

## CRÍTICA DE LIBROS

### DOS PANORÁMICAS DE LA FILOSOFÍA ACTUAL VISTA DESDE LOS EEUU

J. RAJCHMAN y C. WEST (eds.):  
*Post-analytic Philosophy*,  
Nueva York, Columbia University  
Press, 1985, 275 pp.

K. BAYNES, J. BOHMAN  
y T. MCCARTHY (eds.):  
*After Philosophy. End  
or Transformation?*, Cambridge,  
Massachusetts, The MIT Press,  
1987, 3.<sup>a</sup> ed. 1988, 488 pp.

Estas dos antologías, aunque realizadas con propósitos distintos y casi opuestos, tienen en común una misma percepción del estado de la filosofía que las hace complementarias. Esto no debe sorprender puesto que los editores de ambos volúmenes, aunque difieren en su opinión sobre lo que haya de ser de la filosofía, aceptan, de mejor o de peor grado, las patologías «autodestructivas» que Rorty diagnosticó a la moderna filosofía occidental. No es casual, pues, que ambas comiencen con sendos artículos de este autor. Los títulos *After Philosophy* y *Post-analytic Philosophy* vendrían, en este punto, a expresar lo mismo: el fin de la filosofía tal y como era concebida hasta ahora. Como dice McCarthy en su excelente introducción a *After Philosophy*, los filósofos allí reunidos comparten la opinión de que la filosofía se encuentra en un momento de cambio, «de que las cosas "filosóficamente" no pueden seguir igual que antes, [...] en este sentido todos re-

flexionan después de la Filosofía con efe mayúscula (Rorty)». Lo que intenta responder la colección de artículos reunidos en *After Philosophy* —se nos dice en la introducción—, es si debe ponerse punto final a la filosofía o si debe transformarse y ser continuada. De manera parecida, para los editores de *Post-analytic Philosophy* el libro respondería a la pregunta de si hay una filosofía común a los autores recogidos o más bien se trata de algo distinto a la filosofía. Hay pues una sensación común de cambio en la filosofía que reflejan ambos libros y una misma sensibilidad norteamericana profundamente mediada por la experiencia de la filosofía analítica y de la última filosofía continental. Las diferencias entre ambos se refieren a la respuesta que dan a este fin de la Filosofía. *After Philosophy* deja abierta la pregunta (*End or Transformation?*) para que sea el lector quien la conteste, busca reflejar la «conversación» en curso entre los filósofos angloamericanos, franceses y alemanes que intentan dar respuesta a este fin de la Filosofía sin tomar partido por las respuestas que éstos ofrecen. *Post-analytic Philosophy* refleja, por su parte, la conversación multidisciplinar que ha surgido en los EEUU tras la crisis de la filosofía analítica. Algo que sus editores caracterizan como una forma de recuperación de las tradiciones autóctonas de discurso.

Pasaré ahora a ocuparme de cada uno

de los libros con un poco más de detalle. *After Philosophy* es un libro que combina el carácter de recopilación de artículos de autores diversos sobre un tema concreto, la edición en sentido anglosajón, con el carácter de manual clásico, de libro introductorio para estudiantes. En efecto, además de intentar contestar a la pregunta sobre qué hay tras la Filosofía, cada uno de los artículos está acompañado de una introducción sobre su autor y de una amplia bibliografía. Con ello pretenden satisfacer otro de los objetivos del libro: «el propósito de esta antología es mostrar que lo que a ratos parece la torre de Babel constituye, en realidad, una auténtica conversación filosófica». «Conversación» es, curiosamente, la palabra que describe la tarea de la filosofía para Richard Rorty. Pero volviendo a lo que decía, intentan, explícitamente, eliminar la confusión que la proliferación filosófica produce a corto plazo. Es decir, se trata de proporcionarnos un mapa filosófico actualizado y, desde luego, este objetivo está plenamente logrado.

*After Philosophy* está dividido en tres partes que se corresponden con las tres respuestas posibles —los autores son conscientes de lo inevitable de la simplificación—, al interrogante sobre el porvenir de la filosofía. La primera lleva por título «El final de la filosofía» y recoge artículos de R. Rorty, J.F. Lyotard, M. Foucault y J. Derrida. La segunda se titula «La transformación de la filosofía: propuestas sistemáticas» y contiene artículos de D. Davidson, M. Dummett, H. Putnam, K.O. Apel y J. Habermas. Y por último, la tercera titulada «La transformación de la filosofía: hermenéutica, retórica, narrativa» la componen artículos de H.G. Gadamer, P. Ricoeur, A. MacIntyre, H. Blumenberg y C. Taylor. Por tanto, en términos de escuelas, la conversación queda reducida al postestructuralismo y la filo-

sófica postanalítica (de parte del fin de la filosofía) y la hermenéutica y la teoría crítica (a favor de su transformación), dejando aparte, claro está, a los independientes. La filosofía postanalítica (que obviamente es el tema de *Post-analytic Philosophy*) constituiría, con Rorty a la cabeza, el subconjunto norteamericano de los teóricos del fin de la filosofía, pero de eso se hablará más adelante.

En la interpretación que hace McCarthy en la introducción, el fin de la Filosofía significaría para algunos filósofos como Rorty y Derrida el final mismo de la filosofía por el agotamiento de la tradición platónica. Para otros, como Habermas, significaría que la filosofía debe ser *aufgehoben*, «como dijo Marx», en un tipo de investigación social. Para Gadamer y Ricoeur significaría la continuación de la filosofía a través de su transformación en hermenéutica filosófica. Y, por último, para MacIntyre y Blumenberg significaría su transformación en historiografía filosófica.

Salvando lo diferente de sus posiciones respecto a lo que haya tras la Filosofía, pueden encontrarse puntos de concordancia. Así, todos mostrarían una común preocupación por los problemas de la verdad y la razón. Hay, también, una crítica generalizada de la razón y del sujeto racional soberano, entendidos en sentido fuerte, y del conocimiento como representación. Todos los autores recogidos, sigue McCarthy, han realizado «el giro lingüístico» en la dirección de la pragmática de los lenguajes naturales, aunque esto sea entendido de formas muy diversas. «Es decir, a pesar de sus diferencias, hay un amplio consenso en el sentido de que el giro lingüístico ha de ser concebido de forma más amplia». Esto conduce, tanto en su versión wittgensteiniana como heideggeriana, a la consideración de la pragmática, a la política,

la retórica y la poética del lenguaje. Esto es, «a la eliminación de las oposiciones en las que se basaba la filosofía tradicional». Será esto lo que señale para unos el final de la filosofía, para otros la necesidad de una concepción sistemática nueva de la filosofía y para otros la necesidad de transformar la filosofía en hermenéutica filosófica.

Los acuerdos y diferencias básicos sobre los que discuten los autores recogidos en la antología se refieren a cinco temas: la verdad, el sujeto, las «políticas del lenguaje», «la retórica y la poética del lenguaje» y «el papel de la teoría en la filosofía en general y la relación de la filosofía con las ciencias humanas en particular». McCarthy, al final de su introducción, retoma estos cinco temas para enunciar cinco preguntas que él mismo califica de eminentemente filosóficas y centrales «para el destino de la filosofía después de la Filosofía»:

1. «¿Puede extenderse la noción de razón argumentativa lo suficiente como para que incorpore los aspectos retóricos y figurativos del lenguaje filosófico y, al mismo tiempo, sea lo suficientemente impermeable como para permitir su diferenciación de la literatura o de las formas no argumentativas de persuasión?»

2. «¿Tiene la filosofía la responsabilidad de desarrollar una teoría no redundante de la verdad? ¿Cuáles son las relaciones entre verdad y significado, y verdad y razón?»

3. «¿Hay hoy en día una distinción viable entre filosofía práctica y teórica? ¿Tiene sentido la continuación mediante transformación de cualquiera de ellas o de ambas?»

4. «¿Qué queda de la noción de crítica filosófica? ¿Puede reemplazarse por la genealogía, la deconstrucción, la crítica ideológica o la historiografía filosófica?»

5. «¿Puede sostenerse la concepción hermenéutica de la autocomprensión filosófica, en cuanto basada y orientada hacia la práctica, contra la estetización del discurso sobre el sujeto? ¿Qué papel juegan las ciencias y el arte en la autocomprensión?»

Sin duda, estas preguntas bastan para interpelar a cualquier pensamiento contemporáneo por el destino de la filosofía y para iluminar la discusión en curso sobre la misma.

