

## CRÍTICA DE LIBROS

### LA IRONÍA EDIFICANTE

V. CAMPS: *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1990.

«Cuando las creencias flaquean, nos quedan las actitudes», dice Victoria Camps al comienzo de su libro *Virtudes públicas*, y lo concluye recomendando el cultivo de sentimientos capaces de convertir los valores morales en objeto del deseo. Una propuesta a primera vista tan emotivista, que parece como si la autora hubiera desesperado de la ética, al igual que de la filosofía postanalítica con la que suele dialogar. Pero se trata sólo de una apariencia. Los sentimientos deben ser educados, las preferencias bien escogidas, y para ello los humanos sólo disponen, a juicio de Victoria Camps, de un criterio de excelencia que pueda ser generalizable: la racionalidad.

Trasluce, además, esta obra una disposición poco común entre los oficiantes de la filosofía moral. Más que la cuestión de fundamentos o el alarde de erudición gremial interesa particularmente ayudar a la gente a comportarse, decidir y actuar en situaciones casi siempre difíciles y complejas, que, como dice Carlos Nino, les tironean hacia un lado o hacia otro. Por eso, desde un principio, se hace presente la preocupación que da origen al libro: «Cuál es —se pregunta Victoria Camps—, la moral que necesitamos nosotros, ciudadanos de un país democrático?». Bienvenida sea, pues, la recuperación de un género en la literatura ética hispana, que emplea, y no de manera

vergonzante, sus mejores razones en enseñar a discernir aquello que merece la pena y en educar las actitudes e inclinaciones con el fin de mejorar la convivencia en común. Claro que para esto se requiere, ante todo, estar dotado de una buena dosis de sentido común y saber digerir una información solvente sobre lo que está ocurriendo y sobre lo que realmente puede hacerse. Ese talento asoma en el libro cuando describe, aunque sea lacónicamente, la situación plural de un mundo bajo el síndrome de la provisionalidad, y cuando da cuenta del repliegue de la soberbia explicativa del pensamiento.

Más de dos siglos lleva la filosofía moral occidental mortificándose en la búsqueda de un principio unificador que concilie la pretensión de universalidad y las apetencias de lo particular, resultando a menudo una síntesis imposible e impracticable, ya que lo universal se ha obtenido bien al precio de ser inoperante o al precio de convertirse en la envoltura del dominio de lo empírico concreto. De ahí que tan reiterado intento haya dejado en el camino una amplia nómina de dogmáticos y escépticos, y en el mejor de los casos algún que otro perplejo. Estando así las cosas, cabe otra disposición de ánimo que, habiendo renunciado a la idea de construir o recomponer, ni siquiera idealmente, algo seguro como fundamento, se centra en la idea de reparar, eso que con tanta anticipación había propuesto

el sociólogo Otto Neurath en su alegoría del barco en alta mar. Ese también es el punto de vista de Victoria Camps, que toma cuerpo filosófico en su apuesta por un racionalismo mitigado, una ética sin afán de completud y una concepción de la justicia imperfecta.

La ética para la autora no es una instancia de enunciación de principios, desde los que además ilusamente se pretenda gobernar el mundo, sino más bien una mayéutica que nos ayude a descubrir y a nombrar valores morales, justamente a partir del conocimiento de aquello que envilece la condición humana, de lo que nos falta y echamos de menos para poder proclamar que nuestra existencia merece la pena ser vivida. La verdad moral, piensa la autora, resplandece como conciencia lúcida de nuestras carencias y de lo que detestamos. En esta búsqueda permanente, que constituye a la ética, contamos con la facultad de aportar razones y con la posibilidad de contrastarlas con las de los otros.

A este ejercicio de la razón, orientado a persuadir y a desarrollar ciertas actitudes e inclinaciones, lo denomina Victoria Camps retórica para diferenciarlo de la función racional más aristocrática, la dialéctica destinada a buscar motivos racionales. No creo, por mi parte, afortunada en esta ocasión la distinción que proporciona la analogía clásica. No hay una razón aristocrática frente a otra democrática. Sea retórica o dialéctica, la razón, hoy por hoy, se expresa intersubjetivamente, es decir, se ejerce democráticamente; también, por tanto, la búsqueda de motivos racionales. De ahí que éstos no deberían ser referidos a algo tan equívoco como la dialéctica, ni los procesos de persuasión deberían desentenderse, o dar la sensación de que se desentienden, de los motivos racionales. Porque, como una y otra vez insiste la autora, es el diálogo, la democracia,

los acuerdos que salgan de ella, los únicos criterios de racionalidad. Y justamente porque la razón es diálogo, la ética de *Virtudes Públicas* apela a la mayéutica como procedimiento y añora la paideia como modelo.

El cultivo de hábitos de excelencia viene exigido por una concepción normativa de la persona y una noción de lo justo que de aquélla se deriva. Si bien el libro no se detiene en la explicación de una y otra cosa, dándolas por supuestas, no por ello quedan dudas sobre el carácter radical y básico de esta cuestión. La razón última, en virtud de la cual se determina una distribución específica de derechos y deberes, de ventajas y cargas, y por la que se invita al cultivo de determinadas disposiciones, es el principio de la igual dignidad, consideración y trato que se debe a todo miembro de la especie humana. Por ello poseen ciertos fueros y son acreedores de recursos y oportunidades independientemente de los méritos o de la suerte en la lotería natural o social. Es justo, dice Victoria Camps, aquello que representa en cada caso los derechos de la libertad y de la igualdad, binomio del que la tradición ilustrada se ha valido para ir desplegando históricamente las reclamaciones hechas en nombre de la autonomía del individuo, las demandas de redistribución de distintivos fundamentales de quienes carecen de requisitos para poder realizar dicha autonomía y, finalmente, la protesta de aquéllos cuyos intereses en ningún caso son tenidos en cuenta.

La prioridad de la justicia es casi antropológica para Victoria Camps. Un capítulo del libro dedicado a la «Identidad» termina afirmando que la posibilidad de ser alguien y uno mismo, es decir, de ser persona, se solapa con la de ser sujeto de derecho. Por eso afirma categóricamente: «Sólo a partir de la igualdad como ciudadanos podemos llegar a ser alguien». El

paso siguiente es reconocer que compete a la democracia realizar la justicia a medida que se realiza a sí misma. No hay otro modo de que los derechos de la libertad y de la igualdad vayan progresando. Además el triunfo de la democracia conlleva cierta virtualidad epistemológica que hace que la noción de lo justo público gane en contenido informativo: determinar objetivos de justicia sólo es posible a partir de una concepción de la verdad como intersubjetividad y de la rectitud moral como búsqueda del acuerdo y regulación del disenso. La discusión y confrontación con otros permite advertir deficiencias en el propio razonamiento, denunciar la marginación de intereses que deberían haber sido atendidos y, en consecuencia, rectificar nuestros puntos de vista. La democracia, en fin, es la institución más acorde con las aspiraciones de justicia, pero no porque garantice resultados justos, sino por la posibilidad de corregir y rectificar aquellos que percibimos como injustos. Este punto de vista ético, que suscita bastantes recelos entre los seguidores de toda clase de perfeccionismo moral, es aceptable para quienes, como Victoria Camps, no alimentan la pulsión de completud en lo moral, profesan una concepción de la justicia inevitablemente imperfecta y saben que toda justificación es parcial y provisional y cualquier resultado ni es transparente ni simétrico, pero en todo caso revisable. La sofocracia, el dogmatismo o la intolerancia, así como el horror que producen sus secuelas son la consecuencia de un fundamentalismo moral sustentado en una concepción filosófica que durante siglos ha identificado de un modo absoluto verdad y justicia, bien y virtud.

