

DESMITIFICANDO «LA LEYENDA»

JOHN ZIMAN: *¿Qué es la ciencia?*, Madrid, Cambridge University Press, 2003, 384 pp. (Traducción de Eulalia Pérez Sedeño y Nuria Galicia Pérez).

John Ziman, de origen neozelandés, es físico de formación y ha sido profesor de física teórica en la Universidad de Bristol (Gran Bretaña). Desde hace tiempo ha dedicado sus esfuerzos al análisis sistemático y divulgación de varios aspectos sobre las relaciones sociales de la ciencia y la tecnología, ámbito donde es en la actualidad una autoridad mundialmente reconocida. Ha sido presidente del Council for Science and Society y del Science Policy Support Group, las principales organizaciones británicas que se dedican al estudio de las relaciones entre ciencia, tecnología y sociedad.

El presente libro, de título original, *Real Science: What it is, and What it means* (que se editó por primera vez en 2000), supone un extenso estudio sobre la ciencia como fenómeno global, en un intento de ofrecer una imagen más realista que pueda servir para sofocar las luchas abiertas entre «científicos» y «anticientíficos». Como otros de sus libros sobre el tema, es un análisis riguroso y cuidadoso, aunque no técnico, de la naturaleza y el significado del conocimiento científico. El texto está conscientemente dirigido a un público general, y entre ellos a los propios científicos, que, siendo los que tienen experiencias de primera mano de la vida y el trabajo científico, normalmente no se

sienten representados por las teorizaciones de las disciplinas académicas que versan sobre la ciencia. El objetivo de Ziman es que la descripción de la ciencia presentada en este libro acerca de cómo llevan a cabo los científicos sus investigaciones en realidad y cómo comunican sus resultados pueda servir como una vía de reconciliación en las llamadas «guerras de las ciencias».

En cuanto a los dos bandos de la «guerra de las ciencias», nos encontramos, por un lado, con los «científicos» o «cientifistas», que son los que comparten la imagen tradicional de la ciencia mantenida por la mayoría de los científicos y los filósofos de la ciencia. Esta imagen es denominada irónicamente por Ziman «la Leyenda» (siguiendo al filósofo Philip Kitcher), la cual supone que el conocimiento científico es el paradigma de la racionalidad y la objetividad. En el otro lado de la batalla se encuentran los «anticientíficos», principalmente los sociólogos del conocimiento científico del Programa Fuerte (Barnes y Bloor) y los estudios etnográficos de laboratorio (Woolgar, Latour, Knorr-Cetina), cuya posición general es que las diversas características de una sociedad (económicas, políticas, culturales, etc.) influyen decisivamente en las decisiones que van a configurar una determinada teoría científica o una tecnología.

Probablemente ninguno de estos dos grupos se sienta satisfecho leyendo el texto de Ziman. Pero él asume esta crítica, y tiene la certeza de que las luchas dialécticas entre ambos grupos se debe a que están

considerando aspectos distintos de la ciencia, careciendo de una comprensión amplia y compartida de lo que este complejo fenómeno supone. A pesar de tal complejidad, Ziman muestra cómo es posible (además de necesario) sistematizar el fenómeno de la ciencia atendiendo tanto a sus características filosóficas tradicionales como a las sociológicas y psicológicas. En contra de las posturas excluyentes que provocan estas guerras entre disciplinas, las dimensiones sociológica y psicológica son necesarias para complementar la dimensión filosófica tradicional, no para reemplazarla. La complejidad de la ciencia no puede ser captada por una sola de las dimensiones.

El libro se estructura alrededor de dos argumentos principales:

El primer argumento consiste en mostrar cómo los rasgos más típicos y «filosóficos» del conocimiento científico son inseparables de las capacidades cognitivas comunes de los seres humanos. Ziman asume hasta sus últimas consecuencias una concepción naturalista de la ciencia. El fenómeno de la ciencia es «natural», es decir, es una parte de la condición humana que puede ser descrita y explicada mediante los mismos métodos y criterios que cualquier otra característica del mundo natural —incluida la sociedad humana—. Su naturalismo epistemológico es, además, evolucionista. Los diversos modos de razonamiento práctico que son fundamentales para la ciencia surgieron originalmente como instrumentos cerebrales para enfrentarse con el mundo vital homínido. Así, la ciencia moderna es la heredera de un linaje ininterrumpido de conocimiento que comienza en las formas de vida inorgánicas. Desde este enfoque naturalista, Ziman rompe la tradicional línea de demarcación entre «ciencias naturales» y «ciencias humanas» porque, a pesar de que son diferentes en cuanto a su objeto, sus capacidades prácticas y sus funciones sociales pertenecen a la misma cultura

académica e institucionalmente funcionan bajo el mismo *ETHOS*. En consecuencia, el conocimiento producido por las ciencias naturales no es ni más «objetivo» ni menos «hermeneútico» que el producido por las ciencias sociales y humanas. Tienen el mismo peso epistemológico en un análisis de enfoque naturalista.

Esta postura de acercamiento entre ciencias naturales y ciencias humanas mantenida a lo largo de todo el libro es argumentada principalmente en el último capítulo. Probablemente sea uno de los aspectos más controvertidos de la posición de Ziman, y es de suponer que no conseguirá la aceptación mayoritaria que pretende entre los científicos. No obstante, asumir el naturalismo es básico en la argumentación del autor. Le permite acercarse al fenómeno de la ciencia desde una «actitud ontológica natural», es decir, sin necesidad de tomar ninguna perspectiva filosófica o sociológica previa, tratándolo como características apreciables del mundo.

El segundo argumento del libro es que la epistemología de la ciencia está unida de modo fundamental a la sociología en el nivel de la práctica de la investigación. Los rasgos filosóficos del conocimiento científico son inseparables de las peculiares relaciones sociales que este conocimiento genera. Los científicos producen conocimiento de acuerdo con las normas y principios que se aplican en una situación concreta. Desde este nivel de la práctica, Ziman establece una distinción —que organiza la estructura de todo el libro— entre un «Modo tradicional de producción del conocimiento», al que llama CIENCIA ACADÉMICA, y una nueva cultura de la investigación al que llama CIENCIA POSTACADÉMICA (Modo 1 y Modo 2 en la terminología de Gibbons), que ha irrumpido en las últimas décadas del siglo XX alterando inevitablemente —debido a sus nuevas prácticas sociales— las características filosóficas eternas que «la Leyenda» atribuyó a la ciencia.

La división es evidente desde una postura naturalista. Se constatan en la actualidad fenómenos observables reconocibles. La primera entidad que observamos es la CIENCIA ACADÉMICA, definida como aquel tipo de investigación característica de un grupo social particular que se mueve en un marco social concreto: las universidades e instituciones afines. La existencia de la ciencia académica entraña un orden social muy peculiar. Las normas mertonianas subrayan las características sociológicas que los científicos académicos consideran que son las propias de su profesión. Los preceptos mertonianos son los que se recogen en las iniciales de la palabra CUDEOS: Comunitarismo, Universalismo, Desinterés, Originalidad y Escepticismo organizado. Aunque el *ethos* académico no deja de ser algo bastante vago y poco realista (no hay leyes escritas ni castigos que obliguen a los científicos a seguir los CUDEOS), su eficacia lo da su fuerza normativa (describen lo que debería ser, no lo que es). Los científicos asumen que ése es el modo en que profesionalmente deben comportarse. Esta imagen idealizada o estándar de la institución académica hace que sea el ideal de cómo debe de ser el modo de producción del conocimiento. Es el estereotipo de la ciencia en su forma más pura. Sin embargo, para los propósitos de Ziman, lo importante del esquema mertoniano no es su ética, sino que esas normas enfatizan prácticas y principios que distinguen genuinamente la ciencia de otras instituciones y profesiones. Así, la ciencia académica es una cultura visiblemente distinguible, un sistema de prácticas sociales particulares que se agrupan de acuerdo a varias de las diversas normas de que derivan.

Siguiendo la metodología naturalista de observar realidades Ziman recoge la constatación de que la ciencia está cambiando en cuanto a sus prácticas y normas, en respuesta a influencias internas y externas. La ciencia real se desvía cada vez

más del modo académico descrito arriba, hasta el punto de que podemos hablar de un «nuevo modo de producción del conocimiento» o Modo 2: la CIENCIA POST-ACADÉMICA. Se ha producido una ruptura decisiva con la tradición académica en lo que se refiere a las condiciones de trabajo, elección de problemas, criterios de éxito y otros elementos culturales importantes. Estos cambios no son para Ziman una desviación temporal. Son el resultado de muchas soluciones improvisadas para resolver problemas prácticos concretos, y han sucedido de un modo continuo y no drástico. Aunque los cambios han nacido fuera de la academia (principalmente en la ciencia industrial, que tiene unas características diferentes a la ciencia académica), ambos tipos de ciencia habían siempre conservado muchas características comunes, y compartido también muchas funciones en un mismo espacio social. La ciencia postacadémica, que surge como un híbrido entre la ciencia académica y la ciencia industrial, desempeña, sin embargo, un nuevo rol social y está regulada por un nuevo *ethos*. Los cambios estructurales que supone entrañan una nueva filosofía de la ciencia, ya que, como sostiene el argumento de Ziman, su epistemología está relacionada con su sociología, y cualquier cambio sustancial en las prácticas sociales de los científicos afecta a sus prácticas intelectuales (y viceversa).

La nueva ciencia postacadémica ha cambiado hasta un punto en el que la exposición de sus problemas no puede ser realizada por individuos que trabajan aisladamente. La acumulación de conocimiento y técnicas tiene como consecuencia social en la ciencia la aparición de enormes equipos de trabajo y de redes de colaboración transdisciplinares, así como un aumento de las necesidades de financiación. En la ciencia académica, donde la búsqueda del conocimiento se considera un fin en sí mismo, los científicos depen-

den absolutamente del mecenazgo (estatal o privado), y el apoyo institucional para el avance del conocimiento se considera un deber moral. En la ciencia postacadémica hay una mayor incidencia en el contexto de aplicación, es decir, en la utilidad del conocimiento científico producido para conseguir aplicaciones técnicas aprovechables. Se considera que la ciencia en este contexto debe ser una fuerza impulsora de los sistemas nacionales de I+D, un motor tecnocientífico para la economía. Esto limita la libertad de los científicos a la hora de elegir los problemas a investigar, a la vez que introduce el concepto de responsabilidad social en la ciencia, tradicionalmente ausente. Al estar totalmente volcada en las aplicaciones para la sociedad, la ciencia postacadémica debe hacer coincidir sus valores con los que interesan a la sociedad a la que sirve. Por otro lado, al introducirse la financiación estatal, se incluye de modo inevitable la política en la ciencia. Los científicos dependen de las subvenciones, y conseguirlas se convierte a veces en un fin en sí mismo. Los grupos de investigación se «empresarializan» y se convierten en asesores técnicos de los gobiernos, dejando de lado otros problemas que, quizás, les interesan más como científicos. Esta dependencia de los fondos públicos enreda a los científicos inevitablemente en una trama competitiva que genera un alto nivel de burocratización que les supone una gran cantidad de tiempo y papeleo. Una última característica del «Modo postacadémico de producción científica» es su fuerte relación con la industria. La ciencia industrial contraviene todas las normas mertonianas. Tiene otro *ethos* completamente distinto: es Propietaria (el conocimiento no siempre se hace público), es Local (se refiere a problemas técnicos locales, no al conocimiento en general), es Autoritaria (la autoridad sobre la investigación la ostentan los directivos de las empresas, no los científicos), es Servicial (el conocimiento está al servicio

de objetivos prácticos concretos, no es «por sí mismo») y es Experta (los científicos son empleados en calidad de expertos en la resolución de ciertos problemas y no por su creatividad u originalidad personal). Las siglas de este nuevo *ethos* postacadémico son «PLACE», que, como vemos, contradicen una por una las normas de los CUDEOS.