*Post-analytic Philosophy* carece del carácter de manual presente en *After Philosophy* y está cuidadosamente estructurado al objeto de exponer las tesis de sus editores. El título, *Post-analytic Philosophy*, es suficientemente explícito sobre el lugar en el que éstos sitúan la ruptura filosófica en el panorama americano. El propósito del libro, según los mismos, es el de reunir a los filósofos más influyentes de América, con la restricción de que participen del diálogo y la «condición» postanalítica. El libro constituye también, en su definición, una «conversación» multidisciplinar. Esta pluralidad postanalítica contrastaría, a su juicio, «con la uniformidad del positivismo lógico y de la filosofía analítica, los programas que formaron a estos filósofos, pero que, en distinto grado y de diversas maneras, todos han abandonado. El libro pretende, además, responder a la pregunta de si hay una filosofía común a todos ellos, de si constituyen el comienzo de algo nuevo, la continuación de algo o simplemente un momento de fragmentación y transición». Bien, hasta aquí los propósitos de los editores. En mi opinión el libro responde a muchas más preguntas de las que al comienzo se plantean. Para empezar, comienza con un artículo introductorio de uno de los editores, Rajchman, dedicado a constatar la afirmación de Tocqueville, en

*La democracia en América*, de que ningún país de la Tierra estaba menos interesado en la filosofía que Norteamérica, que ni tenía tradiciones filosóficas propias ni conocía las ajenas. Rajchman responde con una reconstrucción histórica del decurso filosófico de este país en el último siglo. Para éste, el pragmatismo de Pierce y James fue la primera filosofía americana, una filosofía que tenía en su carácter público una de sus principales señas de identidad. Sin embargo, esta filosofía americana sucumbió ante la filosofía «profesional» de los emigrantes alemanes y austriacos (Carnap, Reichenbach, Feigl, Hempel). Esta filosofía unía a su profesionalismo la superespecialización, la abstracción y el desinterés por el diálogo en la esfera pública y con el resto de las corrientes filosóficas.

El momento actual se caracterizaría, sin embargo, por el fin de la «disciplina profesional», es decir, descrito negativamente, el presente filosófico norteamericano sería postanalítico. Desde este presente así caracterizado, Rajchman hace una reivindicación rortiana de la filosofía americana del siglo XIX. Para ello, la distancia y diferencia de la tradición germana, «buscadora de fundamentos y unidad sistemática, atenta a la unidad y a los límites», y define la forma de proceder de esta tradición reencontrada como «afín a la fusión y la proliferación». Recalca, además, que «junto a otras disciplinas, sus análisis dan lugar a nuevas formas de pensamiento. Este libro trata de ese movimiento».

La crisis de la filosofía analítica habría permitido que la filosofía en América volviera a enlazar con sus tradiciones autóctonas. Además, el hecho de que esta crisis haya surgido de las críticas formuladas desde el interior del paradigma, el lento suicidio del que habla Rorty, hacen que ésta se nos presente

como definitiva y no meramente episódica. La figura de Rorty es el personaje central en la tesis del libro. Él enlaza con la tradición pragmatista, ha pasado por el paradigma analítico y ha propuesto una filosofía para el futuro que se hace cargo de este pasado. Para Rajchman *La filosofía y el espejo de la naturaleza* constituye una revisión de las objeciones que han ido erosionando la búsqueda de fundamentaciones, de representaciones privilegiadas y de distinciones entre lo conceptual y lo empírico, entre esquema y contenido. El diagnóstico de Rorty es definitivo: «La filosofía analítica *no puede* [...] ser escrita sin una u otra de estas distinciones». Es más, la exposición de «los dogmas del empirismo» por Quine y Davidson constituye la «auto-refutación» del programa de la filosofía analítica. Más aún, en el contexto americano significa la refutación de «la filosofía académica neokantiana orientada epistemológicamente».

Para Rorty el pragmatismo constituiría una revolución en la naturaleza misma de la filosofía que quedó trunca debido «al triunfo de los emigrantes», pero que debido al colapso interno de la filosofía analítica puede reafirmarse de modo más nítido.

Rajchman señala, no obstante, que la lectura que del pragmatismo hace Rorty es una lectura selectiva en la que se subraya la noción de Dewey de pluralidad de comunidades de investigadores a expensas de la idea de Pierce de una única lógica de la investigación. A la idea de pluralidad de Dewey añade Rajchman, en su lectura de los referentes del pensamiento de Rorty, una puesta en duda de la razón y la verdad influidas por Heidegger y la conexión con las corrientes antisistemáticas y antifundamentalistas del pensamiento europeo, especialmente del francés. Pero esta conexión con el pensamiento fran-

cés queda matizada por la crítica que el propio Rorty realiza a lo que él ve como consecuencias negativas de este pensamiento: sus consecuencias pesimistas, antisociales y antidemocráticas.

Rorty denomina a su propuesta «neopragmatista». Su característica principal es que se trata de una filosofía de la «solidaridad» no de la «objetividad».

A pesar de la doble derrota de la filosofía analítica, la derivada de sus problemas internos y la de su concepción «profesionalizada de la disciplina», Rorty adivina en la misma un salvable «programa escondido» que el desarrollo de esta filosofía ha ido enterrando y que se encontraba en su intención originaria. Este sería la defensa de los valores de la ciencia, la democracia y el arte como tarea de los intelectuales. La pregunta inmediata para Rorty es quién gestionará este programa tras el derumbe de la filosofía analítica. Él pondrá su confianza en «una estirpe de filósofos moralizadores que, en la seguridad de que no existe discurso ni forma de argumentación privilegiados, creen discursos nuevos y útiles, incommensurables con aquellos de sus predecesores».

Rajchman hace observar que la propuesta de Rorty no ha colmado precisamente las esperanzas de los desencantados con la filosofía analítica, pero añade algo ciertamente importante, a saber: que la filosofía de Rorty «constituye un primer intento por hacer de las dificultades internas de la filosofía analítica el punto de partida de una nueva filosofía».

Rajchman dice que *Post-analytic Philosophy* no es un libro dedicado a la agonía de la filosofía analítica sino sobre las corrientes que pueden revitalizar el debate filosófico dentro del pensamiento americano. Pero, sin duda, es mucho más que eso, es la afirmación

de una tradición americana de pensamiento que tiene su articulación contemporánea en la figura de Rorty. El libro está dividido en cuatro partes con propósitos bien definidos. El artículo de Rajchman que antecede a la primera parte encuentra su desarrollo en ésta. Bajo el epígrafe general de introducción se reúnen cuatro artículos de Rorty, Putnam, Nagel y Bernstein. El artículo de Rorty «Solidarity or Objectivity» constituye el corazón del libro, la propuesta básica de éste. Los de Putnam y Nagel ahondan en la crisis de la filosofía analítica. Por último, el de Bernstein realiza una lectura encaminada a recuperar la actualidad de Dewey. Por tanto los elementos clave quedan reunidos: «neopragmatismo», «filosofía postanalítica» y actualidad del pragmatismo.

Las partes segunda, tercera y cuarta están dedicadas a desarrollar este programa recién esbozado. Rajchman dice que el libro se «concentra sobre tres temas en los que ha cristalizado la filosofía postanalítica», éstos serían la Teoría Literaria, la Historia de la Ciencia y la Filosofía Política. Así pues, los nombres de los tres capítulos serán: Cultura literaria, Ciencia y Teoría moral. Como muestra de «fusión y proliferación» los capítulos se cierran, respectivamente, con el artículo de un crítico literario (Harold Bloom), un historiador de la ciencia (Thomas S. Kuhn) y un teórico político (Sheldon S. Wolin). El carácter de este intercambio merece ser subrayado. Se trata, en palabras de Rajchman, más de «un *desdisciplinamiento* que de interdisciplinariedad: menos de colaboración entre campos especializados que del cuestionamiento de nociones básicas en estos campos y del intento de crear unas nuevas. Son las fusiones o amalgamamientos postanalíticos: filosofía-teoría literaria, filosofía-historia de la ciencia, filosofía-debate

sobre la moral pública, las que han proporcionado los principales temas de investigación y reflexión, los *topoi* de la filosofía postanalítica».

¿Dónde radica la novedad de este modo filosófico? La respuesta que ofrece Rajchman es que esta forma de hacer filosofía no sólo supone un desafío a las distinciones kantianas entre ciencia, ética y estética sino también al intento de fundamentar estas distinciones en la antropología o en la teoría del lenguaje. La importancia de Rorty en este nuevo panorama filosófico postanalítico queda rotundamente afirmada en esta frase de Rajchman: «Al retratar esta filosofía postanalítica como anti-kantiana, el nuevo pragmatismo de Rorty ha hecho algo muy importante: ha proporcionado un análisis general y un argumento a favor de los cambios y por tanto ha mostrado un espacio para la filosofía postanalítica en la historia intelectual americana».

Los artículos que componen este cuadro conformado por la superación de la filosofía analítica, la recuperación del pragmatismo y su reformulación en el pensamiento de Rorty se completan, en la parte dedicada a Cultura literaria, con artículos de Danto y Cavell; en la parte de Ciencia, con artículos de Davidson y Hacking; y en la de Teoría moral, de Rawls y Scanlon. Por último, el libro concluye con un artículo, fuera de capítulo, del segundo de sus editores, Cornel West. Éste lleva el significativo título de «La política de los neo-

pragmatistas americanos». La intención de este último artículo es la de realizar, a través de una exposición afirmativa de la filosofía de Rorty en sus aspectos críticos, una reivindicación de sus potencialidades para una teoría social, una crítica cultural y una historiografía más radicales.