Siempre ha recelado Victoria Camps de ese absolutismo moral, y ha sabido distinguir el anhelo de felicidad y el deseo de justicia. Por eso en este ensayo termina defendiendo que el ámbito de la

ética es sólo lo público y su objetivo la justicia como primordial virtud moral y requisito imprescindible para que prendan otras virtudes, cuyo cultivo hará soportable la vida en común y digna la búsqueda de la propia felicidad. A partir de aquí, el libro va desgranando una trabada argumentación en torno a ciertas inclinaciones y disposiciones entendidas como cualidades básicas del sujeto democrático. En primer lugar la solidaridad, virtud que compensa las carencias de la justicia, ya que sabemos de lo imperfecto de una justicia humana y no de ángeles. Pues bien, la presencia de la solidaridad enriquece la información de los mecanismos redistributivos, emulando a la vieja *aequitas romana*, logrando favorecer al que más lo necesita y cuyas demandas el principio general de justicia no logra atender. Pocas concepciones de la misma, además, afrontan adecuadamente la cuestión de los incapacitados y disminuidos, así como la canalización de los intereses de los que no saben o no pueden expresarlos. De ahí el valor de la solidaridad, cuyo desarrollo permite hacerse cargo de esos intereses que jamás aparecen en el paralelogramo de fuerzas, porque, como dice Victoria Camps, nadie los defiende ni los representa. En segundo lugar, tratar de la responsabilidad como virtud resulta un buen pretexto para que la autora saque a la superficie, aunque muy fugazmente, problemas relevantes de filosofía moral. Desde la idea de responsabilidad como contenido de la libertad y autonomía de los individuos hasta esa llamada a no desentenderse y a saber a quién toca en cada momento aliviar la miseria y compensar el sufrimiento. Sólo quien se hace honestamente la pregunta sobre qué he hecho o qué estoy haciendo para que esto no ocurra, está en condiciones, dice, de acusar o exigir a alguien. Desde esta predisposición cabría hablar aún de la «responsabilidad de los

intelectuales» y del reparto de las mismas entre políticos y ciudadanos. Y queda todavía espacio en este capítulo para que Victoria Camps reitere su conocida opinión sobre la weberiana contraposición entre ética de principios y ética de la responsabilidad. Para ella resulta tan inmoral actuar sin principios como desentenderse de las consecuencias de aquello que se hace a cuenta de los principios.

La virtud de la tolerancia, quizás por ser la virtud por antonomasia de la democracia, es tratada con especial primor. Si su raíz está en el respeto a las personas y sus preferencias, su *telos* es la racionalidad. Sólo un racionalista consecuente sabe que no hay verdad absoluta, sino que ésta se encuentra repartida y que sus manifestaciones son fragmentarias y provisionales. Difícilmente puede fructificar la tolerancia allí donde cunde la ignorancia o el desprecio por esta cultura racional y crítica. De ahí que se contraponga a todo uso excesivo del paternalismo político. Tampoco la tolerancia es el «todo vale», porque no es ajena al establecimiento de prioridades o discriminaciones si se orientan a ensanchar los derechos de la libertad y la igualdad y a constreñir los comportamientos intolerantes. Siguen a continuación dos virtudes que podríamos considerar menores si se las compara con las anteriores: la profesionalidad y la buena educación. La primera es ambigua y representa en el estado actual de nuestra civilización la excelencia más cotizada en los procesos de socialización de los individuos. La profesionalidad expresa, ciertamente, la solvencia en la especialización, pero el abuso e ideologización de la misma, perpetrado por el corporativismo y una competitividad inmoderada y sin conciencia, ahogan su potencial virtualidad, porque, instrumentada de mala manera, la profesionalidad ni contribuye a la auto-realización del individuo ni a compensar

la falta de comunidad. Incluso una excesiva profesionalización de la política termina por privatizar y sustraer lo público al interés y control de los ciudadanos.

En un ensayo como éste, era obligado resaltar la función de la educación como vehículo de socialización y de la formación moral de las personas, pero más que por esta obviedad llama la atención en este apartado el alarde de sentido común que denotan sus consideraciones sobre la buena educación, los buenos modos y la disciplina. La pena es que consejos tan de recibo nos lleguen ya un poco tarde a algunos progenitores y educadores. Si hay que llamar a esto urbanidad más bien que virtud es algo irrelevante. Pero donde mi disentimiento con la autora tiene cierto calado es a propósito del contenido del capítulo titulado «El genio de las mujeres», eufemismo de su apuesta sin matices por lo que se ha venido en llamar «feminismo de la diferencia». Hay, sin duda, en la apología que hace Victoria Camps de la denominada por los especialistas «subcultura femenina», rasgos de agudeza en el razonamiento, pero hay otros que no son muy afortunados, y no ya por la alusión a la encíclica *Mulieris dignitatem* del Papa Wojtyla, sino sobre todo por la contraposición entre «ética de la justicia» y «ética del cuidado». Y para no ser más osado en asuntos de esta naturaleza me limito a manifestar mi acuerdo casi total con los puntos de vista que desde hace tiempo vienen sosteniendo Celia Amorós y Amelia Valcárcel, para las cuales la reclamación del derecho a la diferencia puede resultar, *malgré elle*, una excelente coartada en manos de quienes están más que empeñados en que nada cambie o todo vaya más despacio si se trata de promocionar igualdades concretas para las mujeres.

El libro concluye con un capítulo ante el que ese lector ávido de un final fuerte, y a la vista de su título, «La corrupción

de los sentimientos», espera encontrar la invectiva contra el gran vicio, según algunos, de la vida pública nacional. Sin embargo, su contenido, que toma como pretexto la obra de A. Smith, *Teoría de los sentimientos morales*, es congruente con el tono general del libro y defrauda, por tanto, aquella curiosidad. A la pregunta, tan antigua como Aristóteles, sobre por qué creencias y acciones, deseos y resultados, mantienen muchas veces relaciones moralmente perversas, Victoria Camps responde hablando de debilidad de la voluntad y de conflicto entre distintos órdenes de preferencia, de autoengaño y de deficiencias de conocimiento, con un estilo tan suyo en el que una rancia reflexión moral se entrelaza sin chillar con los problemas de la racionalidad de la acción, de los que un prolífico J. Elster nos viene dando cuenta desde su ya clásico *Ulises y las sirenas* hasta su más reciente «trilogía» aparecida en el último año.

Pertenece Victoria Camps a esa estirpe de filósofos morales que no muestran ansias de fundamentos, ni nostalgia de sentido, y no por ello reclaman el asentamiento de una religión civil que alivie esas carencias. Más bien vive con sosiego el repliegue de la cultura liberal que el mismísimo Rawls viene encajando desde hace algunos años. Se acerca, sin ánimo justiciero, a la tradición pragmatista —demasiado Rorty quizá, y poco Dewey— y en menor medida a las corrientes comunitaristas, sin miedo a contaminarse de un realismo moral, no por principio insano y conformista, y de cierto relativismo, puesto que toda moral es contextualizada y los imperativos inexcusablemente condicionales. Supone Victoria Camps que la institución de la democracia es la herencia más estimable legada por nuestra civilización, pero a sabiendas de que es un régimen sin fundamentos, que se hace razona-

ble, simplemente, porque percibimos como insoportable la irracionalidad, el desacuerdo y las desigualdades de la situación presente y pensamos que pueden aliviarse si ampliamos la democracia y optimizamos su funcionamiento.

Pero una ética de buenas razones resulta insuficiente hablando de mediaciones entre intenciones y resultados, y una moral de no menos buenas costumbres sabe a poco si de cuestiones de poder, de intereses o de eficacia se trata. No cabe duda de que casi todo lo que en el libro se dice es de agradecer contemplado desde el punto de vista de la filosofía política, pero los dilemas concretos de la acción política democrática y la relación entre ética y economía son despachados con un silencio tan sonoro que más de una vez son asuntos que se echan en falta. Quizás acusando esta ausencia que comentamos, en un escrito posterior, «La democracia nos salvará» (*Claves de la Razón Práctica* 4), la autora se cura en salud, si bien fustigando con cierto énfasis a quienes ella cree que hemos cometido también su anterior pecado de omisión. Un comentario final: Victoria Camps desespera del intuicionismo moral un tanto dogmático que atisba a su pesar en toda clase de transcendentalismo, pero no por eso se rinde al escepticismo. Quedan, a su juicio, síntomas de la racionalidad en la capacidad persuasiva de la argumentación y síntomas de la justicia en la democracia como virtud. Por eso, su racionalismo desapasionado y una ética benevolente —«no hay una ciudad tan corrupta, exclama con Richard Bernstein rememorando a Platón, que no realice algo de la verdadera ciudad»— no la empujan a la trastienda del cinismo. Quizás esa pueda ser la estación final de la nostalgia de MacIntyre o de la ironía de Rorty, pero no de Victoria Camps. Ésta cultiva un discurso moral que se nutre principalmente de razones, un entendimiento

pragmatista que no ha declinado la esperanza atemperada, ciertamente, de combatir el mal social. Sin duda Victoria Camps adopta el punto de vista de la ironía para distanciarse de lo que aparece como absoluto y firme o como razón unitaria, para separar lo que merece la pena ser apetecido y conservado para el futuro. Pero esa disposición conspicua se transforma en *fronesis* empeñada en que arraigue un *ethos* ciudadano digno de la democracia ideal y que haga digna a la democracia real.

Protestaba Hegel de que la filosofía, emulando a los párrocos, se empeñara

en ser edificante. Hoy sabemos mejor que ayer que no le faltaba parte de razón. ¿Tenemos, entonces, que renunciar a la ética? A estas alturas, una conciencia filosófica que no viva atrapada por los fantasmas del pasado salva su deseo de influir en el mejoramiento de la vida en común si se aviene pacientemente a dar un rodeo. El que recorre Victoria Camps da sus frutos al precio, claro está, de transmutar la razón práctica en ironía lúcida pero edificante.