Esto nos plantea preguntas como, por ejemplo, cómo reconciliar la explotación comercial de la propiedad intelectual con la norma del comunitarismo, o cómo hablar de objetividad científica en una investigación que se realiza para solucionar problemas sociales específicos.

A lo largo del libro, el autor va desgarrando en cada capítulo cada una de las normas mertonianas, de las que recoge las características sociales y filosóficas del modo académico y los cambios que se producen en ambos aspectos con la transición a la ciencia postacadémica. El capítulo 5 lo dedica a la norma del Comunitarismo, que dice que todo conocimiento ha de ser público en ciencia. La transición a la ciencia postacadémica supone la aparición del secreto y de la propiedad intelectual, con el consiguiente aumento de la subordinación de los científicos a los intereses corporativos y políticos. Esto tiene inevitablemente consecuencias en la filosofía del nuevo tipo de ciencia. Lo mismo ocurre con las normas del Universalismo, el Desinterés, la Originalidad y el Escepticismo, analizadas en los capítulos 6, 7, 8 y 9. Las nuevas prácticas sociales de la ciencia postacadémica producen grandes cambios en las características filosóficas tradicionales de la ciencia como la objetividad, el progreso del conocimiento o el deseo de una unificación de todos los conocimientos científicos. Ziman muestra cómo el nuevo modo postacadémico supone un aumento de la inseguridad cognitiva respecto a los conocimientos científicos y una disminución de la credibilidad y la confianza que siempre ha caracterizado al saber científico, y que

ya no son posibles cuando se sabe que las investigaciones no son desinteresadas. El último capítulo lo dedica, como hemos dicho, a demostrar cómo las características cognitivas del conocimiento científico son inseparables de las capacidades cognitivas humanas como el sentido común o el conocimiento del mundo vital. La diferencia es que estos conocimientos, aunque sean ampliamente compartidos, son en gran medida tácitos, ya que no requieren que sus modelos mentales sean explícitamente compartidos, lo que sí ocurre con el conocimiento científico (de hecho la estrategia científica formal es «colectivizar» el conocimiento, buscando deliberada y sistemáticamente la comunicación y explicitación de todos los conocimientos).

Otros asuntos relevantes para la actual filosofía de la ciencia y para la sociología son tratados en este libro, por ejemplo el problema del realismo y el relativismo (que muestran ser dos caras de la misma moneda) o la relación de la ciencia con otros sistemas de creencias como las religiones. Podemos destacar especialmente su concepción de las teorías científicas

como «mapas cognitivos» y sus ideas sobre los modelos y las metáforas en la ciencia.

Para terminar debemos decir que se observa en el libro un conocimiento exhaustivo de todas las disciplinas especializadas que el autor cita, y que van desde la filosofía de la ciencia, la sociología, y la psicología de la ciencia, a la filosofía del lenguaje, la antropología o la biología. La cantidad de autores citados es innumerable. No obstante, ha extraído de ellos el material conceptual que le es relevante para su argumentación, y lo ha reordenado y «traducido» a lenguaje no especializado. Esto hace que el libro pueda ser entendido por cualquier lego en estos asuntos, y pueda hacerse una imagen bastante aproximada, según el modelo de Ziman, de cómo es y cómo funciona realmente la ciencia en la actualidad, lejos de fantasías utópicas.

Verónica Sanz González
Universidad Complutense/
Instituto de Filosofía-CSIC

EMPIRISMOS FEMINISTAS CONTEXTUALES CONTEMPORÁNEOS: HELEN LONGINO Y MIRIAM SOLOMON *

HELEN LONGINO: *The Fate of Knowledge*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

MIRIAM SOLOMON: *Social Empiricism*, Cambridge, MIT Press, 2001.

Durante mucho tiempo las discusiones sobre el conocimiento científico han esta-

do polarizadas entre filósofos de la ciencia y sociólogos del conocimiento científico. Sin embargo, en los últimos años se han intensificado los análisis filosóficos que estudian la dimensión social del conocimiento científico, la influencia de los contextos sociales, económicos, políticos, ideológicos, etc., dentro de las comunidades científicas, de manera que el debate ha

* Este trabajo ha sido financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología a través del proyecto BFFO2-01102.

quedado menos polarizado por las nuevas aportaciones que se han hecho desde disciplinas como la historia, la psicología o la crítica feminista de la ciencia, entre otras. Muchos están de acuerdo en la necesidad de desarrollar nuevos enfoques e interpretaciones en los que los factores sociales, económicos, políticos, etc. (y no meramente los valores cognitivos), adquieran una mayor relevancia a la hora de analizar la investigación científica. Sin embargo, esto ha resultado una tarea complicada de llevar a cabo.

Son muchos los factores que han propiciado tanto el surgimiento como el afianzamiento de nuevos análisis sobre la ciencia, aunque se puede destacar la influencia de movimientos sociales como los ecologistas y los feministas, entre otros. De hecho, la aportación en las últimas décadas de la crítica feminista a los debates sobre ciencia y tecnología es indiscutible y muy relevante, aunque hay que tener en cuenta que la filosofía feminista es un campo muy complejo y diverso, y que el rótulo «epistemología feminista» abarca multitud de posturas de lo más diversas y heterogéneas; aunque como González García y Pérez Sedeño (2002) señalan, «el compromiso político con el cambio social es uno de los principales rasgos constitutivos de las epistemologías feministas, y también una de las características principales que las distinguen de otros tipos de teorías del conocimiento».

La epistemología feminista se puede incluir dentro de la más general epistemología social: se centra sobre todo en la crítica de los enfoques tradicionales individualistas y pretende ofrecer nuevas conceptualizaciones de los problemas epistemológicos centrales (Grasswick y Webb, 2002). Tanto la epistemología social como la feminista han desarrollado críticas a la epistemología tradicional de análisis individualista y normativo, y han revelado la variedad de maneras en las que se pueden dar enfoques alternativos (son en general

partidarias del pluralismo). Además, han remarcado la importancia de tener en cuenta la influencia de disciplinas como la historia, la psicología, los estudios culturales y de género, etc., y han mostrado la necesidad de ofrecer enfoques alternativos del conocimiento científico que superen los obstáculos que aún hoy impiden un cambio necesario en la disciplina.

Los últimos trabajos de Miriam Solomon (profesora asociada del Departamento de Filosofía de la Temple University) y de Helen Longino (profesora del Departamento de Estudios de la Mujer de la Universidad de Minnesota) se inscriben dentro de esa epistemología feminista que pretende estudiar las relaciones de los valores sociales y los cognitivos en ciencia, que desarrolla enfoques sociales del conocimiento científico, manteniendo una posición pluralista, y que es partidaria de cambios epistemológicos.

Longino en *The Fate of Knowledge* (2002) y Solomon en *Social Empiricism* (2001) ofrecen dos interpretaciones o enfoques que pueden ser vistos como alternativas viables, en las que se reconoce la importancia de múltiples factores sociales en la investigación científica. Ambas desarrollan enfoques sociales del conocimiento científico con los que pretenden reconducir las afirmaciones tradicionales y hacer uso de las nuevas ideas surgidas en el marco multidisciplinar desarrollado en los últimos años.

Tanto Solomon como Longino toman esas discusiones tradicionales entre filosofía de la ciencia y sociología del conocimiento como punto de partida para desarrollar sus ideas y análisis; además, ambas autoras afirman que las dos posiciones tradicionalmente enfrentadas están más cercanas de lo que se podría pensar en principio, y que comparten muchas de sus ideas fundamentales. Solomon sostiene que tanto los filósofos de la ciencia como los sociólogos del conocimiento comparten una serie de supuestos sobre la naturaleza

de la racionalidad científica (individualismo, objetividad, método, generalidad) y del progreso científico (verdad, objetividad, consenso, ciencia pura); sin embargo, reconoce que desde finales de los años ochenta casi todos estos supuestos han sido echados por tierra tanto por historiadores, como por sociólogos, filósofos, autores feministas y antropólogos. Por su parte, Longino afirma que sociólogos y filósofos comparten una misma premisa, aunque de manera implícita, que es la dicotomía entre lo social y lo racional; dice además que esa dicotomía es la que estructura los enfoques que ambos colectivos ofrecen del conocimiento científico, y estructura también las disputas y el desacuerdo entre ellos.

En *Social Empiricism* Miriam Solomon desarrolla y amplía las ideas y planteamientos que ya había presentado en su artículo del mismo título «Social Empiricism» (1994). Solomon se plantea dos objetivos: desarrollar un nuevo enfoque del conocimiento científico, y desarrollar y aplicar una nueva interpretación de la racionalidad científica. Pretende construir una nueva epistemología de la ciencia, que se puede ver, no como el resultado de una visión intermedia entre dos posiciones extremas (la sociología del conocimiento científico y la filosofía de la ciencia más tradicionales), sino más bien como un nuevo planteamiento o una nueva manera de entender el cambio científico, que reconduce las afirmaciones tradicionales y que hace uso de las nuevas ideas. Empieza así haciendo un análisis del debate post-kuhniano inmediato que se produce entre filósofos de la ciencia y sociólogos del conocimiento científico, para luego pasar a analizar propuestas más recientes, tratando de mostrar cómo éstas rechazan el marco del debate original.

Solomon analiza la naturaleza del éxito empírico y su relación con la verdad, utilizando esto como hilo conductor para presentar un nuevo enfoque empirista del

conocimiento científico. Sostiene que el éxito empírico es el producto esencial o la meta del trabajo científico, mientras que otras metas teóricas son siempre secundarias. La diferencia entre el éxito empírico y el teórico se construye sobre bases empíricas, y aunque hay diferencias obvias entre ambos, no hay diferencias conceptuales puras. En diferentes épocas, diferentes disciplinas científicas, e incluso diferentes científicos, tienen y han tenido diferentes, y a veces contrarias, visiones sobre el éxito teórico (que puede incluir simplicidad, adecuación causal, consistencia, amplitud de miras, etc.). Los éxitos teóricos son variables, y además, por lo normal son abandonados cuando un éxito empírico así lo requiere. No obstante, Solomon sostiene que los valores teóricos son indispensables para la ciencia, pues funcionan como metas pragmáticas o normas heurísticas para teorías plausibles.

La autora se hace eco de que no se ha dado ninguna definición convincente de éxito empírico, aunque sí se han descrito muchos de sus aspectos; así se plantea como objetivo dar un enfoque del éxito empírico que sea adecuado para la epistemología de la ciencia que desarrollará. Para ello, describe las variedades de éxito empírico (observacional, predictivo, experimental, tecnológico, etc.), explora qué cuenta como un éxito empírico robusto, y discute la noción de éxito empírico significativo.

Solomon es partidaria de un tipo de realismo, que llama realismo *whig*, y que se desarrolla a partir de las ideas de Kitcher. El realismo *whig* mantiene que puede haber «verdad en una teoría» pese a que sus afirmaciones sean falsas; es decir, puede haber estructuras teóricas dentro de teorías falsas que expliquen su éxito empírico en determinadas épocas o contextos, y son esas estructuras teóricas de las que contextualmente puede decirse que son verdaderas. Solomon mantiene que el realismo *whig* es respaldado por

muchos ejemplos en los que el éxito empírico se debe a la «verdad en una teoría exitosa» en el sentido expuesto. Ilustra sus ideas con casos de estudio tomados de las ciencias de finales del siglo XIX y del siglo XX, y trata de mostrar con ellos que el éxito empírico no va acompañado regularmente de la verdad de una teoría o del consenso, es decir, trata de mostrar la consistencia del realismo *whig* con un enfoque del cambio científico pluralista. Solomon sostiene que la experiencia histórica nos muestra que el realismo *whig* es la metodología más plausible, ya que numerosas teorías científicas rechazan afirmaciones centrales de teorías previas y mantienen otras afirmaciones de teorías consideradas como equivocadas en otras épocas.