En resumen, este libro no sólo pretende contestar a la pregunta de qué es lo que hay en los EEUU, filosóficamente hablando, después de la filosofía analítica, sino que, en primer lugar, realiza una reconstrucción de una filosofía genuinamente americana que se afirma: el pragmatismo. Circunscribe el universo filosófico americano a la filosofía postanalítica. Subraya la centralidad filosófica de Rorty como nexos por el que discurre la filosofía americana desde el pasado al futuro. Desarrolla el concepto rortiano de conversación a través de los tres capítulos en los que ha cristalizado el amalgamamiento postanalítico. Y por último, retoma todo este corpus centrado en el pensamiento de Rorty para extenderlo hacia otras áreas del pensamiento en las que pudiera ejercer una mayor radicalidad.

Se trata, pues, de dos libros de carácter y propósito bien distintos pero que no dejan de reflejar un núcleo común de problemas sobre los que la filosofía americana, en diálogo con las corrientes europeas contemporáneas, demuestra una extraordinaria vitalidad.

*Ángel Rivero*

## LA AUTONOMÍA DEL NOMBRE PROPIO

C. THIEBAUT, *Historia del nombrar. Dos episodios de la subjetividad moderna*. Ed. Visor. Col. La Balsa de la Medusa, 1990.

El trabajo de Carlos Thiebaut sobre la Historia del Nombrar es uno de esos pocos ejemplos que, en los tiempos presentes, merecen el calificativo de ensayo filosófico. Por muy clásico que resulte este marbete, nos encontramos aquí con un problema de partida: más que tratarse de un género clasificable, el ensayo requiere una posición intelectual y personal no muy abundante. Quien ensaya, como quien habla, puede que yerre. Pero ese parece ser el precio inevitable de atreverse a decir.

Prendidos, como seguimos, en los paralogismos, glosas y metaforizaciones, y sobre todo, incurriendo en el que Mallarmé llamó, con rara intuición, *demonio de la analogía*, tiene que sorprender un ejercicio artesano de reconstruir, de levantar para hacerla ver, la sensibilidad moral en la que nos movemos. Y no desde un elenco de avatares de los mores, sino desde una posición teórica y analítica de más fundamento. Aquella a la que el autor viene llamando la *modernidad del sur*. Y es que esta obra se inscribe, pese a que se presenta sola, como un libro que es, en un punto de vista. Si se puede decir en pocas palabras, consiste en suponer que cabe, además de otra lectura de los clásicos que gravitan en las moralidades del presente (cabe Aristóteles, sin ir más lejos), una elaboración que trata de ir un poco más allá de la crítica canónica de la modernidad inconclusa. El trasplante de tipologías, su generalización en lo que toca al diagnóstico de la eticidad y moralidad de hoy, tiene un límite: el ejercicio del discurso que habla de lo peculiar. Es decir que pretende recoger

las determinaciones concretas de sensibilidades y formas que no son mero remedo de un modelo. Éstas circulan por entre los significados que la vida y el arte inventan.

*La modernidad como tarea*

Del sur viene un modo, vamos a decir que menor, que se cuestione la relación entre la exigencia moral y la expresividad en el intercambio de las maneras de imaginar y las formas de contar. Por eso puede resultar exótica, pese al cuidado y precisión de su estilo, esta crónica de nuestro modo de nombrar. Pero esa misma manera de entrar nos designa con justeza. Porque cree en la proclama de Umberto Eco que señalaba la obsolescencia de los metalenguajes.

Por el contrario, ante cuestiones como la identidad moral, los gremios de los metalingüistas filosóficos suelen segregar dos figuras principales: la del exhortador más o menos bien intencionado y la del albacea (incluso albacea en vida) celoso de cada nuevo bisbiseo del (pre)finado que le permita continuar un meritoriaje premioso y no muy estimulante.

Y, comoquiera que sigan los avatares de los escoliastas, cumple ensayar un decir directo sobre el laboratorio del presente. Porque este —como decía Foucault en su último seminario— puede ser *ocasión de ilustración*. Que esta es la definición y lectura de la modernidad: la de lo vivo en ella, y no la de un cadáver libresco por muy exquisito que a galenos ociosos parezca. Ilustración supone, en las condiciones kantianas, atreverse a saber. Atreverse a nombrar. Y el itinerario de este trabajo cumple la condición que anuncia en su mismo objeto.

Principalmente por centrarse en dos ejes no usuales: la apuesta por la exploración de la identidad moderna desde el eje de la autonomía y la opción por establecer la historia del presente. Las formas de identidad de nuestra conciencia moderna y las que emergen en el horizonte de la crisis irresuelta de la modernidad son sometidas a indagación desde el punto de vista de lo que podemos designar como instituyente: el nombre como generador no sólo de la cosa, sino de la identidad de los sujetos.

Por ello, la autonomía cabe leerla superponiendo dos sentidos, que se aproximan con originalidad: autonomía (*αὐτόν νόμος*) como apropiación crítica de las determinaciones del presente y de su lectura en negativo (donde se ocultan y deniegan las promesas aplazadas, los pasos perdidos, las formas de vida aparcadas, las ganas) y autonomía (*αὐτόν - ὄνομα*) como búsqueda incesante de un modo propio de nombrarse y de nombrar. A sabiendas —y aquí está la cuota de lucidez que aporta el libro— de que la autonomía no está dada, sino como postulado, como ideal regulador, y el nombre no agota, desde el punto de vista ético, ni la cosa, ni el sujeto que se enuncia. En ambos casos hay conquista y tensión. En su confluencia, que es más que mera anfibología etimológica, hay un recorrido de figuras que no entran ni suponen la entrega a la descripción de lo dado, sino a su crítica atenta. Incluso por aquellos caminos que no consagra la apresurada y tozuda racionalización unidireccional a la que corren a apuntarse, cuando toca, los sedicentes cátaros críticos.

### *La ética de las figuras*

Pero el aspecto más interesante es el recurrir a las formas expresivas del nombrar y de la identidad. El recorrido no es nuevo en Thiebaut, y es compar-

tido. El punto de partida, como es sabido, arranca del diagnóstico que los estudiosos de la crisis de la modernidad y de sus discursos plantean: sobre la corrección o nitidez de la escisión de los tres órdenes discursivos (técnico/ético/expresivo). Limitarse a suponer o reconocer que debe haber nexos posibles entre ellos sería inteligente pero programático. Atreverse a explorarlos, sobre todo los que vinculan la moralidad y la expresividad, se convierte en una tarea que no acaba.

Los pasos que esta historia del nombrar nos propone, tienen una cautela inicial: probar las posibilidades del tratamiento lógico-semántico del nombrar y del nombre propio. El recorrido por los lugares establecidos desde la analítica del lenguaje constituyen, si se me permite, un peaje crítico para avanzar. Bien está el anclaje en los desarrollos acerca del nombre. No se trataba de descubrir ningún Mediterráneo ni de incurrir en autogénesis. Hay linaje, aunque sea menos sostenido, aunque tengan los del lenguaje ordinario —y no vamos a hablar del giro analítico como un rodeo, esto lo pudo decir el maestro de filósofos asturianos, Pedro Caravia, con piedad y parsimonia— menos finura global. El balance que Thiebaut hace es ajustado y señala los límites.

El desplazamiento hacia la perspectiva de la historia constituye la apuesta central. Un nuevo topos de la modernidad está debajo. Pretende recorrer precisamente en las figuras expresivas, en las tipificadas como propias del arte, aquellos pasos de la configuración de la identidad moral —la que nos designa la que nos estamos jugando, más allá o por lado distinto de los discursos argumentativos, o metalenguajes— que marcan el paso de la modernidad estrechada a la posmodernidad que no se reconcilia consigo misma. Todavía.

Dos temas, en el sentido fuerte (mu-

sical, pictórico, pero también agónico) sirven no sólo de metáforas primordiales, sino de topologías del presente en sus dos momentos morales: *la lucha por el nombre* —la que cambia el linaje heredado, adscrito, por el nombre propio, en el sentido de conquistado— representada en el motivo de Jacob (luego y ya siempre Israel) en su lucha con el ángel, y el *despojamiento de los nombres construidos*, el momento de latencia del presente, cristalizado en el patético perro semihundido de Goya.

El itinerario no es fácil. A las variantes icónicas se suman tratamientos pictóricos y discursivos posteriores (la escritura que media a poetas ya plásticos) y ello es prueba de la apertura radical de la derrota, en sentido marinero, emprendida. La biografía de nuestro presente no es un síntoma de decadencia,

sino una exigencia de lucidez y de voluntad de transmisión.