Ramón Vargas-Machuca Ortega

### LA OBSTINADA PERPLEJIDAD DE J. MUGUERZA

JAVIER MUGUERZA: *Desde la perplejidad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1990.

Curiosamente, *Desde la perplejidad* no es un libro vacilante y dubitativo, sino el libro de un hombre obstinado. Obstinado en la perplejidad, por supuesto, entendida como el difícil arte de decir «no» a cualquier intento —sea éste teórico o práctico— de resolver el imposible matrimonio entre las dos figuras irrenunciables de la filosofía moral: la razón y el individuo. Javier Muguerza lleva años dándole vueltas a ambos temas que, en lugar de agotarse, van creciendo en sus manos hasta producir un libro de las dimensiones del que estoy reseñando. Una tenacidad en absoluto inútil, pues radica en el empeño desesperado pero necesario de agarrarse y no soltar ninguno de los dos asideros constitutivos de la ética. El de la razón universalizadora y el del individualismo libertario que no es sino la expresión de la autonomía del sujeto responsable. Puntales kantianos donde los haya, si

bien aquí no han de alcanzar la síntesis prometedora de un final feliz, antes nos sumergen en la paradoja y en la escisión irredimible. Aunque la desesperanza apocalíptica y desgarrada propia del libro anterior de Muguerza, *La razón sin esperanza*, haya dado paso ahora a un tono más calmado, no hay otra salida que la suspensión del juicio, la perplejidad. No para complacerse en ella —¡ojo, Muguerza siempre ha huido de la complacencia ni que sea con su propia duda!—, sino como postura filosófica que evita cerrar los problemas y dejarlos insatisfactoriamente concluidos. No sólo quiere evitar soluciones, sino que explícitamente se propone contagiar la desconfianza hacia cualquiera de ellas. No es raro que un producto de tales características haya sido de gestación lenta y costosa, largamente esperado por quienes conocemos bien a su autor. No en vano Muguerza ha sido el motor decisivo en el despegue de la filosofía moral en este país, y sigue siendo el principal animador de su desarrollo.

El marco de las perplejidades que nos

pragmatista que no ha declinado la esperanza atemperada, ciertamente, de combatir el mal social. Sin duda Victoria Camps adopta el punto de vista de la ironía para distanciarse de lo que aparece como absoluto y firme o como razón unitaria, para separar lo que merece la pena ser apeteído y conservado para el futuro. Pero esa disposición conspicua se transforma en *fronesis* empeñada en que arraigue un *ethos* ciudadano digno de la democracia ideal y que haga digna a la democracia real.

Protestaba Hegel de que la filosofía, emulando a los párrocos, se empeñara

en ser edificante. Hoy sabemos mejor que ayer que no le faltaba parte de razón. ¿Tenemos, entonces, que renunciar a la ética? A estas alturas, una conciencia filosófica que no viva atrapada por los fantasmas del pasado salva su deseo de influir en el mejoramiento de la vida en común si se aviene pacientemente a dar un rodeo. El que recorre Victoria Camps da sus frutos al precio, claro está, de transmutar la razón práctica en ironía lúcida pero edificante.

Ramón Vargas-Machuca Ortega

### LA OBSTINADA PERPLEJIDAD DE J. MUGUERZA

JAVIER MUGUERZA: *Desde la perplejidad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1990.

Curiosamente, *Desde la perplejidad* no es un libro vacilante y dubitativo, sino el libro de un hombre obstinado. Obstinado en la perplejidad, por supuesto, entendida como el difícil arte de decir «no» a cualquier intento —sea éste teórico o práctico— de resolver el imposible matrimonio entre las dos figuras irrenunciables de la filosofía moral: la razón y el individuo. Javier Muguerza lleva años dándole vueltas a ambos temas que, en lugar de agotarse, van creciendo en sus manos hasta producir un libro de las dimensiones del que estoy reseñando. Una tenacidad en absoluto inútil, pues radica en el empeño desesperado pero necesario de agarrarse y no soltar ninguno de los dos asideros constitutivos de la ética. El de la razón universalizadora y el del individualismo libertario que no es sino la expresión de la autonomía del sujeto responsable. Puntales kantianos donde los haya, si

bien aquí no han de alcanzar la síntesis prometedora de un final feliz, antes nos sumergen en la paradoja y en la escisión irredimible. Aunque la desesperanza apocalíptica y desgarrada propia del libro anterior de Muguerza, *La razón sin esperanza*, haya dado paso ahora a un tono más calmado, no hay otra salida que la suspensión del juicio, la perplejidad. No para complacerse en ella —¡ojo, Muguerza siempre ha huido de la complacencia ni que sea con su propia duda!—, sino como postura filosófica que evita cerrar los problemas y dejarlos insatisfactoriamente concluidos. No sólo quiere evitar soluciones, sino que explícitamente se propone contagiar la desconfianza hacia cualquiera de ellas. No es raro que un producto de tales características haya sido de gestación lenta y costosa, largamente esperado por quienes conocemos bien a su autor. No en vano Muguerza ha sido el motor decisivo en el despegue de la filosofía moral en este país, y sigue siendo el principal animador de su desarrollo.

El marco de las perplejidades que nos

ocupan son los discursos contemporáneos de la razón práctica, con el objetivo de someter a una crítica radical eso que ha venido en llamarse «razón dialógica». No todo consiste, sin embargo, en demostrarse sabiamente en los grandes discursos teóricos de John Rawls y Jürgen Habermas. También los discursos más incipientes y cercanos a nosotros mismos son objeto de la atención y la crítica de Javier Muguerza. Pues si algo le interesa subrayar y cultivar de la ética actual es su apuesta por el diálogo, por una razón que, desprovista de la asepsia o el dogmatismo de las razones analítica y dialéctica que la precedieron, se abre al proceso dialógico de la comunicación y, en definitiva, de la democracia. Y aunque la práctica real de ese diálogo tienda a provocar más escepticismos que entusiasmos, el libro de Muguerza viene a demostrar que, por lo menos en teoría, el diálogo es posible y goza de buena salud. Antes de entrar en el capítulo de sus propuestas, hay que decir que este libro compuesto de partes desiguales —él lo reconoce—, pero no desunidas, discurre de acuerdo con un estilo generoso y muy poco corriente por estos pagos. Todos los textos de Muguerza están contextualizados, bien por referencia a la situación que los provocó, bien por este o aquel guiño al colega que viene al caso, bien en forma de carta a quien indirectamente contribuyó a gestar el título. No sólo demuestran ese saber completo y riguroso de lo que todo filósofo que se precie debe saber hoy, sino que se hacen eco de las distintas lecturas que el pensamiento actual tiene en nuestro contexto. Lejos de incurrir en la tendencia hispánica a despreciar lo propio y encandilarse por lo ajeno, Javier Muguerza cultiva el caballeroso gesto del reconocimiento de lo que está más cercano, única forma de vertebrar eso que él gusta llamar la *ethische Gemeinschaft*.

Hay diálogo, desde luego, un diálogo fluido, pero nada fácil. El diálogo de quien escucha y comprende, pero no se deja convencer por propuestas filosóficas que siempre andan muy lejos de ser plenamente satisfactorias. Así, no hay teoría ética, ni aquí ni fuera de aquí, que defienda la razón libertaria que Muguerza quisiera hacer suya si esa conjugación fuera posible de formular. Por muy dialógica que sea la «posición originaria» de Rawls o la «comunidad de diálogo» de Habermas, ambas teorías, sin embargo, permanecen demasiado prisioneras del imperativo de la universalidad, que es el criterio de la ética. En una y en otra, el individuo pierde potencia y la autonomía está en peligro. La solución que vislumbran recuerda demasiado a eso que Kolakowski criticó como «al mito de la autoidentidad humana». Para Muguerza, en cambio, la razón es radicalmente insegura, pero también es inseguro el individuo: no hay, en definitiva, «seguras razones» ni para la preferencia consensuada. Hay, por el contrario, múltiples «razones de inseguridad». De ahí que la filosofía no pueda, ni quizá deba, acabar en la unanimidad; está condenada a la soledad, a la perplejidad que es tensión y búsqueda.

Una razón perpleja, que no se fía de sí misma, no puede esperar el consenso, sino el disenso. El disenso es el imperativo categórico de la ética. Tal vez sea cierto que, en la discusión sobre materias normativas, buscamos el consenso —como quiere Habermas—, pero el consenso al que lleguemos siempre será sospechoso. Y ante la sospecha de que la decisión nunca será la correcta, de que la legislación nunca será justa, la ética debería decir siempre que no. Habermas, por confiar demasiado en el consenso, sucumbe a la razón estratégica. Rawls, por su parte, tiene una concepción excesivamente optimista de la persona y espera también demasiado

del buen funcionamiento de los principios de la justicia. Ambos, pues, creen en una ética con criterios claros y resoluciones inequívocas, donde el ser y el deber ser podrían coincidir en algún momento o en algún futuro. Muguerza no es que no crea en la ética, pero su fe es más «religiosa» —kantiana, en suma—, la fe en lo que no existe ni puede existir en este mundo donde el ser «nunca está a la altura del deber».