Solomon utiliza sus ideas sobre el éxito empírico para desarrollar un nuevo enfoque de la racionalidad científica. Considera que es necesario un término epistemológicamente neutral para referirse a los factores sociales, motivacionales, ideológicos, etc., que influyen y están presentes en la investigación científica. Propone hablar de «vectores de decisión», para referirse a todos esos «factores» que influyen en los resultados y en la dirección de las decisiones científicas, y cuya influencia puede conducir al éxito empírico o no; considera además que éste es un término más amplio y adecuado que «factores sociales», «factores externos», «sesgos» o incluso «valores», pues es un término epistemológicamente neutral y que refleja más adecuadamente la influencia de esos «vectores» en la investigación científica. Así analiza el tipo de vectores de decisión y la influencia que éstos han tenido sobre las decisiones científicas, y diferencia los vectores de decisión empíricos (importancia de datos, disponibilidad o validez, preferencia por una teoría que genera predicciones nuevas, etc.) de los no-empíricos (como la ideología, el conservadurismo, la simplicidad, la elegancia, la competitividad, etc.).

Son muchos los intentos de identificar los vectores de decisión en la elección científica. Los historiadores se centran especialmente en causas sociales, políticas e ideológicas; más recientemente se ha comprobado la influencia de factores como la ideología de género, el orden de nacimiento, los «sesgos cognitivos», etc. Solomon analiza todos estos vectores de decisión, centrándose sobre todo en los «sesgos cognitivos». Afirma que los vectores de decisión difieren en magnitud, y que es normal que se den interacciones entre ellos; afirma además que un enfoque normativo debería evaluar los vectores de decisión en función de su capacidad de conseguir éxito empírico.

Solomon trata de mostrar cómo la búsqueda de éxito empírico y de la verdad puede ser consistente tanto con el disenso como con el consenso, y que la diferencia entre ellos es muy pequeña (analiza el consenso como un caso límite de disenso, un caso en el que el nivel de disenso es cero); de hecho en ocasiones es el disenso el que maximiza el éxito empírico, y en otras es el consenso. Solomon sostiene que la meta universal de la ciencia es el «éxito empírico», y que puede haber progreso sin consenso y sin verdad (es al menos algo común). Afirma además que hay tantos vectores de decisión (son al menos del mismo tipo y magnitud) involucrados en la aparición de consenso como en la producción de disenso. Presenta así, a través de los casos de estudio, una lista bastante amplia de vectores de decisión, clasificándolos en empíricos y no-empíricos, y afirma que su número, su carácter, su fuerza o su importancia, revela lo equivocados que están los enfoques que consideran que los «factores no-racionales» no juegan un papel relevante en ciencia. La autora afirma que es necesario emplear un modelo de análisis multivariado, que emplee métodos estadísticos para analizar las correlaciones entre diversas variables y el fenómeno bajo investigación que de-

pende de ellas. Además, con este modelo se pueden medir y detectar los efectos de la interacción entre las variables, y cuando este análisis es complementado con hipótesis causales que nos dirigen al descubrimiento de nuevas correlaciones, el resultado es un enfoque sobre el cambio científico completo y dinámico.

Lo que pretende la autora es mostrar que no hay una «mano invisible de razonamiento» que garantice una buena distribución de los esfuerzos de investigación, y lo que se deriva de sus análisis es la necesidad de una epistemología normativa de la ciencia que se aplique a nivel social. Hay muchas similitudes entre el consenso y el disenso: las causas para que se den, los vectores de decisión implicados, los objetivos de ambos (la maximación del éxito empírico y la verdad), etc., son los mismos; por ello se usa el mismo marco normativo para evaluar el disenso, el consenso y la disolución de consenso. Además Solomon hace un análisis comparativo de su empirismo social con otras epistemologías sociales de la ciencia contemporáneas en el marco de una epistemología naturalizada, lo que le permitirá desarrollar el concepto de justicia o imparcialidad epistémica.

El empirismo social de Solomon es social porque se centra en la distribución de vectores de decisión en la comunidad de investigadores, pero no hace juicios normativos sobre las creencias y decisiones de los científicos individuales; además es empírico por el énfasis que hace sobre el éxito empírico; no requiere un nivel individual de evaluación, pero sí un nivel social de evaluaciones y recomendaciones.

Por su parte, *The Fate of Knowledge* es una elaboración de ideas y respuestas críticas sobre el libro anterior de Helen Longino *Science as Social Knowledge* (1990), aunque no requiere la lectura de éste. Aquí Longino explora las consecuencias epistemológicas de lo que considera como los dos grandes cambios en la actual filosofía

de la ciencia: el creciente reconocimiento del carácter social de la investigación científica, por un lado, y de la pluralidad explicativa en varios campos científicos, por otro. El objetivo principal de la autora es desarrollar un enfoque del conocimiento científico que sea sensible a los usos normativos del «conocimiento», y que se interese por las condiciones sociales bajo las cuales se produce. Para ello hace una defensa explicativa de la afirmación de que el conocimiento, y especialmente el conocimiento científico, es social.

Longino analiza el estancamiento en el que se encuentran las discusiones entre la sociología de la ciencia y la filosofía de la ciencia, y que tiene su punto central en las discusiones que ambas disciplinas mantienen sobre el papel de los factores sociales en la construcción del conocimiento científico. Por un lado, analiza los trabajos de sociólogos, afirmando que tanto los macrosociólogos del Strong Programme como los microsociólogos de los Estudios de Laboratorio reconocen y estudian el papel de numerosos factores no cognitivos (factores sociales, intereses, etc.) en la investigación científica, pero consideran que sus análisis son incompatibles con la visión de la racionalidad cognitiva como gobernada por reglas, como algorítmica y aislada de factores psicológicos y sociales. Por otro lado, afirma que el compromiso de los filósofos de la ciencia con el individualismo cognitivo refuerza su presupuesto de que los procesos cognitivos son siempre opuestos a los procesos sociales. De esta manera restan importancia a los factores sociales, afirmando que el conocimiento científico debe ser considerado un producto de los procesos cognitivos. La implicación de sus análisis es que los científicos pueden en ocasiones presentar sesgos, y que los logros de cualquier científico individual son dependientes de aquellos logros de precursores y colegas, aunque, para ellos, defender la racionalidad de la ciencia implica mostrar que la actividad

científica puede ser totalmente separada del contexto social e histórico.

En los debates sobre el papel de las fuerzas sociales en la construcción del conocimiento científico y sobre la relevancia de los estudios sociales de la ciencia para la filosofía de la ciencia, Longino afirma que los dos lados de la disputa (sociólogos del conocimiento y filósofos de la ciencia) comparten de manera implícita la premisa de que los factores sociales son fuente de sesgos e irracionalidad, es decir, lo social y lo racional son dicotomizados y el debate se centra en cuál debería ser primado a la hora de hablar de conocimiento científico.

Así, después de un análisis detallado sobre las ideas de un amplio número de investigadores contemporáneos que escriben sobre el conocimiento, la autora analiza críticamente esta manera dicotómica de entender el conocimiento científico, para luego proponer un nuevo enfoque o interpretación que evite la dicotomía y que integre los asuntos normativos y conceptuales de la filosofía de la ciencia con el trabajo descriptivo de sociólogos e historiadores de la ciencia. Longino es partidaria de una epistemología social fuerte, ya avanzada en algunos círculos filosóficos, que ella llama empirismo contextual crítico, y que considera el camino más fructífero para leer el trabajo de los sociólogos, además de la mejor manera para entender la práctica cognitiva de la ciencia.

Longino ofrece un enfoque novedoso sobre el conocimiento, en el que integra los análisis de sociólogos y filósofos, y para ello empieza analizando la ambigüedad del propio término «conocimiento», que según ella se usa en relación a diferentes dimensiones de lo cognitivo. Sostiene que hay al menos tres sentidos presentes en los debates sobre ciencia, y que cada uno de estos sentidos implica algún contraste o distinción que refleja los diferentes usos filosóficos y empíricos del término. Así habla de conocimiento como conjunto de prácticas

productivas de conocimiento, como relación de un conocedor con un contenido (como sujeto o agente de conocimiento), y como contenido de conocimiento.

Longino mantiene que estas tres modalidades de conocimiento son entendidas de manera totalmente diferente por filósofos de la ciencia y por sociólogos del conocimiento. Afirma que esas dos posiciones enfrentadas respecto a lo que es el conocimiento científico (racional y no social, o social y no racional), son producto de una alineación particular de las interpretaciones dicotomizadas de los tres sentidos de conocimiento científico que diferencia. Como alternativa a la dicotomía, Longino propone adoptar un enfoque que involucre la interdependencia de los agentes cognitivos (una interpretación interdependiente del no-pluralismo), la pluralidad del contenido (una interpretación pluralista del no-monismo) y la contextualidad de las prácticas productivas o justificativas (interpretación contextualista del no-relativismo); de esta manera se genera un nuevo conjunto de interpretaciones que constituyen una alternativa positiva a la dicotomía social-racional y a los enfrentamientos de sociólogos y filósofos de la ciencia. Según la autora, el término «conocimiento» debería ser reformulado de manera que permanezca abierto o se preserven las percepciones de ambos enfoques (el sociológico y el filosófico). La interpretación que Longino ofrece permite esbozar las distinciones normativas dentro del dominio empírico de prácticas de investigación. Así pues queda claro cuál es uno de sus objetivos fundamentales: integrar los estudios empíricos de prácticas científicas con las reflexiones conceptuales y normativas de los análisis filosóficos, a la vez que muestra que lo racional y lo social están en cierto modo entrelazados, y para ello hace uso de la semántica tripartita de «conocimiento».

Longino mantiene además que el conocimiento científico no puede ser eva-

luado adecuadamente por el uso de la valoración verdadero-falso, y por ello propone la conformación como una manera más amplia de pensar la relación del contenido del conocimiento con sus objetos, que además introduce la gradación en la evaluación del contenido, dentro de una interpretación pluralista del conocimiento.

Sin embargo, Longino también quiere señalar que esta tesis social no niega la importancia de los individuos en la construcción del conocimiento, ya que las actividades justificativas y de producción de conocimiento, como distintas de las de formación de creencias, son actividades de individuos en interacción, es decir, de individuos en cierta relación de crítica y de respuesta con otros. De hecho, la interpretación interdependiente de los agentes cognitivos significa que los individuos interactúan críticamente dentro y entre comunidades cognitivas. Así pues, se hace hincapié en la interacción discursiva, especialmente en la crítica, como un aspecto clave de las prácticas cognitivas. Afirma que la interacción crítica hace visibles las sunciones que constituyen los contextos de observación y razonamiento, que generalmente no son explícitas, a la vez que examina sus implicaciones metafísicas, empíricas y normativas.

Longino considera que la interacción de factores sociales y cognitivos (ambos entendidos de manera más amplia y rica a como son entendidos por filósofos y sociólogos) hace posible explicaciones más satisfactorias de las afirmaciones científicas particulares, a la vez que posibilita valoraciones más complejas. Sin embargo, considera que es necesario desarrollar una serie de criterios o condiciones para asegurar la efectividad de las interacciones discursivas. De este modo habla de la necesidad de foros públicos reconocidos para la crítica de evidencias, métodos, premisas y razonamientos; para Longino la actividad crítica debe ser articulada en el mismo nivel y en los mismos lugares que

la investigación científica «original», además de tener el mismo peso que ésta. También habla de la necesidad de una aceptación de la crítica, es decir, que la comunidad no debe limitarse a tolerar el disenso, sino que sus creencias, sus teorías, etc., deben cambiar en respuesta al discurso crítico que tiene lugar dentro de ella, y de la necesidad de estándares públicos, niveles públicamente reconocidos, por referencia a los cuales teorías, hipótesis y prácticas sean evaluados, y en función de los cuales, la crítica adquiera relevancia como una meta de la comunidad investigadora. Finalmente, afirma que las comunidades deben estar caracterizadas por la igualdad de la autoridad intelectual. Longino presenta esto como características de una comunidad epistémica idealizada, de manera que constituyan normas aplicables a las prácticas sociales y a los procesos de cognición descritos, y las llama condiciones de crítica efectiva o transformadora.