Da la impresión, por concluir, de que estamos ante un trabajo que juega en un terreno no roturado. Por eso sólo puede convocar a seguir pensando sus condiciones. La identidad no parece ya tema sin calles ni plazas concretas. Ni siquiera coto vedado para uso de post-hegelianos, extemporáneos o administradores. Cabe nombrar cómo nombramos, a condición de no reducir. A condición de abrirse a los lugares en los que se barruntan no sólo enunciados sino anuncios. Creo que es un libro que irá dando mucho más de sí. Porque parte de una mirada cabal: no entre los paradigmas, sino entre los que se juegan está el juego.

José Miguel Marinas

## UNA TRÁGICA VOLUNTAD DE LUCIDEZ

H. SUBIRATS:

*El escepticismo feliz y otros ensayos, por supuesto, trágicos*. Prólogo de Fernando Savater. Editorial Mondadori, Madrid, 1989.

Parece como si nunca hubiesen sido tan necesarios como ahora los correctivos, los alegatos frente a ese pensamiento dominante que inunda el mercado esparciendo optimismo e ilusiones por doquier. Desprovistos de grandes contrincantes, los aparatos y las instancias ideológicas establecidas en el país dan la impresión de haber perdido el sano hábito de la duda y del desafío. Un mundo cada vez más uniformado tiene su réplica simétrica en un pensamiento reflexivo que se debate entre la autocomplacencia y la banalidad.

Por ello, aunque cause primero sor-

presa que alguien se atreva a contravenir tendencia tan institucionalizada, después se comprende la necesidad de un tipo de escritura que recupere y renueve ese espíritu libre «siempre dispuesto a penetrar lo mismo en las sombras que en la luz, y presto a poner en entredicho en todo momento las ideas recibidas», tal como manifiesta emblemáticamente Héctor Subirats en su libro *El escepticismo y otros ensayos, por supuesto, trágicos*.

Para aventurarse —y emboscarse— en una empresa que cada vez parece más singular, el autor ha urgido la comparecencia en sus páginas de unos cómplices ya bien bragados en tareas demoledoras: Nietzsche, Freud, Bataille, Cioran, García Calvo. Pero además de esas huellas tan perceptibles como bien compaginadas, Héctor Subirats

también se delata como un buen conocedor del discurso ensayístico más contemporáneo. En él se inscribe sabiamente su libro, pero en su caso para distorsionar la homogeneidad existente y abrir fisuras por las que puedan desplegarse no una verdad que él considere superior a otra, sino las múltiples voces de un pensamiento trágico y libre que «está presto en todo momento a desgarrar aquello que ama». Un libro orientado, pues, tanto a desvestir el germen redentor que yace tras la ilusión filosófica como a desnudar las esperanzas que aguardan tras los amagos sociales de rebeldía y revolución: «el simulacro del cambio total no ha generado más que la totalización del simulacro del cambio».

No pretende Héctor Subirats fundamentar su escepticismo; su misma argumentación de la primacía del lenguaje sobre lo que se puede pensar —siguiendo las líneas de Nietzsche y Benveniste— invalida y convierte en vanidad ese tipo de aspiraciones: «la mitología subyacente al lenguaje actúa sobre nosotros sin que advirtamos, las más de las veces, su secreta labor. De ella parten también todas las ilusiones que nos hacemos sobre la existencia de lo que de ordinario llamamos "yo". Sabemos que el lenguaje no designa más que estados extremos: cólera, amor, alegría, dolor. Los estados intermedios, los mismo que otras formas matizadas, son decapitadas en el patíbulo del concepto implacable».

En lógica correlación con ello, las interrogaciones, las preguntas de gran calado, asumen una función primordial en la obra: «¿es posible más allá de la voluntad de poder y de la jerarquización, más allá también de la abstracción socializante —que da cumplimiento a la jerarquía negándola— y de la concepción schopenhauriana —donde la voluntad conlleva su propia negación—, es posible, pues, entrever opciones que no signifiquen ni el gregarismo estatal ni el individualismo segregado por el Estado? [...] El estallido de la voluntad de poder, es decir, la irrupción de nuevas formas de creación, ¿es posible hoy sin que se tenga que modificar la institución moral y política que se empeña en pensarlas imposibles? [...] En otras palabras, ¿cómo podría darse una cooperación autónoma —vale decir: afectiva, lúdica, imaginativa— frente al poder del Estado?»

A veces, de todos modos, el pudor de su escepticismo le permite a Héctor Subirats alguna incursión tangencial si no exactamente por lo programático sí cuando menos por lo relativamente afirmativo, sobre todo cuando alude a lo que puede haber de fuerza movilizadora en la nietzscheana noción de voluntad de poder que «es tal a condición de que sea autónoma (y cuando decimos "autónoma" no nos estamos refiriendo a ese aislamiento individualista de aquél que goza separado del mundo y de los otros, sino a la voluntad de aquellos otros que gozan pensando en los otros que le son afines). Se trata, pues, de que los hombres sean capaces en conjunto, pero en ningún caso a costas de otros [...] La voluntad se ejerce al enlazarse con otra voluntad. Quizá únicamente a partir de esto pueda hablarse de un "hombre nuevo", ya que el animal indefinido llamado *hombre* es capaz de poner en juego una diversidad que no conoce límites y que se contrapone formalmente a la imperativa uniformidad imperante».

Sin desmarcarse de sus planteamientos —servidos siempre, además, con una excelente voluntad estilística, bien trabada en un ideario que se pretende corrosivo y enérgico— se adentra Héctor Subirats en otras cuestiones tentadoras como las relaciones entre filosofía y sexualidad, lo que permite tam-

bién realizar una incursión hacia otro prejuicio relevante, el del amor, que es adecuadamente desvestido de sus convencionales aderezos. Nietzsche y la educación de masas constituye otro apartado del libro, que finaliza con una deconstrucción de la dependencia entre pensamiento y narración.

En unas reflexiones como las expuestas, en las que tantas cosas se velan y desvelan y tantas otras quedan fragmentadas, un recurso estilístico como el aforismo permite de manera sutil ligar las ambivalencias, las contradicciones, las paradojas. Es la extrema posibilidad: ¿cómo podríamos no imponer nuestra verdad por encima de los otros? Empleando, quizá, el aforismo

—que abandona las páginas a la autoconstitución para desplegar en un múltiple hacer. Y así aunque sólo en una parte de la obra —«De hombres, cadáveres y otras obediencias»— está formalmente explicitado el uso del aforismo, puede leerse toda ella como si se tratase de una serie de fragmentos encadenados, que desbordan las páginas del libro para conectar —como sugiere Fernando Savater en un prólogo tan entrañable como lúcido— con la honrosa estela de escépticos que en el mundo han sido: Montaigne, Pirron, Madame du Deffand...

Alberto González Troyano  
Universidad de Cádiz

### AFINIDAD BUROCRÁTICA Y ATRACCIÓN ELECTIVA DE LAS PASIONES

J.M. GONZÁLEZ: *La máquina burocrática (Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka)*, Madrid, Visor, 1989, 222 pp.

Es el de las afinidades un tema recurrente en la producción científica del siglo XVIII; lo encontramos en botánica y en zoología, v.g. en la *Tabula affinitatum animalium* de J. Hermann, en análisis físicos sobre la naturaleza de la electricidad y, principalmente, en los estudios químicos relativos a la mayor o menor tendencia de determinados materiales a la formación de ciertos compuestos. El papel de la afinidad como noción básica que reflejaba el impacto de la Física newtoniana sobre la Química, es una cuestión suficientemente estudiada por los historiadores de la ciencia. A uno de esos trabajos, al realizado por el químico sueco Torbern Bergman, quien hablaba de atracción

electiva (1775) más que de simple afinidad, hace referencia J.M. González para señalar la influencia que tuvo esa obra sobre Goethe y, a través suyo, sobre Weber: «... las "*Wahlverwandtschaften*" se convierten en clave de bóveda explicativa de las relaciones entre la ética del protestantismo ascético y el capitalismo. O, generalizando, entre las ideas y la sociedad» (*La máquina burocrática*, p. 21).

Al señalar y analizar lo medular de la noción de afinidad electiva, González procede a realizar una actividad que cuando da fruto, como es aquí el caso, refleja el interés del peculiar mecanismo de la recursividad para evaluar una correcta consideración filosófica: el grado de ajuste de una noción se muestra cabalmente cuando conseguimos aplicar el mismo concepto que hemos esclarecido a la interpretación del pensamiento de quien lo propuso o acuñó.

Con el recurso y a propósito de la obra de Max Weber, se analizan en el libro tres grupos o modos de «afinidades electivas» entre sociología y literatura. Por una parte se ilumina una doble afinidad particular entre los hermanos Weber y Kafka, y desde una perspectiva más general se sugieren vínculos heurísticos y creativos entre la sociología y la literatura. Quizá para no forzar excesivamente los paralelismos hubiese sido conveniente destacar las discrepancias entre los dos hermanos Weber, por ejemplo en los temas políticos, y, sobre todo en el último período las diferentes posiciones de ambos sobre el nacionalismo alemán.