Ni la universalidad de la razón ni la autonomía individual son prescindibles en un discurso ético serio. Ninguna de ambas figuras ha de salir perjudicada. Necesitamos a la razón para hacer frente a tantas filosofías irracionales y postmodernas, aunque no sea ya posible «ser modernos y racionalistas sin una buena dosis de perplejidad». Así, nuestra razón no puede atreverse a legislar —como fue el cometido de la razón kantiana—; sólo le es lícito oponerse a las legislaciones fácticas, ya que «los legisladores somos nosotros y nada nos garantiza que legislemos bien». Y puesto que la racionalidad no está dada, habrá que ir la construyendo. En eso consiste la autonomía. Una autonomía, sin embargo, que no ofrece tampoco garantías de ser racional. En definitiva, lo que nos queda es una ética kantiana sin el colofón de la esperanza en el más allá, e incluso sin la garantía de que nuestros criterios o juicios sean los correctos. Salvo en el caso de que nuestro criterio sea el del disenso. Entonces, parece asegurar Muguerza, nunca nos equivocamos. El disenso es la única forma de entender al principio kantiano del individuo como fin: el imperativo de la humanidad como fin es el imperativo de la disidencia. Cualquier reconciliación que obvie esa distancia es anatema, sucumbe a un aristotelismo o a un hegelianismo inadmisibles, pues no es lícito ahogar la incertidumbre al precio de una

ilusoria síntesis entre el ser y el deber ser.

Comparto plenamente la inconclusividad de la ética en la que desemboca el libro de Javier Muguerza. Estoy de acuerdo asimismo en que la universalidad y la autonomía son irreductibles, y que el ser nunca llegará a ser como debería ser. Sin embargo, se me hace difícil aceptar sin más ese imperativo del disenso tan inflexible, ese «no» extremadamente radical. Sin duda la insatisfacción es, hoy por hoy, el punto de partida del pensamiento, la actitud filosófica por excelencia. Si en un principio fue la admiración frente a lo desconocido lo que llevó a filosofar, hoy no cabe decir que lo conozcamos todo, pero sí que estamos ya de vuelta de demasiadas sorpresas, por lo que quizá no sea ya la sorpresa el origen de la reflexión, sino más bien la crítica, el rechazo de algo que nunca llega a satisfacer completamente. Pero esa insatisfacción y disgusto deberían ser compatibles con la capacidad para discernir, si no entre el bien y el mal, por lo menos entre lo malo y lo menos malo, de forma que nuestra actitud ética sea, si no alegre, algo más confiada. Porque ocurre algo grave con la perplejidad, algo que Muguerza reconoce, pero no resuelve; la perplejidad obliga a «demorarnos ante la acción que nos apremia». Y esa demora que impide tanto las decisiones dogmáticas como el distanciamiento escéptico, me temo que ha de acabar impidiendo también cualquier acción. Camino que nos llevará directamente a una apatía estéril, a saber, a la falta de pasión por la transformación —por leve que sea— de lo que somos y lo que hay. Acepto la crítica que aquí se hace a una razón demasiado segura de sí misma. En su lugar, sin embargo, no opto por una razón siempre negativa y disidente, sino por la razón entendida como la ca-

pacidad de responder a situaciones inéditas, razón «prudencial» que, evidentemente, corre el riesgo de equivocarse y tener que rectificar, que sigue careciendo de seguridades, pero que aventura decisiones. El «no» categórico es entendido por Muguerza como la única forma de preservar la individualidad. Pero ¿realmente lo es? A mi juicio, un «no» tan indiscutible ha de acabar siendo un «no» trascendental, constitutivo y condición de posibilidad de la razón práctica, algo que, por lo tanto, en lugar de ser la respuesta a esta o aquella situación empírica, se convierta en la expresión *a priori* de la ética misma. De ser así, el «no» categórico pierde gran parte de su capacidad crítica, pues la crítica debe ser, a su vez, discriminación entre lo más y lo menos criticable.

Tiendo a pensar que Muguerza no admite la respuesta prudencial porque apuesta fuertemente por la razón y el individuo puros, es decir, en tensión irreconciliable. Pero, ¿qué razón es esa para la que no hay seguridad nunca, ni siquiera con respecto al pasado? La memoria del pasado ¿no es ya un criterio fiable de distinción —no exhaustiva, pero distinción al fin— entre la justicia y la injusticia? Cuando Muguerza dice, evocando a Benjamin, que la esperanza «debe estar en el pasado y no en el presente» ¿qué quiere decir sino que el pasado otorga ya un cierto contenido a la razón? En cuanto al individuo, ¿por qué sólo lo es plenamente diciendo que no?

Por otra parte —y abundando en mis «disensos»—, el asentamiento categórico en el disenso no hace sino fortalecer las raíces «modernas» de la filosofía. Con toda la intención, por supuesto, puesto que Muguerza siempre se ha considerado mucho más moderno que postmoderno. Así, viene a concluir que, pese a todas sus crisis y desventuras, a las incertidumbres y perplejidades derivadas de la

constatación de que Dios ha muerto y no hay garantías poderosas, la filosofía seguirá siendo, sin embargo, filosofía y no se convertirá en otra cosa, como quieren los Rorty o los MacIntyre. Es decir, la filosofía tiene que decir la última palabra, aunque ésta sea un «no». En el lugar de la razón con mayúscula, que se rehúye a toda costa, se yergue un «no» mayúsculo pronunciado por un individuo ontológicamente insumiso. La disidencia así defendida —ha dicho ya alguna mala lengua— es una «disidencia metafísica». Estoy de acuerdo. Pues lo coherente con la convicción de que la filosofía no acaba en ningún momento, que es un diálogo abierto a otras interpretaciones diversas, no sería apostarse en el «no», sino en el «no» o el «sí», según los casos. Dicho de otra forma, la disidencia no debería ser un imperativo sino una opción, o, mejor, un punto de partida abierto a desarrollos no necesariamente disidentes. Si la razón es insegura, habrá que concluir también que no siempre debe haber razones para disentir.

Aranguren siempre ha presumido de su adhesión a una «ética de la infidelidad» que le ha obligado a evitar las ideas demasiado fijas. Muguerza, por el contrario, no coquetea con la infidelidad, sino con la fidelidad a ultranza: se mantiene fiel a sus amores aun cuando éstos sean mutuamente incompatibles. La fidelidad —filosófica— a la razón y la fidelidad —vivencial— al individuo conviven, en su libro, conflictivamente, en tensión sostenida. La acción se demora, no por escepticismo, menos aún por dogmatismo, sino por la angustiosa irresolución ante unas decisiones que ni convencen ni complacen. Condescender sería traicionarse y, lo que es peor, arriesgar la pureza de la ética. Y no vale la crítica hegeliana de que una ética así, demasiado pura, se olvida del ser. Pues Muguerza opina que el peligro, nuestro peligro, no es pre-

cisamente olvidar el ser, sino olvidar el deber ser. Y el único deber ser es la exigencia de que todos los seres humanos puedan sentirse individuos, que nada ni nadie colonice su autonomía. De algún modo, el existencialismo no ha pasado en vano, aunque la angustia es hoy, entre

nosotros, menos trágica. El individuo no está condenado a ser libre, sino a la duda, a la perplejidad. El imperativo de la disidencia nos condena a la perplejidad existencial.

Victoria Camps

## EN TORNO A LA DESOBEDIENCIA

MARINA GASCÓN ABELLÁN:  
*Obediencia al Derecho y objeción de conciencia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990, 345 pp.

Dicen que, cada día, los individuos objetan más y por los más insospechados motivos. No lo sé. Sí es cierto que, aparte del rechazo al servicio militar, las modalidades de objeción —desde la negativa a recibir un determinado tratamiento médico hasta la oposición a prestar juramento— son cada vez más diversas y variadas. De hecho se habla ya de «las objeciones de conciencia». Tantas como las causas para protestar y desobedecer. Y ello por completo al margen de que el deber jurídico impugnado posea un fundamento democrático y sea constitucionalmente impecable. Lo que, desde el punto de vista de su análisis teórico, plantea la necesidad de conceptualizar tal fenómeno en su conjunto, así como la de discutir sobre los criterios de su justificación. Y es aquí, en el seno de esta problemática, directamente vinculada con la de los límites de la obligación política, donde se inscribe el libro de Marina Gascón. Un libro cuyo interés y atractivo reside, por igual, tanto en la valentía de las posiciones que mantiene como en el rigor con que las argumenta.