Para Longino el conocimiento científico es parcial, plural y provisional. Es parcial porque la fijación contextual de la investigación y la localización de sujetos impone límites sobre lo que es conocible, de manera que el conocimiento siempre está limitado tanto por la localización social, histórica y geográfica como por el punto de vista del agente cognoscente. El conocimiento es además plural porque puede haber múltiples representaciones epistémicamente aceptables y correctas de un fenómeno o proceso dado, y que sean diferentes e irreconciliables. Finalmente, el conocimiento también es provisional, ya que conjuntos de prácticas que producen conocimiento en un contexto dado pueden ser superadas por otras con motivo del cambio de metas cognitivas, o por una ampliación del cuerpo del conocimiento. Sin embargo, Longino también señala que, aunque la parcialidad, la pluralidad y la provisionalidad caracterizan el conocimiento científico, siempre debe haber

acuerdo sobre algunas materias para que la investigación, incluyendo la interacción crítica, pueda proceder.

La epistemología social de Longino descansa sobre la integración de los análisis empírico-sociológicos con los análisis normativo-conceptuales. La autora considera que deberíamos ser más sensibles a reconocer las relaciones cambiantes entre las tradiciones de investigación y la complejidad de factores que forman parte de la producción provisional de representaciones estables de la naturaleza. Como Longino trata de demostrar a lo largo del libro, son muchas las cuestiones que reflejan la dimensión política de la ciencia, y nos hacen ver que la filosofía de la ciencia debería ampliar sus miras para empezar a tratar estos temas. Considera necesario una robustez y flexibilidad suficientes en nuestros conceptos de conocimiento, para enfrentarnos al hecho de que los valores sociales y la política juegan un papel muy importante en la construcción del conocimiento, y también para enfrentarnos al hecho de que hay más de un camino para enfocar cada cuestión, y que en muchas ocasiones hay además más de una respuesta.

Un rasgo fundamental de la obra de Longino, al igual que de Solomon, es que ponen el énfasis en las comunidades y no en los individuos al hablar del desarrollo de conocimiento científico. Para Longino el conocimiento científico es el resultado de procesos comunitarios de interacción más bien que una colección de resultados producidos por científicos individuales. En *Social Empiricism* Solomon deja clara la distinción entre el nivel individual y el nivel social, y afirma que a pesar de los sesgos individuales de los científicos, las decisiones finales de las comunidades pueden ser racionales y producir éxito empírico. Para Solomon los sesgos individuales juegan un papel positivo a la hora de conseguir consenso para el éxito empírico de una teoría porque distribuyen apropiadamente los esfuerzos cognitivos, y por eso no está de acuerdo con la afirmación

de Longino de que los «sesgos individuales» pueden y deberían ser eliminados. Otras epistemologías naturalistas usan los propios intereses particulares de los científicos para explicar la diversidad de proyectos de investigación, pero tanto Solomon como Longino tratan de explicar los consensos racionales de una comunidad sin reducirlos a la racionalidad de científicos individuales.

Ambos enfoques se pueden encuadrar dentro de la denominada epistemología feminista, que, aunque como hemos señalado anteriormente es un campo diverso y heterogéneo, tiene como objetivo central y compartido por todos los autores la crítica a la epistemología tradicional, señalando la importancia del contexto social para la teoría del conocimiento. De hecho, consideran que el sujeto de conocimiento está constituido por su contexto social, económico, histórico, político, emocional, etc., es decir, que el conocimiento está condicionado por el sujeto cognoscente y por su situación particular (Haraway, 1991). La «multiplicación de sujetos» que ambas autoras llevan a cabo es lo que permite, además, situar los enfoques de Longino y Solomon dentro de lo que González García y Pérez Sedeño en su artículo «Ciencia, Tecnología y Género» llaman empirismos feministas contextuales, que presentan una peculiaridad con respecto a otras epistemologías feministas: que no consideran que el sujeto del conocimiento sea el individuo, sino la comunidad, socializando así la epistemología.

En resumen, podemos decir que tanto Miriam Solomon como Helen Longino ofrecen enfoques sociales del conocimiento científico que pueden ser vistos como alternativas viables a la epistemología más tradicional, en los que se pretende reconducir las afirmaciones tradicionales de la filosofía de la ciencia integrándolas con análisis empírico-sociológicos multidisciplinarios más recientes, reconociendo así la importancia de los factores sociales para la investigación científica.

REFERENCIAS

- GONZÁLEZ GARCÍA y PÉREZ SEDEÑO (2002): «Ciencia, Tecnología y Género», en *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología, Sociedad e Innovación*, núm. 2.
- GRASSWICK, H., y WEBB, M. O. (2002), «Feminist Epistemology as Social Epistemology», en *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, vol. 16, núm. 3, pp. 185-196.
- HARAWAY, D. J. (1991): *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Madrid, Cátedra.
- HARDING, S. (1986): *Feminismo y Ciencia*, Barcelona, Morata.
- (1991): *Whose Science? Whose Knowledge?*, Ithaca, Cornell University Press.
- LONGINO, H. (2002): *The Fate of Knowledge*, Princeton, Princeton University Press.
- LONGINO, H. (1990): *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton, Princeton University Press.
- SOLOMON, M. (2001): *Social Empiricism*, Cambridge, MIT Press.
- (1994) «Social Empiricism», en *Nous*, vol. 28, núm. 3, pp. 325-343.

Inés Gutiérrez González
Universidad de Oviedo

EL VALOR «ÉTICO DE LA CONFIANZA»

ADELA CORTINA (ed.): *Construir confianza. Ética de la empresa en la sociedad de la información y las comunicaciones*, Madrid, Trotta, 2003, 226 pp¹.

El título de este libro, sin duda alguna, será capaz de captar la atención de un gran número de potenciales lectores. La razón es bien sencilla, es de absoluta necesidad en nuestros días generar *confianza* en las diversas actividades humanas, desde la política y la informativa, pasando por la educativa y sanitaria, por mencionar algunas, y también en la actividad empresarial, centro de atención del presente libro. Sucesivos escándalos de malas prácticas empresariales salpican las portadas y primeras palabras de los medios de comunicación poniendo en situación de alerta no sólo a los consumidores y clientes de los productos y servicios de tales empresas, sino también alertando a las empresas y a quienes las dirigen de la urgente necesidad

de crear relaciones de confianza y transparencia entre sus organizaciones y la sociedad, si lo que quieren es perdurar en el largo plazo. En este sentido, se puede decir que este libro puede atraer tanto al actor protagonista de la actividad empresarial —propietario, gerente o trabajador— como al académico —cualquiera que sea su área de saber, filosofía, economía, Derecho o ciencias políticas o de la comunicación, por mencionar algunos— que está tratando de reflexionar sobre aspectos relacionados con el papel, responsabilidades y retos de las empresas que actúan en un escenario global caracterizado, en las últimas décadas, por la revolución de la información y las comunicaciones.

La *confianza* como aspecto clave dentro de la concepción del capital social viene siendo analizada desde distintas perspectivas desde principios de los años noventa. Principalmente ha sido estudiado como un concepto sociológico y psicológico

gico², sin embargo el esfuerzo de los autores de los capítulos de este libro aportan dos novedades con esta obra. En primer lugar, tratan de pensar y reflexionar la *confianza* no meramente como hecho sociológico o psicológico, sino ético, y por tanto constitutivo y necesario para la configuración de relaciones estables, justas y responsables entre los diferentes actores o públicos que configuran una empresa. En segundo lugar, hacen el esfuerzo de realizar tal reflexión y estudio teniendo en cuenta el contexto concreto en el que se desenvuelven las empresas, que no es otro que el de una globalización, entendida por la mayoría de los autores como un proceso histórico cuya trayectoria no está determinada de antemano sino que depende de las personas cómo se desarrolle, y en la que la información y la comunicación cobran una relevancia crucial para comprender el fenómeno de la globalización. En este sentido cabe destacar que también se trabaja en el libro aspectos clave como es la forma en que la *confianza se puede y debe construir* dentro de este contexto global y además teniendo en cuenta las características propias de los actores y su actividad, tales como la realidad latinoamericana (capítulo 6), el de las PYMES (capítulo 7) o el de la empresa informativa (capítulos 8, 10 y 11).

Los once trabajos que se encuentran en esta obra fueron presentados como ponencias o talleres de trabajo especializados en el XIV Congreso Anual de la European Business Ethics Network (EBEN). Este congreso fue organizado por la Fundación ETNOR en septiembre de 2001 en Valencia y se centró en la reflexión sobre la articulación de la *prudencia*, la *justicia* y la *responsabilidad* en la actividad empresarial en la era de la información y las comunicaciones. El hecho de que los trabajos procedan de este encuentro permite entender la perspectiva universal y europeísta del tratamiento de la temática, así como también que los autores procedan del contexto norteamericano (Amartya

Sen y Georges Enderle), latinoamericano (Álvaro Dávila) y europeo, que soporta el peso de la publicación (Adela Cortina, Manuel Castells, Jesús Conill, Ignacio Ramonet, Juan Luis Cebrián, Justo Villafañe, Gerd Schulte-Hillen y Domingo García-Marzá). Ahora bien, como descubrirá el propio lector, lejos de ceñirse a un contexto específico, bien pudiera ser geográfico o cultural o de cualquier otro tipo, como ya se ha mencionado, todos los trabajos abordan la temática desde el escenario propio de la globalización y sus propuestas para la gestión y construcción de *confianza* proceden de planteamientos amplios y globales. Además, lejos de ser reflexiones realizadas desde fuera de la praxis empresarial todos los autores de este libro están directamente relacionados con fundaciones, instituciones, empresas u organizaciones, hecho que se palpa en sus análisis y propuestas.

El libro se presenta dividido en dos partes, pero que permiten una fácil conexión. Los seis primeros trabajos se centran en examinar el escenario de la globalización en el que la actividad empresarial desarrolla su actividad y en ellos se explica y justifica la necesidad de la generación de relaciones éticas y por ende la urgente necesidad de construir confianza (A. Cortina, A. Sen, M. Castells, J. Conill, I. Ramonet y A. Dávila). La segunda parte está compuesta por cinco propuestas concretas acerca de cómo se puede construir confianza en la actividad empresarial, con un mayor énfasis en la empresa informativa (G. Enderle, J. L. Cebrián, J. Villafañe, G. Schulte-Hillen y D. García-Marzá). A continuación se comentan las líneas argumentales de estos trabajos.

La primera parte del libro, bajo el título «Ética de la empresa en el horizonte de la globalización», lo abre el estudio de la catedrática Adela Cortina sobre las tres edades de la ética empresarial. Este trabajo nos muestra cómo la preocupación por la ética empresarial nació junto con la teoría económica moderna de la mano de

Adam Smith bajo una pregunta que ha seguido presente a lo largo de la era industrial y también en la actual era informacional, siendo clave para todo estudio de ética empresarial. La pregunta es si es necesario crear hábitos y costumbres éticas en las empresas de tal naturaleza que permitan a las organizaciones no derrochar energía, tiempo y esfuerzos y al mismo tiempo permitirles actuar con justicia. En este sentido, se subraya, como también lo harán el resto de autores de este colectivo, que el papel del Estado y de las instituciones jurídicas es importante para asegurar unas «reglas del juego» justas y responsables, pero que no es suficiente, por lo que la tarea de definir desde la propia actividad empresarial «los hábitos y costumbres conscientemente refrendadas por su validez moral» (21) es tarea que les incumbe a los propios protagonistas de la empresa entendida como agente moral, que al poseer libertad es capaz de componer su *ethos* o *carácter organizacional* (18). Esta idea es reiterada y podríamos decir que enmarca toda la obra. De este modo se entiende que la empresa puede ayudar a redefinir las características actuales de la globalización, es decir, tanto si es una gran empresa como una pequeña o mediana empresa puede jugar un papel crucial para mejorar los procesos de globalización que estamos viviendo.

