ilustrado» de Kurt Baier y madurado a la sombra de los primeros intentos rawlsianos de superar el utilitarismo desde una concepción del individuo como mero «elector racional». Tal proyecto consistía en demostrar que la moral posee una base radicada en la mera racionalidad instrumental individual, y que en esa misma racionalidad se funda la obligación de obedecerla. Tal proyecto sólo podría lograrse —según Gauthier— mediante una teoría contractualista, que es precisamente la que, de forma acabada, ofrece *La moral por acuerdo*.

La obra se asienta en la discusión de tres cuestiones esenciales: primero, demostrar que la moral puede concebirse como un principio de cooperación racional; segundo, demostrar la racionalidad de aceptar tal principio, esto es, la racionalidad de atenerse a las reglas morales; y, tercero, determinar la posición inicial a partir de la cual puede dar resultados la cooperación racional.

El debate de estas cuestiones enfrenta a Gauthier con el conocido Dilema del Prisionero, con las imperfecciones del mercado, con el interminable debate sobre la «posición original» de Rawls, con la teoría de la negociación racional, con la teoría de los derechos individuales de Nozick y con la propia concepción maximizadora de la racionalidad que adopta como punto de par-

tida. Para todos ellos tiene Gauthier un enfoque nuevo que logra trascender las premisas tradicionales del contractualismo liberal, al demostrar que la moral —y no sólo la sociedad o el Estado— puede derivarse a partir de los sencillos principios de la decisión asociados a la racionalidad instrumental. Pero, en su demostración, alcanza una nueva comprensión de esa misma racionalidad —presentando su modelo de *maximización restringida*— y ofrece una solución a sus dilemas. Por otro lado, su investigación le conduce a la base racional de una moral «no de normas absolutas, sino de restricciones basadas en el acuerdo» (p. 16). Esta visión —que deriva la moral de un acuerdo real, entre agentes auto-interesados— permite, frente a Rawls, tener verdaderamente en cuenta la individualidad y la personalidad de las partes y, frente a Nozick, no tener que pre-suponer los derechos individuales, sino derivarlos también en el marco de una teoría carente de premisas morales.

Si el conjunto del argumento de Gauthier tiene éxito o no, es una cuestión que ha sido, es y será debatida. Si juzgamos que lo tiene, estaremos de acuerdo en que la teoría moral de Gauthier supone un refuerzo del objetivismo moral basado en la razón estratégica: una alternativa o un complemento, por tanto, a la ética basada en la racionalidad comunicativa (Apel, Habermas, Cortina) y una contribución capital como respuesta a la crisis post-metafísica de la ética normativa. Es por ello por lo que el intento de Gauthier merece una especial atención, por su alcance, por la radicalidad de su propuesta, por la compleja y sutil construcción de su teoría y —si se permite una opinión muy personal— por la esencial simplicidad y belleza de su idea.

Pedro Francés Gómez