En la trama del libro entrevemos una profunda intuición de González; de ella por ahora sólo parece querer dejarnos constancia pero esperamos que produzca otros trabajos tan amenos, bien escritos y sugerentes como el presente. Se trata de una intuición sobre la síntesis «multidisciplinaria» y sobre las fuentes «no positivistas» del pensamiento social, ideas que se pueden encontrar formuladas en otras contribuciones del autor y que están sin duda relacionadas con su profundo conocimiento de la obra de Weber, y con la explícita preocupación de González por la filosofía de las ciencias sociales. La intuición refleja una tolerancia metodológica, una defensa del pluralismo y una apertura contraria a los compartimentos estancos de las ciencias sociales; de ahí su sensibilidad para captar la relación Goethe, Weber y Kafka, la incidencia de Weber sobre T. Mann y el papel que en tal trama podría ocupar un autor como G. Simmel.

Una de las propuestas, que se deja en el aire pero de la que esperamos pronto ver resultados en la investigación de González, consiste precisamente en destacar la vinculación Weber-Goethe: «Me parece que una relectura de We-

ber en clave goethiana sería sumamente interesante [...] se podría mantener la tesis, un tanto atrevida, de que gran parte de los elementos teóricos que configuran los hallazgos más importantes de la sociología weberiana son variaciones sobre temas de Goethe» (*La máquina burocrática*, p. 29). Señalemos que también algunos otros autores han tratado de utilizar a Goethe como referencia para aspectos metodológicos de la ciencia social; por ejemplo, han utilizado el tipo de Fausto para señalar la complejidad en la toma de decisiones; precisamente, un camino para criticar la estrecha teoría de la racionalidad individual consiste, como han propuesto I. Steedman y U. Krause, en ampliar el estudio de la teoría de la toma de decisiones individuales prestando atención a cómo el individuo puede sentir la tensión de consideraciones que entran en conflicto: «[...] esto ha constituido uno de los temas permanentes de la gran literatura, como por ejemplo el *Fausto* de Goethe, sin embargo sólo se le ha prestado una pequeña atención en la investigación social» (I. Steedman: «Goethe's Faust and Arrow's possibility Theorem», 1986).

En el texto de González encontramos apoyos claros para una hipótesis que esperamos sea correcta y compartida. Se trata de defender que el viejo objetivo positivista, monista y fiscalista, heredero de la ilusión de conseguir una física social es un objetivo que está fuera de los tiempos. Como ha señalado Jon Elster recientemente en *The cement of Society* (1989): «la ciencia social está a años luz de ese objetivo». Ocurre, por el contrario, que trabajando más al estilo de la vieja química, más en la búsqueda de ciertos mecanismos de reacción explicativos de algunos procesos, y con frecuencia escasamente predictivos, podemos encontrar algo de cierto en el hecho de que la literatura y la so-

ciología tengan espacios comunes mayores de lo que a primera vista se está dispuesto a admitir. Creo que tampoco estaría de más recuperar algunos de los aspectos «no realistas», «románticos» de Goethe, y no exclusivamente para la creación artística. Desde luego que buena parte de los problemas en ciencia social siguen refiriéndose a procesos clasificatorios y a las tipologías; también la misma Biología postlinneana trataba de estudiar en las fases previas a Darwin, en pleno siglo XVIII, el gran tema de las afinidades entre las especies. Pero me parece que no es simple casualidad que el elemento común metodológico entre sociología y literatura lo haya situado González en una noción procedente de la Química.

Una de las virtudes del texto que comentamos es precisamente volver a plantear el análisis del tema de la burocracia: el debate sobre la burocratización y los rasgos tipológicos de la burocracia. Como señala González (p. 204): «La reunión del *Verein* celebrada en Viena en septiembre de 1909 pasaría a la historia de la sociología alemana por dos polémicas importantes: el debate sobre la burocratización y la disputa sobre los juicios de valor en la ciencia social. Los ecos del primer debate han llegado muy ahogados hasta nuestros días; por el contrario, el segundo problema ha sido objeto de constantes revisiones. Tal vez la más conocida sea la llamada "disputa del positivismo" que en los años sesenta enfrentó a los representantes de la Escuela de Francfort con los del racionalismo crítico». Es de nuevo importante el análisis de la burocracia porque no se trata tanto de seguir discutiendo sobre el método de las ciencias sociales cuanto de aplicar nuestra capacidad interpretativa al presente, más allá de las especulaciones sobre el método y sus servidumbres técnicas. Hay que intentar analizar la

reproducción de los ámbitos mismos de la acción y por ello se destaca la capacidad interpretativa de la situación que se puede lograr por mecanismos elicidores de nuestra propia subjetividad; por tanto será bueno seguir a nuestro autor cuando nos reclama para captar la importancia de la fantasía, en la obra de Weber y en la construcción científica: «Sin fantasía no es posible la ciencia. Quien carece de aquella no puede plantear siquiera una hipótesis científica que sea útil para entender la realidad» (p. 132). Sin duda esta observación señala el marco teórico desde donde plantea González su trabajo y nos permite comprender la razón de que sus propuestas teóricas vengan articuladas en un buen estilo ensayístico que consigue alejarse de una posible plúmbea tesis académica sobre la burocracia; agilidad estilística que además le permite señalar mejor las dificultades de la interpretación propuesta.

A veces la presentación precisa de una problemática resulta ser la ocasión para observar vínculos y proximidades entre aspectos inesperados de temas venerables. Al reflexionar e investigar las posibles conexiones entre Max Weber y Franz Kafka, José M. González consigue ofrecernos el germen de un conjunto de problemas de gran relevancia para un tratamiento actual de la «Filosofía de la Acción». No se trata sólo de lo que nos dice sobre las posibles condiciones de la acción ni de los problemas metodológicos que aborda; en el libro se avanza un poco más y se empieza a hablar del marco en el cual se da la acción, de cómo ella puede venir conformada por elementos en apariencia externos a la acción misma y, a la vez, se muestra como la delimitación del campo de la acción de unos individuos, además de otras variables que influyen, resulta ser fruto del poder que tienen otros para constreñir la acción

de aquéllos. El análisis de la acción queda así vinculado a la definición del poder, y al problema de la definición del individuo.

Es difícil pensar en situaciones de mayor individualidad que la expresión literaria de la angustia mostrada por un habitante de kafkania: ese habitante bien puede ser un personaje que reflexiona desde su ventana en la construcción de la gran muralla, pero bien puede ser además Kafka en el reino de la burocracia. La inteligente incorporación de los escritos «oficinescos» de Kafka (pp. 67-91), especialmente los relacionados con los accidentes laborales y el mundo de las máquinas, introduce un elemento de contraste empírico sociológico que, junto a las valoraciones de la institución académica por parte de Weber, permiten presentar con suma claridad tesis no productivistas y no economicistas, relacionadas con el papel de la acción y los aspectos psicológicos de su conformación. No resulta por tanto extraño que se haya relacionado ya (en reciente artículo de E. Gil Calvo, *Claves de la razón práctica*, n.º 3) este libro de J.M. González con algunas de las reflexiones que, sobre la teoría formal de la racionalidad y sus límites, ha publicado Jon Elster; sin embargo creo que la vinculación con los problemas de los límites de la racionalidad instrumental es más profunda aquí porque lo que en realidad aparece es el buen conocimiento de la obra de Weber por parte de J.M. González.

Parte de las reflexiones de Elster tienen mucho que ver con R. Boudon, con los trabajos de Boudon sobre Simmel y sobre Weber, y seguramente con muchas de las reflexiones de R. Aron.

La conformación social de la individualidad aparece como trasfondo a discutir tanto en esas obras como en *La máquina burocrática*. Si bien es cierto que hay una profunda defensa del individuo frente al poder burocrático, esa apuesta se realiza porque quizá la única solución radical y efectiva sea, una vez más, la propia acción individual: «[...] escasos días más tarde la cruz gamada ondea en el rectorado [...] Alfred Weber ordena primero retirar la bandera y después cerrar el Instituto como forma de protesta [...] Tal vez si las muestras de coraje cívico como ésta hubieran sido más abundantes en la Alemania de 1933, la historia hubiera caminado de otra manera» (*La máquina burocrática*, p. 212). Una acción, la nuestra, que por ser individual no ofrece garantía alguna de ser transformadora de su propio marco de referencia, puesto que puede ser resultado de estar insertos en la empresa burocrática misma: tal será el caso del guardián de la máquina, quien termina autoinmolándose. Pero también es inevitablemente individual otra acción, profundamente radical y transformadora, como puede ser la puesta en ridículo; la ironía puede aparecer como extremo máximo de la propia reflexión crítica.

Y González consigue literariamente que todos esos problemas surjan de manera «natural», con agudeza no exenta de ironía: «Quizá el intento de colaborar a la puesta en marcha de un centro de investigación haya agudizado mi sensibilidad para entender a Kafka» (p. 15, introducción).