En este sentido se sitúa a la empresa frente a la responsabilidad que tiene actualmente en la era de las comunicaciones y la información, tanto para conseguir legitimidad en ella como para alcanzar altas cotas de viabilidad, es decir, perdurabilidad en el largo plazo. Cortina afirma que la ética en las empresas en la era informacional sigue siendo necesaria porque su ausencia implica *coste en dinero* contante y sonante y *coste social* en pérdida de confianza en las instituciones (34). Así pues, la *integridad* y la *transparencia* siguen siendo factores *sine qua non* de la viabilidad de la empresa (35). Es cierto, puntualiza también, que las reformas lega-

les son necesarias para evitar los escándalos o altos costes económicos y sociales, pero más aún si cabe lo es reformar los hábitos de la integridad y la transparencia, pues sin ellos «la confianza básica que permite el juego de la inversión y el intercambio pierde su suelo» (36).

El artículo de Amartya Sen insiste precisamente en esta idea de correlación entre ética empresarial y desarrollo económico. La tesis básica del trabajo de este Premio Nobel de Economía es que «el éxito de la ética empresarial se puede observar en el funcionamiento de los convenios, acuerdos, contratos, negociaciones y, por supuesto, de la confianza» (42-43). La confianza se ve, pues, como un producto de una buena ética empresarial y se considera vital para el funcionamiento de los mercados, tanto en los intercambios que se producen en ellos como en la producción y distribución, y también para el desarrollo, entendido como la expansión de las libertades del individuo. Así afirma que «la ética empresarial puede considerarse como uno de los activos productivos que una economía y una sociedad puede tener. Lo describamos como un “sentimiento moral constructivo” o como un elemento del “capital social” es difícil poner en cuestión la inmensa contribución de la moral empresarial y del comportamiento ético al éxito económico» (50). En este sentido, utilizando argumentos empíricos y analíticos resume el papel de la ética empresarial para el desarrollo económico bajo siete puntos, a saber: a) fomento de la productividad y eficiencia económica; b) desarrollo de la cooperación en el mercado y de la confianza; c) prevención de la corrupción y de las irregularidades; d) protección del medio ambiente y la sostenibilidad; e) fortalecimiento de los derechos humanos junto con el intento de eliminar la pobreza, y f) prevención contra el crimen y la violencia apoyados institucionalmente (53).

A estos argumentos analíticos y empíricos de Sen hay que añadir los que aporta

el capítulo escrito por Manuel Castells, quien afirma que *la ética empresarial es una necesidad empresarial* y no sólo una cuestión de convicciones u obligaciones personales, morales o religiosas (56). Tras una presentación del panorama actual en el que se desarrolla la actividad empresarial, caracterizado por tres rasgos: 1) la productividad está basada en la producción de conocimiento y de gestión de la información; 2) la emergencia de nuevas formas organizativas, basadas sobre todo en Internet, que permiten flexibilidad, adaptabilidad, coordinación y centralización de las tareas, y 3) la globalización como forma de organización económica, social e institucional, que se caracteriza por el funcionamiento del sistema económico como una unidad planetaria en tiempo real (57-59). Señala que este panorama implica seis crisis que dan lugar a sus seis correspondientes desafíos. Los desafíos actuales son: a) la dependencia sistémica de mercados financieros volátiles que implica la generación de confianza de las instituciones y empresas y de las sociedades; b) la exclusión social a escala planetaria que requiere de una mejor distribución de la tecnología y la ciencia como base para que la gente alcance el desarrollo; c) eliminación del desfase creciente entre el crecimiento de la capacidad productiva en el planeta y el crecimiento, en paralelo, de mercados a escala mundial, pues de otro modo estamos abocados a una crisis de *sobreproducción*; d) combinación de la estabilidad y la flexibilidad laboral; e) lucha contra la crisis ecológica, y f) generación de instrumentos políticos de gestión de la globalización (69-71). Frente a estos desafíos, afirma Castells que es necesario generar estrategias empresariales capaces de dar respuestas a estos desafíos, así como, promover debates de políticas públicas que estén a la altura de las cuestiones que se plantean en nuestro tiempo. Por este motivo, concluye el autor que la responsabilidad social de las empresas «es, a la vez, un mejor negocio y crea un mejor mundo» (75).

Después de la presentación de estos argumentos empíricos y analíticos, el libro vuelve a retomar la cuestión de explorar un modo de pensar la economía como una ciencia social que no puede prescindir de un marco ético. Tras debatir con las posturas de Luhmann, Homann, Pies y Suchanek, que propugnan un imperialismo económico, el profesor Jesús Conill propone pensar la ética económica desde el marco de la *hermenéutica crítica* y la *ética de la responsabilidad* (79). Esto nos lleva, argumenta Conill, que la economía ética tiene dos niveles, por una parte, tiene que partir de «los procesos tal como se están produciendo efectivamente: desde los procesos informacionales y de globalización» (79-85) y debe hacerse desde la reflexión teórica de la economía y de la ética (86-96). La novedad de esta propuesta reside en que afirma la importancia de una *universalismo y de un cosmopolitismo arraigados*, es decir, no renuncia a las pretensiones de universalidad, pero al mismo tiempo abarca las fuentes de información que revelan la pluralidad de situaciones vitales de las personas, pueblos y culturas. Los fundamentos de esta propuesta novedosa se encuentran en la teoría ético-discursiva, en la teoría de la economía como libertad propuesta por A. Sen y en la utilización del método propio de una hermenéutica crítica. Mediante esta formulación de la ética económica se puede responder a la pregunta de si es posible que la globalización sea ética con un rotundo «sí», pero para ello se requiere de «una ética de las instituciones político-económicas modernas acorde con el desarrollo funcional contemporáneo a través de la información y la globalización» (85).

Esta conclusión sirve de entrada para el artículo que presenta Ignacio Ramonet acerca de la relación entre globalización, ética y empresa. El director de *Le monde diplomatique* afirma que la globalización económica no es ni una fatalidad inevitable ni un «accidente de la historia», en este sentido, «constituye un gran desafío,

una crueldad potencial que hay que regular, es decir, a fin de cuentas, civilizar» (102). Según él, son distintos los actores que tienen que realizar esta tarea por una parte, el Estado, que tiene por tarea corregir los graves inconvenientes de la globalización; por otra parte, la sociedad civil como acicate de los gobiernos, y también, la propia empresa.

Esta primera parte se cierra con el trabajo de Álvaro Dávila, quien ofrece un interesante estudio sobre la situación y problemas que vive América Latina en la actualidad en la economía global, así como sobre los posibles caminos que Latinoamérica podría adoptar para alcanzar una globalización que no fuera exclusivamente económica sino también una globalización de la justicia y de los derechos humanos (111). Dávila argumenta en este artículo que si bien la globalización es imparable no tiene por qué ser necesariamente como es y para transformarla son necesarias tanto instituciones políticas transparentes como una sociedad activa y crítica, de ahí que al igual que otros autores de este libro, Cortina, Ramonet, Conill y García-Marzá, considere que los movimientos antiglobalización tienen un papel relevante que cumplir, así como también el Estado. La globalización como proceso económico, político y cultural crea nuevas formas de relaciones que es importante aprovechar. Así afirma: *«la globalización es inevitable, lo que no significa que sus problemas no deban ser discutidos públicamente y sobre todo superados con las necesarias modificaciones. Las protestas de los movimientos antiglobalización, con sus aciertos y distorsiones, con la gran mezcla de propósitos y objetivos que tienen, están indicando que hay algo que no funciona en esta gran máquina»* (112). En el caso concreto de América Latina se hace necesario afrontar con rigor y firmeza el problema de la pobreza mediante educación y acceso sanitario, pues son estos aspectos los que se encuentran en el corazón de la exclusión que vive buena

parte de su sociedad. En su análisis, muestra el Presidente de la Fundación Social de Colombia que Latinoamérica ha hecho un gran esfuerzo por integrarse en la globalización económica pero ha dejado de lado el resto de aspectos de la globalización, tarea que tiene que afrontar con presteza ya. En este sentido, tiene que poner en su agenda como tareas prioritarias cuatro acciones que permitirán configurar un proyecto de globalización ético, a saber: a) combatir la pobreza y la desigualdad por medio de la gestión transparente, asunción de responsabilidades, estabilidad jurídica y estructuras que favorezcan la exportación; b) profundizar en las políticas sociales y en los sectores estratégicos como la educación y el apoyo científico y tecnológico; c) fortalecer la democracia y sus instituciones guiándose por los principios de transparencia y eficiencia, y d) aprovechar el potencial de la sociedad civil para favorecer las relaciones que respeten la dignidad humana, la justicia y la esperanza de la gente.

La segunda parte del libro, como ya se ha mencionado, está dedicada a diferentes propuestas acerca de los mecanismos, instrumentos o principios mediante los que se puede hacer realidad la construcción de *confianza* desde la propia actividad empresarial.

Abre esta segunda parte el artículo del profesor Georges Enderle, que se centra en un tema poco explorado desde la ética empresarial como es el de las PYMES en una economía global. En muchas ocasiones se afirma que no es posible que las PYMES puedan sobrevivir en este entorno, sin embargo la tesis de Enderle, que explica tanto desde argumentos filosóficos como empíricos y pragmáticos, es que no sólo pueden sobrevivir, sino también *florecer en y mejorar la* globalización. Entre las razones filosóficas que aporta Enderle, al igual que hizo en el primer capítulo Cortina, sostiene que las empresas son agentes morales que poseen espacios de libertad frente a sus responsabilidades

económicas, sociales y medioambientales. Cada empresa, sometida a una serie de presiones y constricciones propias, puede desde los espacios de libertad que posee dar respuesta a cada uno de estos ámbitos de responsabilidad, bien cumpliendo únicamente los mínimos éticos, bien dando respuestas a obligaciones positivas que van más allá del mínimo o bien dando respuesta a aspiraciones de ideales éticos. Para explicar qué son estas «aspiraciones ideales éticas» Enderle propone utilizar el enfoque de las capacidades de A. Sen, pues, según él, nos ofrece una identificación de los «niveles universales o transculturales coherentes y flexibles, al mismo tiempo, que contempla las diferentes situaciones socioeconómicas y culturales» (141). La combinación de las *esferas de responsabilidad* con los hallazgos del *enfoque de las capacidades* ofrece a las empresas una guía acerca de cómo pueden utilizar los espacios de libertad de una forma éticamente responsable, para lo que en muchas ocasiones las PYMES tendrán que combinar esfuerzos para fortalecerse en el mercado.

El artículo de Enderle no se detiene en esta propuesta de gestión ética de las PYMES, sino que también analiza dos ejemplos de empresas que muestran que esto no es utópico sino que es posible, y no sólo en el mundo desarrollado (caso de la empresa suiza Rohner Textil A. G.), sino también en el Tercer Mundo (Banco Grammeen en Bangladesh, India). El autor acaba proponiendo a la luz de su estudio teórico y de los casos prácticos que es necesario que las PYMES: *a)* diseñen un producto excepcional que sea sostenible en términos económicos, sociales y medioambientales; *b)* que el empresario se comprometa con este esfuerzo y también cree lazos sólidos de confianza con su personal y con los consumidores; *c)* que se diseñe una relación de cooperación entre la empresa, el producto y el contexto local para llegar a ser competitiva; *d)* que el empresario tenga una apertura al aprendi-

zaje y perseverancia; *e)* que la empresa sea capaz de utilizar su espacio de libertad para asociarse cuando sea necesario con otros para alcanzar sus objetivos; *f)* su libertad para dar respuesta a sus responsabilidades; *g)* que se respete siempre la triple cuenta de resultados de las responsabilidades sociales, económicas y medioambientales, y *h)* que se produzca una evaluación del negocio —interna y externa— desde el punto de vista de las capacidades, con el fin de ampliar las libertades reales que la gente disfruta (152-154).