En este sentido, radical y ponderado,

Marina Gascón, que afirma que existen buenas razones para obedecer al Derecho, reconoce también que, por muy justo que sea y dada la heteronomía de sus normas, difícilmente puede sostenerse la obligación moral de obediencia. Obligación que cede siempre ante la soberanía de la conciencia autolegisladora de cada individuo, y por lo cual las diferentes actitudes objetoras encuentran su principal justificación en la mera libertad de conciencia y en el respeto de la autonomía individual. De modo que, *prima facie*, cualquier persona que actúe de acuerdo con sus creencias más firmes y sus convicciones más profundas —independientemente del contenido de la norma incumplida o de los valores asumidos por la comunidad— no tiene por qué probar la validez de dichos principios, por muy equivocados que éstos nos puedan parecer. Lo que no significa que se encuentre a salvo de restricciones —sobre todo, de aquellas que se derivan de la interferencia de su conducta en la autonomía de los demás—, sino que en principio, y sólo en principio, cuenta a su favor con una presunción de legitimidad y de corrección moral.

En coherencia, desde esta perspectiva, Marina Gascón aboga por un ordenamiento jurídico que reconozca la existencia de un derecho general a desobedecer por motivos de conciencia. Un derecho fundamental esto es, constitucional,

que exima de responsabilidad y proteja a aquellos individuos que alegan un rechazo moral para llevar a cabo una conducta legalmente prescrita. Es decir, un derecho que, bajo ciertas condiciones, dispense del cumplimiento de un deber jurídico y exonere de la sanción que va unida a él, siendo importante destacar que no consiste tanto en un derecho a ser declarado objetor, como en un *derecho sustantivo* a no realizar cierta obligación jurídica cuando resulta incompatible con un imperativo moral. Por consiguiente, se trata de ejercer una facultad que depende tan sólo del individuo y no del trámite de una decisión administrativa —mero *procedimiento adjetivo*— que ha de limitarse a constatar y tomar nota de dicha objeción.

De todo esto, y con mayores matices, se ocupa este libro de Marina Gascón, a quien, no obstante, cabría hacer alguna que otra pregunta. Pregunta o duda que se refiere, más que nada, a la diferenciación conceptual que sirve como criterio de partida. Delimitación, por supuesto, que resulta obligada cuando el propósito no es otro que ceñirse al estudio y justificación de un determinado *típo* de disidencia. Pero que aun así no puede disolver la dificultad de saber exactamente: ¿dónde se sitúa la línea que discrimina unas actitudes de otras?, ¿en qué medida estamos dando cuenta de las motivaciones y finalidades reales de los individuos que desobedecen?, o ¿hasta qué punto les estamos imputando rasgos que nos gustaría que tuvieran y que en ocasiones coinciden con los que se está dispuesto a tolerar? Por ejemplo, Henry David Thoreau, que no parece que hablara de otra cosa que de desobediencia civil, dio buenas muestras de eso que hoy podría tenerse por objeción de conciencia; mientras que, para quienes condenan cualquier forma de violencia —aunque sea a costa de perpetuar esa otra que se llama

esclavitud—, Thoreau, al hacer la apología del capitán John Brown, lo que habría hecho también es una defensa de la desobediencia revolucionaria.

Para Marina Gascón, la objeción de conciencia, como la desobediencia ética para Felipe González Vicén, representa una impugnación directa e individual al Derecho motivada por un dictamen de conciencia, cuyo propósito se agota en la defensa de la propia moralidad. Supone, pues, un acto de insumisión estrictamente privado, que renuncia a cualquier estrategia de cambio político o legislativo, y que no persigue ninguna clase de adhesión por parte de los demás. Una postura que, por citar otro ejemplo, se corresponde bastante bien con la del protagonista del relato de Alan Sillitoe, *The Loneliness of the Longdistance Runner*. Con lo cual, en apariencia, la frontera queda perfectamente marcada tanto respecto a la desobediencia civil, de carácter público y finalidad política, como de la desobediencia revolucionaria, violenta y anticonstitucional por cuanto desprecia la norma básica del consentimiento mayoritario. Y aquí los problemas únicamente se cancelan, pero no se resuelven.

Al fin y al cabo, qué es lo que impide que ese corredor de fondo, a solas con el mundo, se vea acompañado por otros que compartan una misma idea de honradez y, por qué no, también de soledad. «Ellos y yo estamos en guerra», exclama el joven corredor, refiriéndose a todos los que tienen «el látigo en alto sobre otros». Pero, por qué ese «yo» —en tanto que vivencia ética en sociedad— no puede ser la expresión de quienes —por obedecer a un imperativo moral, por cumplir con su auténtico deber— disienten de uno u otro modo —objetando o resistiendo de manera activa— frente a cualquier injusticia y arbitrariedad. Y, qué duda cabe, ésta no es una simple cuestión personal, por el

contrario, la trasciende, adquiere una dimensión colectiva y política que le es inherente. Y por eso están ahí el movimiento de objeción de conciencia o esa curiosa liga para la libertad de vacunación. Ciertamente que esto nos vuelve a situar de cara al problema de su estatuto positivo legal. Un estatuto que, como bien sabe Marina Gascón, tan sólo puede ceñirse a unos pocos y bien delimitados supuestos si no quiere caer en autocontradicción.

Pero, todo eso, en cualquier caso, no puede hacernos pasar por alto que la mo-

ral como actitud, según ha visto José Luis L. Aranguren, implica una ruptura con lo establecido al mismo tiempo que una invención de lo por establecer. En suma, no nos tiene que hacer olvidar que desobediencia es lo que hacen los desobedientes. Que el pacifismo puede ser revolucionario. Y que una revolución que no sea la aplicación radical del principio democrático, como dijera Felipe Martínez Marzoa, no es una revolución.

Juan Claudio Acinas

### DEL «LOGOS» AL MITO

LESZEK KOLAKOWSKI, *La presencia del mito* (trad. de Gerardo Bolado), Madrid, Cátedra, 1990, 135 pp.

Esta nueva versión castellana de la *La presencia del mito* supone el reencuentro con una obra que había dejado de circular entre nosotros y que bien merece ser revisitada. La aparición de esta edición en un momento como el que ahora vivimos no es, a mi modo de ver, casual; y ello por dos razones. En primer lugar, por esa idea directriz a la que, en última instancia, nos remite Kolakowski, para quien «los intentos de retomar las preguntas fundamentales», esto es, aquellas que nos formulamos en cuanto nos ponemos a reflexionar por nuestra cuenta, y que no dejamos de reiterar hasta el final de nuestra vida, no pueden ser inútiles. La segunda de las razones a las que aludía coincide con uno de los objetivos manifiestos de este ensayo: tratar de descubrir «la presencia del mito en los ámbitos no míticos de la experiencia y el pensamiento».

Las dos razones aducidas requieren, no obstante, una explicación ulterior. En

efecto, esa llamada a la reflexión desinteresada —que aquí se nos hace— constituye un intento por reivindicar lo que Kolakowski da en llamar «momentos de concentración en las piedras angulares de la vida», frente a una devoradora penetración de la cotidianidad, frente a la aceptación de una vida reducida a la mera sucesión de acontecimientos y, en definitiva, frente a una «narcotización de la vida» que parece haber desterrado o, al menos, ensordecido la inquietud que despierta la tesitura de saberse responsable. Asimismo, la atención que se concede actualmente al mito pasa por el reconocimiento o, en todo caso, por el intento de descubrir la omnipresencia del mito en las formas más comunes de nuestra relación con el mundo, así como por el intento de mostrar el carácter mitológico de las construcciones científico-tecnológicas; y esto en una época en la que nuestro interés no se centra tanto en los logros del mundo científico-técnico como en los problemas que éste plantea.

Si bien el propio Kolakowski afirma que este trabajo se compone de pensa-

mientos fragmentarios, no cabe negar la unidad y coherencia que sabe imprimirles, haciendo de su breve estudio un ambicioso proyecto. Al ya citado objetivo de intentar descubrir la presencia del mito en los ámbitos no míticos de la experiencia y del pensamiento, parece obedecer la distinción inicial que nuestro autor establece entre «el trabajo del entendimiento analítico, productor de ciencia», que se rige prioritariamente por criterios que apelan a las posibilidades de aplicación tecnológica, y «las preguntas y convicciones metafísicas», estériles o inútiles desde un punto de vista científico-técnico, pero que, sin embargo, nos muestran aquella parte del ser humano que ha dejado de ser parte de la naturaleza, la conciencia específicamente humana. Se trata, por tanto, de dos puntos de vista entre los que no cabe elección posible, al invocarse argumentos que se consideran simultáneamente legítimos. La razón de fondo esgrimida por Kolakowski para sustentar su argumentación (razón con la que, por otra parte, coincido) señala que los fundamentos que dirigen nuestras elecciones, tanto en el pensamiento científico como en el ámbito mítico, revisten un carácter axiológico y suponen siempre actos de valoración.