J. Francisco Álvarez  
UNED Madrid

## ABRIENDO LA CAJA NEGRA

M.A. QUINTANILLA: *Tecnología. Un enfoque filosófico*, Madrid, FUNDESCO, 1989.

Nathan Rosenberg se quejaba en su libro *Inside the Black Box* de que los economistas tratan la tecnología como una caja negra de la que únicamente importa qué es lo que entra y qué es lo que sale. Entre los filósofos no sería muy distinto el juicio que merecen la mayoría de las aproximaciones a la técnica. La tecnología, como fenómeno que comenzó en la industria, pero que a lo largo del siglo XX se ha extendido a casi todos los ámbitos de la vida social, se ha convertido en un objeto de reflexión filosófica bastante común. Para unos, ocasión de reflexionar sobre algunas características antropológicas del hombre y las sociedades contemporáneas, a otros les preocupan ante todo las consecuencias sociales que tienen todas o algunas tecnologías, dada la estructura económica y de poder en la que se desarrollan. Pero lo cierto es que se toma como una cuestión de hecho que la tecnología está ahí y todo el mundo sabe a qué nos referimos con el término. Y pese a que muchas de estas filosofías se consideran dentro de la tradición crítica, de hecho han abandonado la empresa que emprendió Kant en la *Crítica de la Razón Pura* con el conocimiento científico: puesto que ya es un hecho preguntémonos ahora por sus condiciones de posibilidad. La cuestión es que estas condiciones no pueden ser analizadas sin abrir la caja y observar los mecanismos ocultos de esta actividad. Quintanilla declara en su libro *Tecnología: un enfoque filosófico* objetivos más modestos: analizar la tecnología contemporánea desde el punto de vista de los problemas filosó-

ficos que presenta, lo que pudiera inducir a pensar que se trata de otro tratamiento periférico como lo son la mayoría de las guías espirituales sobre amenazas o milagros tecnológicos que tanto están polucionando el medio ambiente de la palabra escrita. Pero lo cierto es que los problemas que aborda Quintanilla son problemas constitutivos: ontológicos, epistemológicos y valorativos, de manera que el libro se constituye en un tratado filosófico, programático en unos casos y sistemático en los más, sobre la tecnología. El orden de tratamiento de problemas es esencial porque cada definición y análisis presupone la aceptación de supuestos anteriores que nos remiten a estadios más esenciales. El resultado es una especie de mapa de la tecnología que debería ser juzgado, en primer lugar, por su utilidad como instrumento ulterior de análisis, y en segundo lugar por el grado en que quienes están más próximos a la práctica real de la tecnología pueden sentirse reconocidos en el retrato. Vayamos por partes.

Quintanilla define las técnicas como «sistemas de acciones intencionalmente orientadas». La definición compromete a la filosofía de la tecnología con una más amplia teoría de la acción, una de las zonas más borrascosas de la filosofía contemporánea, pero tiene la ventaja de situar a la tecnología en un marco comprensivo que permite incorporar aproximaciones clásicas anteriores y, al tiempo, evitar algunos problemas filosóficos derivados del reduccionismo que entrañan. Así, al considerar las técnicas como sistemas de acciones, nos situamos en un punto de equilibrio entre quienes tienden a pensar la tecnología desde el elemento inventivo que pertenece al sujeto creador, o a quien aplica

la técnica, una aproximación que suele dominar en ámbitos filosóficos, y entre quienes consideran la tecnología exclusivamente desde los artefactos producidos o procesos físicos que los producen, una aproximación más común en ámbitos ingenieriles. En segundo lugar, el hecho de que las acciones técnicas se definan como acciones intencionales nos lleva desde el principio a plantear la racionalidad instrumental como el núcleo central de la actividad técnica. Por último, el que las acciones técnicas se constituyan en sistemas —Quintanilla desarrolla la teoría de sistemas para aplicarla a las acciones— diferencia desde el principio a la actividad técnica de la acción instrumental cotidiana, lugar casi exclusivo desde el que los filósofos suelen reflexionar sobre la acción. Quintanilla encaja esta definición en un marco materialista, más bien naturalista, que supone un mundo de sistemas que actúan e interactúan unos sobre otros, lo que le permite definiciones generales de consecuencias de las acciones y de composición de acciones. También le permite una clasificación de técnicas que deriva muy naturalmente del anterior aparato conceptual. La clasificación de técnicas es la tarea más interesante, desde el punto de vista de la utilidad, que puede plantearse quien se dedique a reflexionar sobre la técnica: la adecuación de una taxonomía de técnicas nos va a permitir más tarde enfocar los problemas de inserción de la tecnología en el sistema económico y social en su justa complejidad.

La opción ontológica de Quintanilla, por otra parte, le permite al tiempo abordar dentro del mismo marco conceptual el análisis de los más importantes elementos que componen la estructura interna de las técnicas. Esto es lo que ocurre con los elementos de conocimiento que aparecen en la tecnología, el conocimiento operacional en par-

ticular, que tanta importancia tiene en el control real de la tecnología en las relaciones de transferencia. Y también se integran en el mismo marco las nociones de uso y aplicación de tecnologías, nociones que son muy útiles para analizar el desarrollo tecnológico y, en consecuencia, para abordar los problemas de evaluación de las tecnologías.

Es tal vez en los aspectos valorativos de las tecnologías en los que la voluntad de sistematicidad conceptual que impregna todo el libro produce frutos más conspicuos. La tentación más fuerte, no sólo entre los filósofos, o quizás por falta de entrenamiento sobre todo entre los no filósofos, es deslizarse demasiado rápidamente a la valoración moral y política de las tecnologías. Quien esto hace puede sentirse recompensado, psicológicamente, pero también se ha deslizado, mucho más rápidamente en este caso, hacia la inutilidad de su reflexión. Quintanilla ha huido de este peligro de la manera más elegante: no adoptando una posición de pretendida e imposible neutralidad, sino situando la valoración moral y política dentro de una evaluación de tecnologías mucho más general y compleja, en la que se distingue la evaluación interna de la externa y la evaluación económica de la social, lo que permite conceptualizar sistemáticamente las prácticas de análisis de impacto ambiental y social que se están convirtiendo en el instrumento más útil de control social de la tecnología. El análisis que ofrece Quintanilla de los aspectos implicados en la evaluación puede ser utilizado incluso por quien discrepe de la opción evaluativa del autor. Quintanilla opta por una especie de naturalismo valorativo basado en alguna forma de control social de consecuencias —una tecnología mala devendría en una mala tecnología en la visión de Quintanilla—. La opción es discutible, pero lo bueno que tienen los naturalis-

mos valorativos es que pueden constituirse en un lugar de partida incluso para los que piensen que son opciones insuficientes y, por ello mismo, no son el peor camino a la hora de constituir un espacio colectivo de decisión moral y política.

El libro, a pesar de su intención sistemática, es también y sobre todo un programa de ulteriores discusiones. No creo que haya estado en la cabeza del autor decir la última palabra respecto a ningún tema y sí, por el contrario, comenzar a decir las primeras de algunos o decirlas sistemáticamente de otros. Tal vez por este carácter programático el libro es demasiado conciso en algunas partes, lo que no ayuda a resolver las preguntas que se suscitan al hilo de la lectura. Por otra parte el libro se quiere situar en un resbaladizo terreno que media entre la reflexión filosófica intemporal y la intervención política en los debates urgentísimos actuales sobre el control social del desarrollo tecnológico. Es el terreno en el que se han querido situar siempre las mejores cabezas de la filosofía, también en el sentido moral del término, pero es un te-

rreno que tampoco ayuda a la discusión: muchos pueden sentirse tentados a discutir políticamente cuestiones que deberían debatirse en un contexto técnico y a la inversa.

El libro contiene resultados de análisis conceptual y definiciones que sin duda son ya puntos de partida obligados en ulteriores reflexiones filosóficas, pero sobre todo van a ser instrumentos utilísimos para tareas más prácticas. El filósofo profesional encontrará en el libro excitantes puntos de discusión. Quintanilla se ha alejado de las modas filosóficas más extendidas y ello le permite una libertad y distancia de tratamiento de problemas de las que a veces carecen quienes se someten a ellas. Lo que se pierde en resolución académica (a veces escolástica) se gana en panorámica. Por último, en el terreno casi virgen de la filosofía de la tecnología, el libro puede considerarse fundacional y, por una vez y que sirva de precedente, no sólo en nuestra parroquia.

*Fernando Broncano*  
Universidad de Salamanca

## DEL CONFLICTO A LA CONCORDIA

F.J. PEÑA ECHEVARRÍA: *La Filosofía Política de Spinoza*, Secretariado de Publicaciones de Valladolid, Valladolid, 1989 (1.700 ptas.)