Este artículo sirve de marco para entender que cualquier empresa, independientemente del tamaño, tiene que crear *bases sólidas de confianza* que responden a un cumplimiento de los principios éticos compartidos por las personas. Y así se expresa también J. L. Cebrián al adentrarse en los valores de la empresa informativa. Afirma con este artículo que el *ethos* de la empresa informativa se configura por la *creación de riqueza* y por la *incorporación de valores universales en su gestión* (161), porque la empresa informativa trabaja con un *bien público* como es la información y de ella depende en buena medida el mantenimiento de la opinión pública de la que depende la democracia. En este sentido, al igual que ya fue señalado en capítulos anteriores, se pone de manifiesto que la relación de la empresa informativa y el Estado nunca debe ser de dependencia, es decir, el Estado debe jugar el papel de regulador para garantizar el derecho básico a la información pero nunca debe adoptar un talante intervencionista. Los valores universales, que incluye el Consejero delegado del grupo Prisa, son los siguientes: calidad, independencia, implicación con los acontecimientos sociales y de la comunidad y transparencia. Comprender la empresa informativa desde este *ethos* significa que ésta es exponente de los valores de la sociedad y de su comunidad y, al mismo tiempo, es creadora de valores y, por tanto, transformadora de la sociedad. En este sentido se pueden pro-

ducir conflictos de valores que deberán dirimirse, según el autor, siguiendo los valores de la veracidad, la transparencia y el fomento de los valores democráticos (159-166).

Llegado este punto del libro queda claro que las empresas gozan de una segunda naturaleza que pueden forjar a lo largo de su «vida». El artículo del profesor Justo Villafañe, profundiza en esta idea a través del concepto de *reputación corporativa* que tiene un alto valor estratégico para la empresa. Este concepto apunta a la *identidad de las organizaciones*, de su *cultura corporativa* y tiene un carácter estructural y permanente. Villafañe además de delimitar el concepto y ofrecemos esta delimitación, propone una metodología propia para gestionar la reputación de las empresas, aspecto que considera crucial para mantener y generar confianza en la actividad empresarial. La propuesta que realiza es la del MERCO (Monitor Español de Reputación Corporativa), que permite objetivar y verificar el capital reputacional de una organización. Como muestra el autor existen diferentes propuestas de monitores de la reputación corporativa, pero el MERCO presenta tres ventajas sobre ellos. En primer lugar, contempla un concepto de empresa como institución social; en segundo lugar, ofrece una perspectiva europea que incluye variables duras —económicas— y blandas —sociales y culturales—, y en tercer lugar, es un método de evaluación y verificación basado tanto en la opinión de directivos y ejecutivos españoles como en la contrastación de tales opiniones por parte de investigadores independientes del MERCO. En definitiva, este artículo proporciona una metodología para definir y evaluar la reputación de una empresa que no es más que uno de los aspectos relevantes de la confianza depositada en la organización.

El siguiente artículo escrito por Gerd Schulte-Hillen, presidente de los Consejos Superiores de Bertelsmann y Gruner+Jahr,

es un ejemplo de cómo una empresa puede incorporar conscientemente valores reafirmados por su validez moral como pilares fundamentales de su actuación. A través del relato de su vivencia dentro de estos dos grupos el autor subraya la importancia de una cultura corporativa, definida y vivida, en términos de creatividad y calidad. Subraya que el *modo humano* de dirigir una empresa *funciona* y es capaz de conseguir mejores resultados puesto que cuenta con la implicación e ilusión de su gente. El medio para conseguir tal implicación y motivación es el de generar políticas justas y equitativas referentes tanto al trato como a los aspectos económicos. Esta justicia y equidad se pueden alcanzar por medio del flujo de información, de la transparencia, del diálogo constructivo y abierto y de la honestidad. Como subraya el autor, este camino es largo pero no se puede olvidar que «*se requiere mucho tiempo para construir confianza y muy poco para destruirla*» (192).

Y precisamente el artículo que cierra esta segunda parte y el libro, escrito por el profesor García-Marzá, se encarga de fundamentar tanto el concepto de confianza en las empresas informativas como de explicitar los mecanismos capaces de generar y de evaluar confianza en ellas. En este artículo se propone una *ética de la comunicación* entendida como una reflexión crítica sobre el sentido y función de la actividad informativa. Esta propuesta permite definir la *responsabilidad moral* de la actividad informativa y muestra que tal *responsabilidad moral* consiste en dar respuesta a las exigencias legítimas de sus públicos, en definitiva, gestionar éticamente la confianza depositada en la actividad informativa. El autor propone siguiendo una metodología reconstructiva los códigos éticos y la auditoría ética como mecanismos para la gestión y construcción de la confianza, es decir, como mecanismos para gestionar el contrato moral que se establece entre la empresa informativa

y la sociedad y por ende dar respuesta a su *responsabilidad moral*. Estos mecanismos son justificados por el autor por medio del *principio de publicidad* enunciado por I. Kant. La *confianza* depositada en la empresa mediante el *contrato moral* es definida como el *juego de expectativas normativas comunes* —no sólo como *tradición y costumbre*—, es decir, como «*el momento de validez que acompaña a las normas y del que creemos tener razones para exigir un comportamiento o responder de él*» (203). En este sentido, la responsabilidad de la empresa no se define únicamente en términos económicos y jurídicos, sino también morales, pues existen expectativas normativas que pueden explicitarse en forma de valores y normas acerca de cómo debería funcionar una empresa informativa. Así, explica el autor, los códigos éticos sirven como mecanismos en los que, interna y externamente, la empresa hace públicos los valores y normas por los que quiere regirse, quizás no

es así como se comporta en el día a día, pero sirven como instrumentos de regulación de la acción y como guías para el cumplimiento del contrato moral, que deberá ser evaluado también y hecho público por medio de sistemas de auditoría para ganar en confianza y en una mejor respuesta de la empresa frente a las expectativas depositadas en ella.

Para terminar, me gustaría señalar que se trata de un libro oportuno, novedoso y plenamente interdisciplinar que viene a llenar un vacío en la bibliografía de la ética empresarial y que invita a situarse en un debate apasionante acerca de nuestras instituciones desde conceptos normativos y pragmáticos que pueden ayudar enormemente a mejorar los procesos de globalización que, como señalan los autores de este libro, es un proceso histórico inevitable, pero sin duda alguna mejorable.

Elsa González

Universitat Jaume I de Castellón

NOTAS

¹ Las referencias a las páginas de este libro se indican en el texto entre paréntesis.

² Los trabajos realizados por Coleman, Putman y Fukuyama son de obligada referencia al respecto. Por ejemplo: J. S. Coleman, «Social Capital in the Creation of Human Capital», *American Journal of Sociology*, núm. 94, 1988, pp.95-120; J. S. Coleman, «The creation and destruction of social capital: implications for the law», *Journal of law, ethics & public policy*, vol. 3, 1988, pp. 375-404; J. S. Coleman, *Foundations of Social Theory*, Cambridge, Harvard University Press, 1990; R. D. Putman, *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, Princeton University Press, 1993; R. D. Putman, «La

comunidad próspera. El capital social y la vida pública», F. Herreros y A. de Francisco (comps.), *Zona Abierta: Capital Social*, op.cit., pp.89-104; R. D. Putman, «Tuning In, Tuning Out: The strange disappearance of Social Capital in America», *Political Science & Politics*, December, 1995, 664-682; R. D. Putman, «Bowling alone: America's declining social capital», *Journal of Democracy*, vol. 6, núm. 1, 1995, pp. 65-78.; F. Fukuyama, *La gran ruptura. Naturaleza humana y reconstrucción del orden social*, Barcelona, Ediciones B, 2000; F. Fukuyama, *La confianza*, Barcelona, Ediciones B, 1998; *Zona Abierta: Capital Social*, 2001, pp. 94-95.

UNA PERSPECTIVA MORAL DEL CONSUMISMO

ADELA CORTINA: *Por una ética del consumo. La ciudadanía del consumidor en un mundo global*, Madrid, Taurus, 2002, 349 pp.

En esta ocasión, la profesora Cortina nos proporciona una notable contribución de la investigación filosófico-moral a un tema que le viene preocupando desde hace unos años, como ya había mostrado en algunos trabajos breves publicados en *Claves de la Razón Práctica* (núm. 97), en la sección de opinión del diario *El País* (21-1-1999) y en el colectivo coordinado por Juan Antonio Gimeno¹. El primer aspecto a destacar de este excelente libro es que abre un debate que merecía haber sido abierto hace ya bastante tiempo, puesto que, como señala la autora, el tema del consumo apenas ha sido objeto de atención entre los filósofos de la moral, a pesar de haber sido estudiado por las ciencias sociales desde hace más de cien años. Las razones de tal descuido no están del todo claras, pero sin duda están conectadas con la complejidad propia de un tema como el del consumo, que siendo una actividad tan básica de la vida humana, implica una gran cantidad de aspectos relevantes que no pueden ser orillados por una reflexión seria. Hemos de felicitarlos, pues, de que la investigación ética empiece a recalar en un tema que, como el del consumo, se encuentra en la clave de bóveda de las realidades contemporáneas, puesto que afecta tanto a la vida personal como a la social, y tanto a las relaciones entre humanos como a las relaciones entre nuestra especie y el medio ambiente.

Sabemos desde hace mucho tiempo que *el consumismo* es un aspecto éticamente negativo, o al menos muy cuestionable, del modo de vida de las sociedades industriales modernas, pero carecíamos

de un abordaje sistemático, desde el punto de vista de nuestra disciplina, la Filosofía Moral, de las distinciones relevantes y de los argumentos pertinentes para establecer un juicio ético riguroso en torno a este fenómeno. Ése es el vacío que ha empezado a rellenar el libro que comentamos, y a mi juicio se ha comenzado con muy buen pie en semejante andadura, dadas las cualidades que presenta la obra.

El libro se estructura en doce capítulos, distribuidos en cinco partes y precedidos por una introducción. La bibliografía y las notas figuran al final, lo que hace la lectura más amigable al lector menos especializado, pero menos amigable al especialista. El tono de la obra pretende ser lo más claro y ameno posible, con vistas a un público amplio, pero ello no impide que algunos capítulos sean particularmente densos para quienes no estén muy familiarizados con los argumentos de grandes economistas y científicos sociales, o con aportaciones tan sustanciosas como la filosofía práctica kantiana o el enfoque de las capacidades de Sen. Veamos algunas de las líneas maestras que vertebran la obra.

La primera parte —titulada «La era del consumo»— abarca los dos primeros capítulos, destinados a mostrar que desde hace siglos se ha abierto paso un nuevo modo de entender la naturaleza humana que ya no es ninguno de los clásicos, ni *homo sapiens*, ni *homo faber*, ni *homo ludens*, sino más bien *homo consumens*: varones y mujeres con capacidad para consumir los productos del mercado. Y es que ocurre que, como ya empezó a vislumbrar Veblen en su *Teoría de la clase ociosa*, el consumo no es sólo una cuestión de mera supervivencia física, sino que lleva aparejado un «afán de emulación» y otros elementos que lo convierten en una actividad central de la vida humana. De ahí la necesidad de

una *ética del consumo* que oriente los comportamientos de las personas en estos tiempos que vivimos, en los que millones de personas, que no tienen acceso al consumo, sueñan con llegar a consumir los productos de mercado que les muestran los medios de comunicación. Se ha desatado desde hace varias décadas una escalada de actitudes consumistas que no parece sostenible en el medio y largo plazo, ni para la naturaleza ni para la propia humanidad. Esta primera parte de la obra pone de relieve, desde la referencia a textos científicos, filosóficos y literarios, que es preciso repensar el consumo desde la Ética, y que ello va a suponer una exploración de las causas que nos han conducido a esta situación.