Una vez esbozadas las ideas y distinciones fundamentales, que se hallarán a la base de su argumentación, Kolakowski comienza esa tarea de descubrimiento que guía su trabajo; una tarea que abarca seis capítulos de *La presencia del mito* (del 2 al 7), y en los que verán la luz algunas de las tesis más fructíferas de esta obra, si bien sólo el tratamiento que se hace de ellas en los últimos capítulos nos deja plena constancia del acierto de buena parte de sus conclusiones.

La estructura de los capítulos dedicados al análisis del mito en el problema del conocimiento, y del mito en la lógica, es similar, y el objetivo, el mismo.

En el primer caso, el autor se hace eco de algunas de las filosofías (fenomenología, existencialismo, marxismo y positivismo) que han negado la pregunta por el conocimiento, previo rechazo de la distinción entre sujeto y cosa, ya sea en su versión cartesiana o en su versión realista. No obstante, la conclusión a la que parecía abocarnos la anulación de la citada pregunta, esto es, el anuncio de un final de la filosofía no constituye, para Kolakowski, la única salida posible. La filosofía podrá —admite— anular la pregunta por el conocimiento tachándola de indecible o de no formulable correctamente. Lo que no puede hacer, sin embargo, es ignorar la necesidad que subyace a ella y a todas aquellas que nacen en el seno de la meditación metafísica; la necesidad del ser humano de afirmarse como entidad, y «toda satisfacción de esa necesidad es un trabajo formador de mitos», al entender de Kolakowski.

La afirmación de que las intuiciones míticas acompañan a nuestra comprensión de las reglas lógicas, le permite adentrarse en el análisis de una variante del problema del conocimiento, la del mito en la lógica. El recorrido se hace, esta vez, a través de cuatro proyectos (psicologismo del siglo XIX, Husserl, empirismo lógico y Piaget) que adscriben sentidos diferentes a las reglas lógicas; de ellos, sólo el husserliano parece trabajar activamente en favor de la lógica, en tanto obligación real y vinculante para el pensamiento. Pero, una vez más, dicho trabajo no es posible sin el recurso al mito: al mito de la conciencia trascendental, de la razón. Un mito que relaciona realidades condicionadas (el pensar y el valorar fácticos) a un mundo incondicionado (el *eidós* del pensar y el valorar). Su presencia responde aquí, de nuevo, a la necesidad humana de autoconstitución, de auto-

identificación, y la opción por él es una opción de carácter valorativo.

Especial mención merece una idea apuntada en las primeras páginas de este trabajo, según la cual el motivo que unifica las distintas figuras donde se hace patente la necesidad del mito es la exigencia de una detención del tiempo físico. Tener esto presente supone, en mi opinión, dejar de lado los malentendidos a que pudiera conducir la remisión constante de Kolakowski a lo «incondicionado», la permanente vinculación de lo contingente a lo incondicionado. Es asimismo reseñable el hecho de que la palabra *mito* quede referida en todo momento a cualquier experiencia que trascienda la experiencia finita. Se comprende, pues, por qué es posible hablar de una forma mítica del tiempo y por qué se recurre al mito para «luchar» contra el paso del tiempo.

No está en el ánimo del autor justificar metafísica alguna; se trata de reconocer que la conciencia mítica está omnipresente: cuando consideramos el mundo como dotado de valores, cuando entendemos la historia como llena de sentido, en nuestra comprensión del derecho como obligación válida para todos, en el contacto amoroso, en la producción artística y en su recepción. Es en este contexto donde adquiere pleno sentido su afirmación de que «la sindeidad universal es una utopía», idea ésta que, por otra parte, no le impide reivindicar la posibilidad humana de tener iniciativa frente al mundo, el derecho del hombre a usurpar el deseo de crear.

Es cierto que algunas de las tesis más sugerentes del trabajo de L. Kolakowski han visto la luz en los capítulos a los que, hasta ahora, hemos dirigido nuestra atención, pero también lo es que algunas de ellas sólo tienen razón de ser si se las vincula a las que aparecerán en la última parte del libro. El capítulo ti-

tulado «El fenómeno de la indiferencia del mundo» (el octavo) reviste, en mi opinión, un especial interés. En efecto, una de las ideas apuntadas a lo largo del análisis del mito dentro del problema del conocimiento, esto es, el desdoblamiento de la subjetividad humana, es lo que hace que el hombre tome conciencia del fenómeno de la indiferencia del mundo, que no es sino la experiencia de la propia heterogeneidad frente al mundo. El proyecto mítico representa, en este sentido, el intento de hacerle frente, de superarla; es ese intento el que dota de sentido a la lucha del hombre con el destino. Las distintas negatividades de la vida sólo son comprensibles por relación a dicha experiencia. De ellas, sólo en la anticipación de la muerte se manifiesta la indiferencia con toda su intensidad: «ella descubre el fenómeno de la indiferencia como *quidditas* del mundo».

Admitiendo que estamos en un terreno en el que sólo son posibles soluciones globales, Kolakowski nos sitúa ante la disyuntiva de superar la indiferencia del mundo mediante la organización mítica o resignarnos a obviar dicha experiencia ocultándola en un sistema de instituciones «que pulverizan la vida en la facticidad de lo cotidiano». Sólo el mito tiene la fuerza necesaria para superar la indiferencia del mundo.

En los últimos apuntes de este trabajo es donde queda explicitada la llamada a la reflexión desinteresada que Kolakowski pone en boca del pensamiento filosófico y de la producción artística. La convicción de éstos de la plena responsabilidad (categoría sólo comprensible en relación a la categoría de persona humana) del hombre para consigo mismo y para con el mundo, sería un intento de neutralizar la actitud ante la vida dominante en la cultura de masas; una actitud caracterizada por una cre-

ciente corrupción del sentimiento de responsabilidad y fomentada por una sociedad que aspira a una organización total y racional de todos los órdenes de la vida. Se alza la voz contra una sociedad cuyas instituciones, no sólo nos liberan a cada paso de nuestras responsabilidades, sino que se han convertido en instrumentos ajenos al hombre, y sin los cuales nos vemos incapaces de soportar la derrota y el sufrimiento, aun los más insignificantes. La huida ante toda fuente de sufrimiento, ya sea físico o psíquico (la anticipación de la muerte, el amor, la soledad) se realiza, en la civilización contemporánea, por medio del conformismo, «incapaces de creer realmente que todo intento de autoconstitución del hombre consista en una superación del conformismo, y que la solidaridad humana en el esfuerzo y en el trabajo creativo sea algo completa-

mente distinto a un vivir que resbala sobre las sendas gastadas del parloteo».

Es en este punto en el que L. Kolakowski señala el carácter inamortizable de los componentes mitológicos de toda cultura; los intentos de autoidentificación (consecuencia de la mera presencia de la conciencia específicamente humana) y la creación de vínculos de solidaridad, son algunas de las necesidades que sólo pueden ser satisfechas remitiéndonos a las interpretaciones mitológicas del mundo.

Debo añadir, por último, que los problemas que pudiera plantear este texto, dada la escasa explicitación de los autores y teorías a los que se remite, no restan lucidez a un planteamiento que hace residir la vida y el impulso de la cultura en el conflicto de valores (mito/razón) que se da en su seno.

Mirtha Hernández

### ¿EL OCASO DE LA FILOSOFÍA?

RICHARD RORTY: *El giro lingüístico* (traducción e introducción de Gabriel Bello), Barcelona, Ediciones Paidós/ICE-UAB, 1990, 167 pp., Colección Pensamiento Contemporáneo, 11.

Periódicamente nos encontramos en filosofía con la reformulación de una pregunta que, dada su radicalidad, ejerce cierto poder de seducción sobre los mismos filósofos: ¿cómo debe ser la práctica filosófica correcta?, o lo que es lo mismo, ¿qué es la filosofía?

En la raíz de esta interrogación se encuentra el disgusto y desconfianza de los filósofos por no disponer de respuestas progresivas a las cuestiones que se plantean y que, por tanto, se debaten in-

terminablemente. Esto ocurre, generalmente, respecto a «una filosofía anterior», que se entiende debe cambiar por medio de la postulación de un «nuevo método». Así tenemos la propuesta del «método de las ideas claras e indistintas» de Descartes, el «método trascendental» de Kant o la «reducción» de Husserl. El «nuevo método» supuestamente sacaría a la filosofía de su estado de «indigencia» precedente.