Aunque la filosofía de Spinoza, después de tres siglos, no ha dejado de alimentar toda suerte de discusiones e interpretaciones, conformando una amplia y rica tradición historiográfica, tan sólo en las últimas décadas parece haber merecido la atención de los especialistas su interés, explícito desde sus pri-

meros textos, por esa cuestión, *lieu commun* de algunos de sus más ilustres contemporáneos, que denominamos Política. En este sentido, el trabajo de Javier Peña, que constituye la primera aproximación de conjunto a la teoría política de Spinoza producida en nuestra lengua, se inscribe en el marco de una creciente renovación y revitalización de los estudios spinozistas, contribuyendo de este modo al conocimiento de una problemática que está lejos, *hic et nunc*, de haber perdido todo interés.

Entre los rasgos más notables que

caracterizan el texto, y que justifican el interés de su lectura, merece destacarse, en primer lugar, su esfuerzo por desvelar las recíprocas implicaciones entre ontología y política, no siempre suficientemente explícitas, en la obra del filósofo amstelodamo. Resultan legítimas, a la luz de dicha relación, las reservas del autor con relación a todas aquellas lecturas que han considerado la obra política del filósofo como un mero apéndice marginal de su producción «genuinamente filosófica». Su profunda convicción sobre la inconveniencia de estudiar su obra política prescindiendo del resto de sus textos, esto es, sin tomar en consideración el conjunto de su producción filosófica, constituye la mejor garantía de éxito de un estudio que se propone la reconstrucción sistemática del discurso filosófico-político de Spinoza, atendiendo tanto al proyecto de conjunto, como a la unidad de las partes que lo articulan. Se comprende, entonces, la necesidad de determinar el propósito que anima e impulsa el proyecto filosófico, con objeto de posibilitar la adecuada comprensión del papel que desempeña la política en el conjunto del sistema. Es bien conocido que, para Spinoza, la manera de ser y de vivir se encuentra directamente asociada al modo de pensar, de tal suerte que toda reforma de éste exige, necesariamente, la transformación de aquélla. Y, desde luego, entre sus escritos de juventud, el *Tractatus de intellectus emendatione*, que se abre con una confesión personal de carácter probablemente biográfico, presentando la forma clásica del comienzo de un *itinerarium mentis* o «camino de perfección», permite constatar el alumbramiento de un proyecto de emancipación, que subraya la condición práctica que lo preside, mediante el establecimiento, con todo el rigor de la razón, de las condiciones ontológicas y gno-

seológicas precisas para la constitución de sujetos efectivamente libres. Propuesta, ciertamente, de reforma del entendimiento, que explica la importancia de la *medicina mentis*, es decir, tanto de un diagnóstico preciso de su patología, como de la intervención terapéutica y quirúrgica que precisa para su necesario restablecimiento. Pero propuesta que persigue, decididamente, la *emendatio vitae*, esclareciendo así las motivaciones de carácter ético y político que la sustentan. No en vano Spinoza declara en este texto programático —como J. Peña acertadamente subraya— la inexistencia de bien supremo alguno fuera del bien común compartido, precisando de este modo la dimensión social de su proyecto, posteriormente confirmada en la *Ethica* y desarrollada en los tratados políticos. Que la sociedad política es considerada como la condición sin la cual no resultaría posible la consecución del bien supremo no parece que pueda ofrecer muchas dudas si se advierte el lugar asignado a la política en la parte IV de la *Ethica*. En palabras de su autor, «el proyecto filosófico de Spinoza exige una *mediación política*, y por consiguiente, la reflexión sobre el itinerario hacia la libertad y la felicidad de los últimos libros de la *Ethica* ha de ser completada con otra reflexión sobre la vida humana en sociedad» (p. 11). La hipótesis de la necesidad de la política, resultado de las exigencias que el proyecto filosófico demanda, constituye el núcleo temático que articula el texto en su conjunto, consagrado a la exploración, tanto de sus fundamentos ontológicos, como de su correspondiente proyección práctica.

Un segundo aspecto relevante del texto de J. Peña, que contribuye a clarificar cada una de las secuencias que el progresivo desarrollo del hilo conductor de su lectura precisa, reside en su

capacidad para establecer un tejido de relaciones, particularmente expresivo, entre las tres dimensiones que caracterizan, a su juicio, la filosofía política de Spinoza. El autor nos proporciona las notas más sobresalientes de cada uno de los niveles de aproximación a la política, estrechamente relacionados entre sí, que caracterizan la reflexión spinozista, por mor de lo cual puede ser considerada, simultáneamente, como crítica, comprensiva y normativa. El carácter fundamentalmente propedéutico que se atribuye al estudio de la primera dimensión, contribuye satisfactoriamente al esclarecimiento de sus conceptos más genuinos, subrayando la especificidad de la manera de pensar que organiza. Pero, además, siendo bien conocida la tormentosa historia de la recepción del spinozismo, así como los factores que, durante mucho tiempo, han dificultado su comprensión, resulta particularmente razonable la pretensión de verificar el carácter irreductible de la propuesta teórica de Spinoza con respecto a todas aquellas a las que frecuentemente ha sido asimilada. En este sentido, J. Peña presta particular atención a la crítica spinozista de la metafísica de la imaginación y a su denuncia de la ilusión finalista, cuyos mecanismos son descritos, pormenorizadamente, en importantes textos de la *Ethica*, permitiéndole explicar, tanto el fracaso de la filosofía política tradicional, incapaz de superar la disociación entre *theoria* y *praxis*, como las insuficiencias inherentes a la fundación convencional de la política. De este modo, abriendo paso a la consideración de la dimensión comprensiva, explora la relación entre el «necesitarismo» de Spinoza y su realismo político, con objeto de posibilitar la adecuada comprensión, por una parte, de los presupuestos precisos para la construcción de un concepto de

libertad, rigurosamente poscartesiano, en el que la razón está llamada a desempeñar el papel estelar y, por otra, del nuevo estatuto conferido a la teoría política, una *theoria* que no es concebida, al modo de Hobbes, como ciencia práctica, sino como ciencia especulativa que tiene por objeto la *praxis* (saber riguroso, conocimiento objetivo del determinismo que gobierna la conducta real de los hombres y sus relaciones). Por lo demás, el examen del proceso de constitución de la sociedad política se completa, sin abandonar en ningún caso la problemática filosófica sobre la que se asienta, con un análisis, tanto de la concepción del Estado como *individuo compuesto* y de los rasgos generales que definen su estructura básica (elementos que la integran y relaciones que establecen entre sí), como de las diversas formas de organización política. La dimensión normativa, finalmente, permite a J. Peña evaluar el alcance de la propuesta spinozista de concordia racional, consagrando las últimas páginas de su estudio a esclarecer el significado que la *Ethica* atribuye a la «utopía metapolítica» de una comunidad de razón, horizonte de reflexión inalcanzable, cuya materialización efectiva representaría, *ex hypothesi*, la definitiva cancelación de todas las relaciones de poder y dominación entre los hombres. Límite ideal que jamás será realizado, pero que informa el presente, desempeñando la función de *idea regulativa*, en sentido kantiano. Se comprende, entonces, que la filosofía política de Spinoza concluya, en rigor, con una teoría de la democracia, porque la superación de todo conflicto interhumano entrañaría la desaparición, no sólo de la política, sino también de la disciplina que tiene a ésta por objeto.

Jesús Blanco

## PARADIGMAS DE LA POLÍTICA

J. RUBIO CARRACEDO: *Paradigmas de la política. Del estado justo al estado legítimo* (Platón, Marx, Rawls, Nozick), Barcelona, Anthropos-Málaga, Universidad de Málaga, 1990, 278 pp.

Desde la década de los cincuenta el enfoque empírico-descriptivo de la ciencia política había aglutinado la atención de los analistas. El debate se ampliaría con la recuperación, a finales de los sesenta, de la filosofía política, de la reflexión normativa, crítica, sobre el problema del poder.

Si, por un lado, la intervención regulativa en la vida pública iba a contribuir decisivamente a la rehabilitación teórica de la tradición liberal, por otro, a partir de los escritos de Plamenatz y posteriormente de Rawls, Nozick, Oakeshott o Dworkin, la teoría política iba a configurarse como un enfoque mixto que incluía análisis empíricos y propuestas normativas. En este momento de reconstitución de la filosofía política la pregunta clave, señala Rubio Carracedo, gira en torno al modelo de estado. El cuestionamiento de sus límites y su relación con la sociedad civil le permiten enlazar con el problema de la justificación del poder en el segundo capítulo, y central, «Paradigmas de la obligación política».

En qué se fundamente la obediencia de los ciudadanos al estado, esto es, la cuestión de la obligación política, depende a su vez de cómo esté legitimado el ejercicio del poder. Hasta la Ilustración la idea del estado había oscilado entre dos interpretaciones: el estado justo, para el que el ejercicio del poder se justificaba en términos iusnaturalistas y ontológicos, y el realismo político,

que esgrimía una autolegitimación de carácter histórico-social. El paternalismo del primero y la reducción del estado a un organismo coercitivo para garantizar la libertad negativa (realismo político), habrían de experimentar sucesivas transformaciones tras la incorporación con Hobbes del contractualismo y la revisión de la cosmovisión iusnaturalista por autores como Locke, Montesquieu, Rousseau y Kant.