En la segunda parte —titulada «¿Qué nos hizo creer...»— hay dos capítulos destinados a revisar las motivaciones que nos impulsan a consumir y a analizar las relaciones entre la *identidad moral* y los estilos de vida. La pregunta que da título a esta parte es: «¿Qué nos hizo creer que el consumo sin límites es el camino más seguro a la felicidad?». A través del diálogo con Adam Smith, Thorstein Veblen, Colin Campbell, Daniel Miller, James Duesenberry, Tibor Scitovsky, Juliet Schor y otros muchos autores relevantes, la autora trata de responder a esa pregunta señalando las claves motivacionales del consumismo contemporáneo y las posibilidades alternativas de vivir conforme a nuevos estilos de vida que no por menos consumistas sean necesariamente menos felicitantes. Una conclusión interesante, en este sentido, es que resulta perfectamente posible adoptar estilos de vida *incluyentes* en los que la *cordura* permita disfrutar de la vida a todos los seres humanos sin que ello implique las exclusiones y alienaciones que actualmente tenemos delante.

La tercera parte —«La justicia innegociable»— contiene tres capítulos, en los que se pasa revista a los problemas que plantea el actual modelo consumista

a la sociedad global, y sus posibles vías de solución. Partiendo de la pregunta por quiénes son en realidad los protagonistas de dicha sociedad global, se adentra la autora en las repercusiones ecológicas del modelo dominante y desde ahí aborda la espinosa cuestión de la distinción entre las necesidades y los deseos, puesto que en ella parece pivotar cualquier posible replanteamiento de una distribución de bienes y recursos que pudiera ser socialmente equitativa y ecológicamente sostenible. Entre las tesis de Galbraith, que señalan la actual soberanía del productor en el sistema económico vigente, y las tesis de Daniel Miller, que califican a los consumidores como «vanguardia de la historia», la profesora Cortina parece adoptar un tercer punto de vista que enlaza con las tesis que ella misma apuntó en su libro *Ciudadanos del mundo*²: la ciudadanía tiene diversas dimensiones que es preciso reconocer, proteger y potenciar, y entre ellas es fundamental la dimensión de la *ciudadanía económica*, cuyo reconocimiento obligaría a regular mejor la producción, evitando «la dictadura del productor» a la que hace referencia Galbraith (y que ya estaba presente en la «crítica de la cultura de masas» de Horkheimer, Adorno y Marcuse), y superando también la estrecha visión de Daniel Miller, que privilegia la condición de consumidor frente a otras dimensiones —económicas y no económicas— de los seres humanos. La justicia global pasa hoy, a juicio de Cortina, por el progresivo *empoderamiento* de los ciudadanos en todas las dimensiones de la ciudadanía, pero urge tomar en serio la ciudadanía económica.

En el análisis de la crisis ecológica, este libro se hace eco de las advertencias de los informes de la ONU y dialoga con las éticas más relevantes que se han ocupado de las relaciones de la humanidad con la naturaleza, como las de Aldo Leopold, Arne Naess, Henry McCloskey y Hans Jonas, entre otros. En este punto, la

profesora Cortina sostiene que no es necesario adoptar la perspectiva biocentrista en ética, dado que es una perspectiva que presenta problemas serios y en realidad no supone ninguna garantía de un mayor avance en la solución de los problemas ecológicos. En su lugar, bastará adoptar aquellas éticas que amplían el antropocentrismo —sin negarlo— al cuidado de la naturaleza y la responsabilidad por ella. Las referencias a la obra de Jonas son, en este contexto, bastante extensas, pero quizá no queda suficientemente claro hasta qué punto la autora ve un posible engarce de la propuesta de Jonas en su propia propuesta de una ética ecológicamente responsable.

En cuanto a la distinción entre necesidades y deseos, es obvio que esta cuestión es clave para poder conectar el imperativo de justicia social —un consumo asequible a todos los seres humanos— con el imperativo del cuidado del medio ambiente. Por esa razón, creo que este capítulo séptimo es básico para dar credibilidad y consistencia a la propuesta que sostiene la autora. Para abordar esa ardua cuestión, Cortina revisa las sugerencias de Herbert Marcuse, de Daniel Bell y de Paul Streeten, entre otros. El capítulo postula la posibilidad de establecer un «mínimo de justicia» que ha de proporcionarse cuanto antes a todo ser humano. La autora reconoce la dificultad de fijar ese mínimo, pero proporciona argumentos suficientes para mostrar que una reformulación del «enfoque de las necesidades básicas» contiene los elementos necesarios para la solución del problema de compatibilidad entre justicia y ecología.

La cuarta parte del libro —«Ética del consumo»— abarca tres capítulos, en los que la autora va perfilando su propia propuesta desde la convicción de que el fenómeno del consumo es una más de las expresiones de la libertad humana, y por ello forma parte de lo que Xavier Zubiri y José Luis Aranguren llamaron «la estructura moral» del ser humano. Por ello era

obligado para la Ética ocuparse de esta actividad humana, como a su manera lo hicieron autores como Weber o Tawney, que al ocuparse del nacimiento del capitalismo, indirectamente trataron también cuestiones como el ahorro, la inversión y el consumo. El relato que hace Colin Campbell del nacimiento del consumo moderno es presentado también aquí como una contribución especialmente relevante para comprender este fenómeno, a pesar de las interesantes críticas que la autora hace a la propuesta de dicho autor de un *hedonismo individualista*. También es digno de mención el apartado dedicado a criticar a la ética utilitarista, en el que la autora renueva eficazmente los argumentos que en otros escritos anteriores ya había dedicado a esta refutación del utilitarismo.

El capítulo 9, titulado «Las mercancías al servicio de las capacidades», está dedicado a explorar las posibilidades de aprovechar la teoría de las capacidades de Amartya Sen como base para una ética del consumo, y para encajar como un elemento básico de la propia propuesta cortiniana de una ética del consumo a la altura de nuestro tiempo. El resultado, que incluye también una aproximación crítica a los desarrollos que ha hecho David Crocker de la propuesta de Sen, arroja una nítida visión de lo que implica la distinción seniana entre las *capacidades* y los *funcionamientos*, y del modo en que esta distinción es, en efecto, una de las claves para elaborar una propuesta de ética del consumo que tenga por horizonte la vida digna de todos los seres humanos. Pero la autora va más allá de este resultado para indagar por su cuenta en los presupuestos filosóficos del enfoque de las capacidades, y tal indagación le lleva a señalar a las nociones de *autonomía* (Kant), de libertad como *no-dominación* (recientemente revitalizada en la obra de Philip Pettit) y de *reconocimiento mutuo* (Hegel) como necesarias para dar consistencia a una propuesta de ética del consumo que pueda resistir una serie de críticas

que ya se están haciendo a la propuesta de Sen, Nussbaum y Crocker.

El capítulo 10, titulado «Una ética del consumo», está dedicado a exponer las líneas maestras de lo que la propia autora propone como un modo normativo de comprender el consumo, que ella misma resume en la afirmación de que el consumo, para ser *humano*, ha de ser *autónomo*, *justo*, *corresponsable* y *felicitante*. El capítulo va desgranando los argumentos que muestran cómo es posible todavía, desde la sólida base de la filosofía moral de Kant, ofrecer una propuesta bien articulada de ética del consumo que sea congruente con los retos que nos presenta un mundo plural, globalizado y escandalosamente injusto y ecológicamente en crisis. En un mundo como el que tenemos delante, el consumo no debería seguir siendo alienante, injusto, irresponsable y desquiciante, sino que cabe argumentar, con ayuda del propio Kant y de los desarrollos de la ética discursiva —en este caso en la versión de Peter Ulrich y de Ulrike Knobloch, pero sobre todo en la versión de la propia Adela Cortina—, que el consumo *puede ser de otra manera*, y merece la pena que lo sea cuanto antes, si es que pretendemos humanizar el mundo en que vivimos. *Empoderar a los afectados* para que puedan ser interlocutores válidos acerca de lo que les afecta es un presupuesto ético imprescindible para cualquier diálogo sobre la justicia de las formas de consumo que quiera tener sentido.

Finalmente, la quinta parte de la obra —que lleva por título «Ser ciudadano en un mundo global»— abarca los dos capítulos en los que la autora profundiza de nuevo en su propuesta de una ciudadanía económica que esté a la altura de las cotas de ciudadanía política que hemos ido alcanzando en la modernidad.

El capítulo 11 —dedicado a «La ciudadanía del consumidor»— parte de la afirmación de que el ciudadano efectivo es aquel que es su propio señor junto con sus iguales en el seno de la comunidad. Insiste

en distinguir la *ciudadanía efectiva* de la *ciudadanía oficial*, pues esta última les debe ser reconocida «en plazos y con procedimientos razonables» (p. 268) a cuantos «comparten la vida de la comunidad política de una forma que no proyectan pasajera y superficial, sino sustantiva» (p. 267). De este modo apunta a la solución kantiana para ir construyendo una ciudadanía cosmopolita: no desde la creación de un único Estado mundial, sino desde el establecimiento de unos vínculos entre comunidades. Las cuestiones inmediatas son: ¿qué derechos y deberes tienen los consumidores?, ¿qué relación hay entre la llamada *ética del consumidor* y una *ética del consumo* propiamente dicha?, ¿qué responsabilidades corresponde asumir a los ciudadanos como consumidores?, ¿qué actitud tomar ante el consumo que representan los regalos, como rituales sociales que contribuyen a la solidaridad en el seno de toda sociedad? En diálogo con estudiosos del movimiento *consumierista* y con antropólogos que han estudiado a fondo estos temas, como es el caso de Marcel Mauss, Juliet Schor o Mary Douglas, la autora aporta un punto de vista en el que se renuevan los argumentos a favor de un nuevo *ethos* del consumidor que deja bien claros sus contornos.

El capítulo 12, titulado «Ciudadanía económica cosmopolita», representa el momento de mayor compromiso de la autora en cuanto a denuncia de las injusticias que aquejan nuestro mundo contemporáneo. Apoyada en argumentos de Ragnar Nurske, Thorstein Veblen, Jeffrey James, Hans Jonas, Crawford Macpherson y algunos otros teóricos, la profesora Cortina desgrana cinco razones para mostrar en qué sentido los países desarrollados son en gran medida responsables de la situación del escaso o ínfimo nivel de consumo en los países en desarrollo. Los argumentos son expuestos con cierto detalle, alargando más la exposición en aquellos puntos, más novedosos, en los que cabe esperar un mayor número de objeciones.

Hay más de una sorpresa reservada al lector en este capítulo, puesto que en él se completa la propuesta de la autora para completar una ética del consumo con una ética global, de la que ya nos empezó a hablar la autora en su libro anterior³. Esa ética global apunta, entre otras cosas, a la posibilidad de una mayor justicia mundial a través de una serie de pasos que tienen mucho que ver con el consumo.

En resumen, la ética del consumo nos permite estimular la convicción de que el mundo puede cambiar en la medida en que cada vez más grupos de consumidores tomen conciencia de que son ciudadanos y de que pueden y deben tratar de cambiar las formas de consumo personal e institucionalmente, por razones de justicia y de felicidad. Un posible pacto global sobre el consumo estaría destinado a sentar las bases políticas, económicas y sociales que hagan posible y que promuevan el desarrollo de estilos de vida capaces de fortalecer la libertad de todas y cada una de las personas y de respetar la naturaleza. Puede que esa afirmación, recurrente en toda la obra, de la «libertad real para todos» como clave de la vida humana individual y social les pueda parecer a otros teóricos como ingenua, errónea o excesivamente

ambiciosa. Pero no se le puede negar a Adela Cortina el mérito de aportar una argumentación relevante y rigurosa para reivindicar esa meta —la de la libertad de todas las personas—. Le mueve la convicción de que el trabajo académico bien hecho todavía puede aportar herramientas valiosas en la tarea interminable de hacer que los valores se realicen en el mundo real, a través de cambios personales e institucionales que no tienen nada de imposibles. En cierto sentido, la propuesta de Cortina no es sólo una ética *del consumo*, sino una ética *de la economía*, puesto que los supuestos e implicaciones que maneja afectan a un modo de entender la economía entera, y dentro de ella el fenómeno del consumo. Probablemente el éxito efectivo de su propuesta dependa mucho más de la recepción que tenga entre los economistas que entre los filósofos. Pero seguramente la clave va a estar en la recepción que este tipo de discurso pueda tener entre los ciudadanos. Pues si hemos de atender a la propia autora, los ciudadanos —todos nosotros— somos los protagonistas⁴.