Un ejemplo radical de esto lo encontramos, en nuestro siglo, en el programa del llamado Giro Lingüístico (en su doble versión de Filosofía de un Lenguaje Ideal, con Carnap, Ryle, Ayer o Bergman, y de Filosofía del Lenguaje Ordinario, con la Escuela de Oxford), que cuestionaba toda la práctica filosófica existente desde la provocativa afir-

mación de «la falta de sentido de tesis filosóficas tradicionales atendiendo a su forma lógica», ya que, «los problemas filosóficos pueden ser resueltos (o disueltos) reformulando el lenguaje o comprendiendo mejor el que usamos».

A esta «última revolución filosófica», desde sus orígenes hasta su abandono final, dedica Richard Rorty los tres trabajos (eslabonados con una década de diferencia) recogidos en este volumen bajo el título *El giro lingüístico*, de cuya traducción e introducción se ha encargado Gabriel Bello, buen conocedor de la trayectoria «desconstructiva» de la filosofía lingüística (y no sólo), de Rorty, a la que ahora podemos acercarnos en nuestra lengua con esta recopilación.

El primer trabajo, «Dificultades de la filosofía metalingüística», fue escrito por Rorty a los treinta y tres años como introducción a una compilación. En él nos muestra la evolución problemática y, en última instancia, fracaso —por falta de criterios objetivos— del programa lingüístico en su empeño por caracterizar el *auténtico método filosófico* y marcar los límites dentro de los que la filosofía sería capaz de ofrecer conocimiento y, además, progresivo. La cuestión que resta abierta para Rorty en este momento es qué pasará con el futuro de la filosofía, para la que no dispondrá de respuesta hasta algunos años más tarde.

En «Diez años después», título del segundo texto del libro, Rorty sigue reflexionando, al hilo de un trabajo de Hacking, «Does Language Matter to Philosophy?», sobre la importancia del lenguaje para la filosofía entendida ahora en términos de la cuestión del «significado» y la «representación» como generadores de problemas filosóficos legítimos (como mantiene Dummett): la relación lenguaje realidad o conocimiento realidad, problemas denominados de lo fronterizo.

Esta nueva versión del programa lingüístico se encontraría también, según Rorty, en una difícil situación ante el cuestionamiento que para ella supone la obra de autores como el segundo Wittgenstein, el Quine de «Dos dogmas del empirismo» y *Palabra y objeto*, y los trabajos de Davidson. Estos autores (aunque no sólo ellos) terminan abocándonos al escepticismo cínico de Feyarabend, cuando afirma que «no hay nada sobre o por encima de lo que se dice». En palabras de Rorty, abocándonos a «la muerte del significado» y por tanto, a «la muerte de la Filosofía» tal y como la conocemos desde Descartes.

Rorty (igual que Hacking) en este momento parece dudar en hacer suyo, con todas sus consecuencias, este escepticismo. Ambos autores oscilan entre dos posiciones, una en la que el lenguaje sería materia privilegiada del filosofar, entendido aquél como lo fronterizo entre el cognoscente y lo cognoscido, y una concepción hegeliana más atrevida en la que el discurso llega a ser «autónomo», constituye el conocimiento humano antes que servirle de frontera, y en la que pensamos la investigación humana como «un proceso sin sujeto» (influencia reconocida de Foucault sobre Hacking). En este caso el lenguaje es importante, pero no especialmente para la filosofía.

Rorty señala cuáles serían las consecuencias de la segunda posición, mas no termina de definirse al respecto todavía. Sabe que esta vía convierte a la filosofía en algo muy distinto a lo que por ella habíamos entendido y que si la noción de representación desaparece, como quiere Derrida, no sabremos que será de incumbencia filosófica. Quizás, dice Rorty entonces no habrá ningún problema central o fundacional de la filosofía, puede que sólo nos quede la filosofía como mirada. El lenguaje le interesaría a la filosofía, porque le intere-

sa cualquier cosa, pero no más que cualquier cosa.

Pero será precisamente esta vía radical la que transitará Rorty en los siguientes años, en un proceso de desconstrucción del giro lingüístico que le llevará a suscribir la muerte tanto del significado como de la filosofía. Muertes que hará suyas explícitamente en las páginas finales de este libro, especialmente redactadas para esta ocasión bajo el título «Veinte años después».

En este texto Rorty comienza por sorprenderse de lo en serio que aún tomaba el fenómeno del giro lingüístico en la época del trabajo anterior; ahora simplemente lo ve como «una tempestad en la tetera académica». Cree que Davidson en «On the Very Idea of Conceptual Scheme» termina con la idea de la representacionalidad del lenguaje —lo que éste habría hecho junto con Quine es mostrarnos— tal y como afirma Wittgenstein, como librarnos de una de las pinturas que nos tenía cautivos: la representacionista.

Pero no se trata sólo del abandono de la filosofía lingüística, incluso en su última versión, sino de la disolución de la misma empresa filosófica como algo específico. La filosofía no es ya para Rorty un campo de investigación, que se distingue por un método especial; no existe algo así como «la filosofía» que haga legítimas preguntas y respuestas sobre la naturaleza de los problemas filosóficos, por otro lado infructuosas como mostraría la historia de cincuenta años de la filosofía lingüística. El autor

nos sitúa así ante una «vuelta de tuerca» ante la que sería, esta vez sí, la «última revolución filosófica» —término que él aplicaba a la filosofía lingüística— que niega con la misma radicalidad de aquélla, aunque de forma muy distinta, la filosofía anterior y, de hecho, la posibilidad de la misma filosofía tal y como la entendíamos. Rorty responde así a la pregunta por la naturaleza de la filosofía con el diagnóstico de un pensador del final de la filosofía (aunque él rechace tal denominación).

Podemos afirmar que, si no un acta de defunción filosófica, lo que sí ofrecen estos textos es una buena muestra de uno de los itinerarios que la filosofía contemporánea ha seguido a partir del fracaso del giro lingüístico. Desde luego, no el único, pero sí uno de los más radicales. Su lectura nos indica algunos de los puentes que el pensamiento de Rorty ha cruzado en su vasta singladura y, por tanto, algunas de las razones que le han conducido a las posiciones postanalíticas reflejadas en su conocido libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza*.

Razones que, por otra parte, la introducción de Gabriel Bello sitúa adecuadamente en el seno del pensamiento rortiano y su evolución, dándonos idea del amplio ámbito en el que se ha movido dicho pensamiento y de su alcance crítico, no sólo de la filosofía lingüística y la epistemología, sino también de la hermenéutica, posthermenéutica y pragmatismo.

Amparo Gómez

## LOS DERECHOS DE LOS ANIMALES NO HUMANOS

RICHARD D. RYDER: *Animal Revolution: Changing Attitudes towards Speciesism*, Oxford, Blackwell, 1989, 385 pp.

Es éste un libro cuya publicación merece una entusiástica alabanza. Tras varios lustros de discusiones filosóficas sobre si tenemos o no deberes para con los animales no humanos, la aparición de este libro, sin pretender aportar ningún gran argumento nuevo al debate filosófico, milita no obstante con un enorme vigor y fuerza de convicción en el campo de los partidarios de la existencia de dichos deberes. Ofrecenos para avalar tal punto de vista, más que una serie de razonamientos filosóficos, una apasionante descripción histórica de cómo ha ido evolucionando la actitud de nuestras sociedades con relación al tratamiento de los no humanos. Esa descripción —en la que no faltan referencias al debate filosófico reciente— es ya de suyo ilustrativa, porque los problemas no carecen de historia, y conocer esa historia ayuda a ver el trasfondo de las controversias filosóficas, las cuales no tienen lugar en el vacío. Los argumentos filosóficos poseen su propia autonomía y merecen venir considerados en sí mismos; pero también —y sin desmedro de lo otro— ganan nueva significación al ser situados en ese trasfondo. Y eso es lo que, admirablemente, hace Ryder en el libro aquí comentado.

Y es que el debate filosófico sólo abarca una parte de la polémica acerca del comportamiento de nuestra especie para con las demás especies animales, particularmente los demás vertebrados. Es difícil seguir los hilos de esa polémica, o de ese cúmulo de polémicas, sin irse percatando de que, sean cuales fueren a la postre los argumentos más convincentes

y, por lo tanto, la posición por la que haya que inclinarse racionalmente, a lo largo de los siglos recientes se ha dado una clara asimetría entre el bando de los defensores de los no humanos y el bando opuesto: vemos sobre todo en el primero el bullir de la protesta contra prácticas que sus partidarios veían como injustas y crueles; en el otro bando vemos más que nada o actitudes encallecidas, o seguirle la corriente a la opinión establecida, o en el mejor de los casos sofismas como los de Descartes, siendo la suya quizá en verdad la única argumentación filosófica genuinamente convincente a favor de la carencia de cualesquiera deberes nuestros para con los no humanos, pero también una argumentación que se basa en premisas que muy pocos aceptarán; premisas que —en la medida en que sea cierto que se siguen de los principios de la filosofía cartesiana— lo que hacen es facilitar un enormemente persuasivo *modus tollens* contra tales principios.