El nuevo paradigma resultante, el legitimista, pondría el énfasis de la justificación del poder sobre un tipo de legitimidad constructa (en un proceso de deliberación pública), de clara inspiración rusioniana. En la configuración del constructo normativo del contrato social el procedimiento y las premisas de la justificación actúan como razones legitimantes (Habermas). Con este antecedente, el propio Rubio opta por un concepto normativo de legitimidad, desprendido de rasgos metafísicos y en términos «estrictamente constructivos», al que se aproximan desde versiones diferentes Rawls, Apel, Lorenzen o Dworkin (pp. 39-54). Una vez presentada la génesis del estado legítimo, procede a contrastarlo con los otros dos paradigmas (pp. 55-64) mediante diez indicadores que dibujan las facetas del poder y la sociedad civil sobre la que se ejerce.

Por un lado, la concepción educadora del estado justo, basada en un talante estatalista y con una concentración unitaria del poder, propia de regímenes aristocrático-ilustrados, contrasta con la visión del estado mínimo coercitivo en el realismo político, caracterizado por un talante pragmático que trae consigo la primacía del ejecutivo y se desarrolla en regímenes autocráticos y oligárquicos (las tendencias neocorporativistas, que el autor adscribe a este

modelo, se dan también en la actualidad y con una implantación creciente en los regímenes democráticos). Ambos contrastan, a su vez, con el estado democrático constitucional propugnado por el tercer paradigma, basado en un talante legitimista que, por tanto, concede primacía al legislativo.

Por otro lado, a diferencia del estado justo y el realismo político, que tienen como referentes un marco ético absoluto el primero y la neutralidad ética del poder el segundo, el paradigma legitimista entiende el poder como autoridad reconocida públicamente y ejercida en un marco normativo de justicia. Además, la sociedad civil que promueve es de un tipo mixto entre comunidad y asociación y, por tanto, donde las relaciones entre sus miembros no están nítidamente mediadas por la racionalidad comunicativa o la estratégica, sino que se tratará de relaciones emancipadoras mediadas por una racionalidad normativa constructa. Los cuatro capítulos restantes están dedicados a autores representativos de los paradigmas del estado justo en sus versiones aristocrática (Platón) y social (Marx), y legitimista en sus versiones liberal-social (Rawls) y liberal-radical (Nozick).

Al abordar el proyecto platónico del estado justo sostiene Rubio Carracedo, en primer lugar, que en su elaboración influye de forma determinante la teoría de las ideas (que evoluciona de una primera ontologización a la dialectización y aplicación al terreno político). Los tres paradigmas, cosmogónico, histórico y jurídico (pp. 102 ss.) configuran un proyecto en el que van a hilvanarse dos constantes de su pensamiento: una, la armonización entre ética y política; y dos, la primacía del modelo convencional sobre el natural, y ello en el marco de un estado aristocrático-ilustrado donde gracias a dicha armonización queda asegurada la justicia (p. 80).

En segundo lugar, y conectado con este segundo punto, sostiene que el problema platónico de la justicia tiene un referente incuestionable en la experiencia del juicio de Sócrates. De ahí que Platón se proponga evitar estructuralmente las situaciones de injusticia en el estado justo (p. 71), diseñado con una intención educadora dirigida a los gobernantes (pp. 81 ss.), en cuya formación cifra la garantía de la excelencia e incorruptibilidad en el ejercicio de su función. La teoría marxista del estado incluye en su seno un antagonismo entre el realismo instrumental y el racionalismo legitimista. La ambivalencia, no resuelta por Marx, complica el debate en torno a sus interpretaciones. Rubio Carracedo ensaya una lectura integradora de los textos de Marx (pp. 114-117). En esta tarea de búsqueda de la coherencia interna, la evolución hacia el estado social arranca en la crítica a la teoría hegeliana del estado. Marx se opone a la escisión entre estado y sociedad civil, entre interés general e intereses privados. Así, frente a la función mediadora que Hegel otorga a la burocracia (un trasunto, según Marx, del aparato administrativo prusiano), en el proyecto marxista la confluencia entre intereses particulares y generales se lleva a cabo por la vía de la emancipación de la clase trabajadora (que arrastra en su superación de los intereses particulares al resto de la sociedad), consiguiéndose de este modo una reabsorción del estado en la sociedad civil (pp. 118-127).

El progresivo distanciamiento de Hegel se produce paralelo a un acercamiento al modelo legitimista de Rousseau. La estrategia revolucionaria para la conquista del poder «no persigue la instauración de un nuevo tipo de dominación política», sino «hacer posible una democracia real mediante la anulación de los antagonismos de

clase» (p. 129). De hecho, la dictadura del proletariado, inspirada en la Comuna de París, tiene un sentido estrictamente transitorio en la «revolución permanente» que habría de conducir al estado social (pp. 131 ss.), momento en el que podrá confirmarse que el nuevo estado ha sido posible con el «hombre nuevo», habiendo dado paso las relaciones de dominación a relaciones emancipatorias.

En el quinto capítulo analiza Rubio Carracedo el proyecto rawlsiano de reconstruir, con la ayuda de Kant, la tradición ética del contrato social (pp. 153-241). Tras un esbozo de la teoría en 1951, en torno a la elaboración de un procedimiento de decisión para la ética, y un trabajo sobre la concepción de las reglas morales en 1955, publica Rawls en 1958 *Justice as fairness*, la primera versión de la teoría, donde, distanciado del utilitarismo clásico, identifica la imparcialidad o equidad como la idea central de la justicia, expresada ésta última mediante un primer principio de igual libertad para todos, y otro segundo que traza el límite de las desigualdades moralmente admisibles.

La segunda formulación, aparecida en diversos artículos entre 1963 y 1968, supone una nítida defensa de la postura liberal-social (no exactamente socialdemócrata), un difícil intento de coordinar justicia y eficacia desde la aplicación de los principios de justicia a las instituciones que conforman la estructura básica de la sociedad. Las innovaciones introducidas en la versión clásica, *A theory of justice* (1971), comprenden la inclusión del «velo de ignorancia» en el constructo de la posición original, la prioridad léxica del principio de igual libertad sobre el de justicia distributiva, o la noción del «equilibrio reflexivo». Con ello consigue Rawls apuntalar las garantías de la justicia

procedimental, aunque no supera la estrechez de miras que lo lleva a no analizar contextualmente su modelo de justicia con otros distintos del utilitarista.

La revisión de 1980, *Kantian constructivism in moral theory*, significa un nuevo intento de conciliar las exigencias de libertad e igualdad con la incorporación de los modelos de «sociedad bien ordenada» (igualdad), de inspiración roussoniana, y de «persona moral», de inspiración kantiana; así, como el egoísmo racional y el sentido moral con los conceptos de *rational* y *reasonable*. La revisión de 1985 aporta, sorprendentemente, una nueva redacción de los dos principios por la que el equilibrio se rompe en favor del componente liberal, y ello a pesar de que su concepción política de la justicia se apoya en lo que Rawls llama *overlapping consensus* (que Rubio traduce como «consenso a solapo» o «solapante»; también recientemente Thiebaut lo ha traducido como «consenso común» y Vallespín como «consenso superpuesto»), esto es, el consenso en el que se imbrican o incluyen las diversas concepciones filosóficas o religiosas vigentes en las sociedades democráticas constitucionales.

En *Anarchy, state, and utopia*, de 1974, se propone Robert Nozick ofrecer una legitimación ética del modelo liberal puro. A estos efectos, el estado se convierte en protector de unos derechos individuales absolutizados. Pero la identificación entre el estado mínimo y el «cañamazo» o marco para la utopía (*framework for utopia*) se realiza sobre un radicalizado individualismo moral, que carece de la lógica interna característica de la tradición utópica.

Por lo demás, su crítica a Rawls, fundada en la desconfianza hacia la propuesta liberal-social, se torna en el escrito en una decidida apología de la libertad (de adquisición) al margen de

consideraciones de justicia. No obstante, señala Rubio, una relectura de Locke, en quien Nozick basa la justificación de la apropiación ilimitada de bienes, mostraría que la introducción de medidas redistributivas resulta coherente con un libertarismo que fundara el derecho de propiedad en el derecho de todos a la libertad (pp. 263-264).

El capítulo que abre el libro, «La recuperación de la filosofía política», presentaba los datos sobre el estado de la cuestión y señalaba el diferente trata-

miento que puede recibir la relación entre ética y política. El escrito de Rubio Carracedo, elaborado en clave constructivista y actualizable en concreto en el caso de Marx, constituye una herramienta de trabajo, con que analizar la génesis y perspectivas del estado contemporáneo, para un debate que en los últimos años ha cobrado una creciente intensidad.

*José María Rosales*  
Universidad de Málaga