A juicio de Ryder el período peor del comportamiento de nuestra especie con relación a las otras es el que va del Renacimiento al siglo XVIII. Esa era de humanismo fue también la del antropocentrismo llevado a su extremo, y no resulta entonces casual que sea en tal época cuando aparece un pensamiento como el de Descartes, único en su género de posición anti-no-humanos. A tal culmen de insensibilidad para con los no humanos no había llegado ninguna religión, a pesar de lo que se suele repetir de que el erigir ese foso absoluto entre los humanos y los demás animales viene de raíces religiosas. Pues bien, desde muy pronto surgieron actitudes de rechazo de las prácticas crueles. Aunque las jerarquías eclesiásticas nunca han dicho «esta boca es mía» al respecto existe, para honra del cristianismo, una tradición de defensas

esporádicas de otros animales, aunque sumamente inconsecuentes, no siendo san Francisco sino quizá el último de los santos que descollaron en eso. En pleno furor humanista, Leonardo da Vinci, en eso como en tantísimas otras cosas, se anticipó a tiempos futuros adoptando una resuelta condena de la tiranía humana sobre los no humanos como algo no ya cruel y exento de benignidad (ésa sería la posición de Montaigne, citada por Ryder en la p. 50), sino injusto (pp. 46-47). Pero en el ambiente de la época no podían prosperar tales ideas, ni Leonardo las propagó. Ryder nos va mostrando la larga y penosa marcha de ideas como esas de Leonardo y las tribulaciones que tuvieron que afrontar y padecer sus adeptos; cuán lento y difícil fue ir consiguiendo respetabilidad para esas ideas, al principio expresadas muy tibia y timoratamente, como si fuera casi delictivo el tener puntos de vista así; finalmente las campañas en pro de los derechos de los animales [no humanos] desde ese gran decenio, tan pródigo en ideas de bondad y justicia, que fue el de los sesenta del presente siglo, y cómo los partícipes en esas campañas han tenido que pagar a menudo; han sido perseguidos y calumniados: la princesa Ana de Inglaterra atacó en 1978 a quienes trabajaban en la campaña contra los deportes crueles (principalmente contra la caza) con la capciosa pregunta de «¿quién les paga?»; pero peor que eso fue que a muchos de ellos se les rompió su carrera profesional, y a uno la mandíbula (véanse pp. 185-186).

No se piense que Ryder es un radical, uno de esos «animal liberation movement campaigners» que aprueban el poner explosivos en plantas donde se practican crueldades contra los no humanos. No, no: Ryder es un moderado, milita en el Partido Liberal británico, y se empeña en mostrar que las campañas contra

las crueldades no son *anti-establishment* (aunque yo creo que no lo logra). Su conclusión final (p. 336) es la de que la gente que es cruel para con los no humanos no es malvada (*wicked*), sino irreflexiva (*just unthinking*); quienes buscan un cambio no han de acudir al odio ni a la violencia, sino llevar a cabo su campaña con educación y reforma legislativa, para así abrir los ojos a la gente a fin de que vean a los demás animales como lo que realmente son: nuestros parientes y nuestros amigos potenciales con quienes compartimos un breve período de conciencia en este planeta.

Desde el punto de vista teórico, el libro es un poco deficiente en su discusión del especismo (permítome brindar este neologismo como traducción del ya corriente vocablo inglés «speciesism», palabra acuñada por Ryder en 1970 e incluida en el *Diccionario Oxford* en 1986). Prefiere no abogar por la existencia de derechos de los animales, optando, en vez de eso, por una postura intermedia entre aquellos filósofos como Tom Regan que afirman tales derechos —y que se basan en el valor intrínseco de la vida independientemente de los placeres o dolores que se experimenten— y quienes proponen un enfoque utilitarista o al menos consecuencialista, como Peter Singer, según el cual todo ser que siente tiene intereses que han de tomarse en consideración y, por lo tanto, los sufrimientos infligidos a los no humanos han de pesarse y balancearse con las ventajas obtenidas. La tesis de Singer viene citada en la página 327 y se resume en estas palabras: «El dolor y el sufrimiento son malos y han de evitarse o minimizarse independientemente de la raza, el sexo o la especie del ser que sufra [...] los dolores de la misma magnitud son igualmente malos, sea cual fuere la especie». Ryder coincide con Singer en pensar que lo decisivo es la capacidad de sentir, de sufrir, pues el valor

de la vida independientemente de tal capacidad no es un valor moral. Pero se opone a todo tipo de consecuencialismo: sean cuales fueren las consecuencias, cualquier sufrimiento infligido a un ser dotado de sensibilidad será igualmente condenable. Prefiere, sin embargo, abstenerse de usar la palabra «derechos». Simpatiza con el individualismo inherente en la tesis de los derechos de los animales [no humanos], pero para él esa palabra no contribuye a esclarecer nada. Su posición ética es la de un hedonismo individualista no-agregativo. A este respecto Ryder se da cuenta de que toda esa temática está muchísimo más erizada de dilemas de lo que quisieran creer quienes se ponen orejeras. (En las pp. 329-330 aborda la cuestión, pero sólo de pasada y únicamente en una de sus múltiples facetas: «Con el creciente costo de los transplantes de corazón y otras técnicas médicas avanzadas, plantéanseles a los administradores decisiones difíciles. ¿Debe dedicarse el dinero a aliviar a muchos o a salvar la vida de unos pocos? ¿Uno o muchos? ¿Los jóvenes o los viejos? ¿El dolor o la vida? ¿Prevenir o curar?». Sin embargo, no brinda ni siquiera esbozo alguno de solución, ni vincula claramente tales dilemas o conflictos morales con el tema central de su libro. Y es ahí donde, con el enorme interés de éste, resulta insatisfactorio, dejándonos con el ansia de un tratamiento más hondo, de un enfoque teórico más riguroso.)

Otra debilidad teórica del libro es su abstención de discutir en detalle los argumentos de los adversarios del movimiento de liberación animal (p. ej., no menciona el libro *Rights, Killing and Suffering* de R.G. Frey, Blackwell, 1983, quizá la mejor argumentada impugnación de las tesis de Peter Singer; claro que Ryder probablemente pensará que si lleva razón Frey en su refutación de Singer, ello corrobora lo erróneo que es

basar la liberación de los animales en el utilitarismo o, en general, en el consecuencialismo). Así y todo, el libro es, sencillamente, espléndido.

Permítaseme añadir dos puntos antes de concluir. El primero es anecdótico, pero tiene su envidia, dado que esta reseña se escribe en y para España: según lo cuenta Ryder (pp. 170-171), en nuestra patria hubo durante la II República y los años que la precedieron un movimiento contra las crueldades infligidas a los animales, y se tomaron unas pocas medidas legislativas a iniciativa del mismo. Pero, en eso como en tantas cosas, vino el Glorioso Alzamiento de 1936 a hacer retroceder a España. A petición del cardenal Primado, Pla y Deniel, Franco prohibió ese movimiento por ser ajeno al espíritu nacional. (La España de 1990 paréceme al autor de estas líneas más próxima a la franquista de 1939 que al aire de renovación progresiva de la II República.) Refiérese el segundo punto al célebre argumento de Descartes (en una carta de 1649, que Ryder cita en la p. 57): su filosofía, más que cruel para con los animales, es indulgente para con los hombres, absolviéndolos como los absuelve de la sospecha de crimen en sus tratos con los animales. Quizá las visiones blanquiegras del mundo acaban llevando siempre a actitudes así: si no hay más justificación que una que sea total y en toda la línea, entonces se inventan argumentos absurdos que deforman grotescamente la realidad y que entronizan como justificables cosas todavía muchísimo peores que aquellas que se trataba inicialmente de justificar o aquellas que hubiera sido en alguna medida razonable justificar hasta cierto punto o en algunos aspectos.

Séame lícito terminar esta reseña con dos citas del libro comentado (de las pp. 332 y 335 respectivamente):

«Ha de hacerse que, progresivamente,

la ley reconozca que los no humanos tienen legítimas reivindicaciones a la vida, a la libertad y a la busca de la felicidad, lo mismo que nosotros; y entre las libertades de que tienen que poder gozar está la de no ser explotados por la humanidad».

«No es racionalmente convincente ninguna de las excusas para el especismo. En último término, las razones son

egoístas, y el moderno movimiento de liberación animal, que ha entrado en una nueva fase desde los últimos años sesenta, ha puesto al desnudo, con su fundamentación racional mucho más fuerte, las debilidades de esas otras razones».

*Lorenzo Peña*  
Instituto de Filosofía del CSIC