Emilio Martínez Navarro
Universidad de Murcia

NOTAS

¹ J. A. Gimeno (coord.), *El consumo en España, un panorama general*, Madrid, Fundación Argentaria-Visor, 2000.

² A. Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza, 1997.

³ A. Cortina, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid, Trotta, 2001, cap. 8.

⁴ A. Cortina, *Los ciudadanos como protagonistas*, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 1999.

LEER A FREUD

CARLOS GÓMEZ SÁNCHEZ: *Freud y su obra. Génesis y constitución de la Teoría Psicoanalítica*, Madrid, Asociación Psicoanalítica de Madrid-Biblioteca Nueva, 2002, 379 pp.

El autor aún en su persona dos conocimientos que en él me parecen complementarios y enriquecedores, profesor de Ética y de Teoría Psicoanalítica. La lectura de su libro nos revela la fertilidad de esa combinación.

Para los psicoanalistas, obviamente, Freud es el principio del psicoanálisis, aunque creamos, siendo optimistas, que no es su fin en ninguno de sus ambivalentes sentidos, que el psicoanálisis no terminó con la muerte de Freud y que los psicoanalistas no somos meros oficiantes de una liturgia que repite el credo revelado, o incluso que el desarrollo del psicoanálisis después de Freud estaría siempre bajo sospecha de heterodoxia, sospecha que haría necesaria a los pensadores psicoanalíticos su referencia continua a Freud como garantía de ortodoxia.

Aunque esto es así en muchos casos, no lo es en la inmensa mayoría de psicoanalistas que tratan de utilizar el método psicoanalítico —uno de los mayores descubrimientos de Freud como un método de trabajo y de investigación permanente sobre el psiquismo humano— para continuar no sólo practicando psicoanálisis, sino haciendo avanzar la teoría psicoanalítica con nuevos desarrollos.

Pero lo que me ha resultado extremadamente excitante ha sido comprobar, a través del riguroso trabajo de Carlos Gómez, la fertilidad del pensamiento de Freud para la Filosofía. Como psicoanalista me considero con una deuda de agradecimiento hacia el autor. Carlos Gómez se acerca a Freud y su obra con un respeto, una inteligencia y unos conocimientos que

hacen de su lectura una guía preciosa para conocer la obra de Freud y aquellos aspectos de su vida que inciden en ella.

Son muchas las biografías de Freud que se han escrito, todas ellas traspasadas a su vez por las motivaciones, conscientes o inconscientes, de sus autores. Muchos investigadores han presentado distintos Freud intentando, en muchas ocasiones, que los valores o defectos del autor recayeran sobre las certidumbres y flaquezas de su obra, y a la inversa; quizás porque el psicoanálisis, más que cualquier otra creación científica o humanística, padece una permeabilidad entre el autor, su obra y su práctica, y la vida y la obra de Freud han pagado este peaje en incontables ocasiones.

Carlos Gómez nos relata el Freud esencial, aquellos datos de su vida, de su ambiente familiar, social y religioso, del mundo académico y científico al que pertenecía y con el que se identificaba, que nos facilitan el conocimiento de la génesis de sus descubrimientos y desarrollos. Esos datos biográficos ponen el acento en su formación positivista, con una sólida disciplina científica que le sirvió, como comenta Carlos Gómez, para refrenar su poderosa atracción por la especulación, pues como el propio Freud confesaba a su amigo Fliess en febrero de 1896: «En mi juventud no conocí más anhelo que el saber filosófico.» Sus apretadas páginas biográficas son suficientemente evocadoras del bagaje psíquico, intelectual y académico con el que Freud cuenta cuando se encuentra solo frente a sus históricas.

Es también mérito del trabajo de Carlos Gómez favorecer al lector el acercamiento a la obra de Freud, acompañando desde dentro los lentos y dubitativos pasos de sus primeros descubrimientos.

La tarea realizada por Carlos Gómez es difícil y compleja. Seguir paso a paso las obras de Freud, transmitiendo fielmente su pensamiento y ofreciendo al mismo tiempo que un desarrollo cronológico una comprensión acumulativa, no es en ningún caso una tarea sencilla. Los que conocemos el pensamiento de Freud sabemos que eso implica abocar a puntos de encrucijada, a proposiciones contradictorias y a revisiones que enriquecen los primeros descubrimientos a la luz de posteriores desarrollos.

En mi opinión, Carlos Gómez lleva a cabo un sintético pero profundo análisis de la teoría psicoanalítica, desde sus obras fundantes, *La interpretación de los sueños*, los primeros escritos metapsicológicos y los *Tres ensayos para una teoría sexual* —al hilo de los cuales va clarificando conceptos nodales que atravesarán toda la obra, como los de la sexualidad, la realidad y la fantasía, las fantasías originarias, el Edipo, la represión, la sublimación, la proyección— a la segunda tópica o la segunda teoría de la angustia, dedicando una particular atención a las teorías de las pulsiones y su desarrollo no siempre lineal en Freud.

Me ha resultado especialmente interesante la claridad con la que Carlos Gómez aborda la técnica psicoanalítica: la asociación libre del paciente, que abre el discurso psicoanalítico, instaura desde el comienzo la libertad del paciente para hablar y la disponibilidad del analista para escuchar con la atención flotante. Esta comunicación estará atravesada por los fenómenos de la transferencia y de la contra-transferencia, que serán los motores que pongan en marcha el proceso psicoanalítico, dando lugar a la interpretación-palabra del analista.

Aquí Carlos Gómez, desde su vértice filosófico, se hace una pregunta fundamental y se interroga sobre «el carácter híbrido del estatuto epistemológico del psicoanálisis»: ¿cómo saber que las interpretaciones efectuadas en un determinado

momento por el analista son adecuadas o correctas? Para responderse, emparenta, en primer lugar, y siguiendo a Dilthey, al psicoanálisis con las ciencias del espíritu —en las que no se trata sólo de *explicar* buscando la causa, sino asimismo de *comprender* buscando el sentido—, para llegar a definir, con Laplanche, la peculiaridad de la interpretación psicoanalítica como aquella comunicación del analista que trata de descodificar el contenido manifiesto de las comunicaciones del analizado para acceder al contenido latente, haciendo de este trabajo de *interpretación* un proceso de *elaboraciones* sucesivas, que permitirán el progreso del proceso analítico, tratando de colmar el enigma del sujeto sobre sí mismo y que, aunque este objetivo no sea nunca alcanzable en su totalidad, no devenga siempre, dice Carlos Gómez retomando a Habermas, una comunicación distorsionada con los demás y consigo mismo.

Éste es un tema fundamental para los psicoanalistas y Carlos Gómez pone el dedo en la llaga: ¿pensamos los psicoanalistas que la eficacia de la interpretación implica su veracidad?, ¿revela siempre la interpretación «la verdad» del sujeto? Esta cuestión atañe, como luego Carlos Gómez pondrá de manifiesto, a la propia Ética del psicoanálisis.

Carlos Gómez dedica un último, extenso y denso capítulo de su obra al Freud cuestionador de la religión, de la cultura y de la Ilustración. En primer lugar, pone de manifiesto el gran interés de Freud por las instituciones culturales, unido a su placer por dejar en libertad sus deseos especulativos, que, a fuer de disciplina científica, ha tratado de refrenar en sus obras propiamente psicoanalíticas. Por fin puede dar rienda suelta a su vocación filosófica que intenta expandirse en un *feed-back* entre las analogías de sus descubrimientos analíticos y sus especulaciones míticas y antropológicas, que otorgan un universal paralelismo a sus descubrimientos.

Así, *Tótem y tabú* postulará para los orígenes de la humanidad un complejo de Edipo primordial y un crimen originario, y de la misma manera que el complejo de Edipo, a nivel personal, instaura y explica el sentimiento de culpa individual, la culpa colectiva de los hermanos de la horda primitiva constituye para Freud el punto de partida de las organizaciones sociales, de las restricciones morales y de la religión. Carlos Gómez señalará que lo verdaderamente relevante del «mito científico» creado por Freud es lo que significa interiorizar al padre, renunciar al incesto y poner límite a la agresión como condición del ser humano.

Al analizar la *crítica freudiana de la religión*, juzga que es una crítica genético-funcional, no sustantiva; a lo largo de todo su extenso y detenido diálogo y cuestionamiento con los presupuestos freudianos, parecería que Carlos Gómez quisiera salvar a Freud y al psicoanálisis de realizar una crítica sustantiva de la religión. A mi entender, aunque su crítica sea sólo funcional, deja muy poco espacio para una mínima duda sobre la trascendencia del hecho religioso. Carlos Gómez concuerda con Freud en que la religión es una ilusión, pero opina, con Kant, que el carácter necesario de esa ilusión no la vuelve necesariamente ilusoria.

Al abordar *los atolladeros de la cultura*, Carlos Gómez da cuenta de cómo para Freud, en «El malestar en la cultura», el sentimiento de culpabilidad se revela a la postre como el problema más importante de toda la evolución cultural. El super yo y el ideal del yo serán los vigilantes que, alojados en el interior de cada hombre, controlarán los impulsos destructivos y

libidinales.

Creo que siempre se ha entendido la tensión entre libido y civilización como si la civilización y la cultura cabalgaran a costa de la represión del placer. Personalmente considero que es empobrecer la propuesta freudiana sobre la cultura, porque sólo el control del placer y de la agresión permitirá la integración de Eros y Tánatos. El placer sin límites conduce también al triunfo de la pulsión de muerte.

El último epígrafe se ocupa de *La Ilustración cuestionada*. Para Carlos Gómez, la mayor aportación de Freud a la filosofía es su comprensión del sujeto como sujeto escindido, habitado por «el extranjero interior». Pero a través del proceso del psicoanálisis, como cura por la palabra en el marco transferencial, se abre una vía de acceso de la conciencia a ese desconocido y la posibilidad de un cierto sujeto —como postula el enunciado freudiano: «Donde era ello ha de advenir yo»— en el que primaría la dimensión de la interacción comunicativa.

Ello da lugar a un análisis traspasado de cuestionamientos acerca del tema de psicoanálisis y ética, en el que ahora no podemos entrar. En todo caso, y quizá como balance de esos análisis, cabría decir que Carlos Gómez considera a Freud un crítico de la Ilustración, un pensador con capacidad de hacer convivir en sí mismo tendencias opuestas, positivismo y romanticismo, empirismo y especulación, cientifismo y poesía. Para algunos, serán estas contradicciones lo más endeble de su producción. Para Carlos Gómez, desde un punto de vista filosófico, serán su mayor grandeza.

Marisa Muñoz

LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO EN LA MODERNIDAD

YOLANDA RUANO DE LA FUENTE: *La libertad como destino. El sujeto moderno en Max Weber*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, 238 pp.

De máxima actualidad podemos considerar el último trabajo de Yolanda Ruano; una exhaustiva revisión de la obra de Max Weber que desde una clave hermenéutica novedosa permite articular los principales conceptos del análisis weberiano. No estamos así sólo ante una interpretación rigurosa de un autor de la magnitud de aquellos que afrontaron la empresa de preguntarse por Occidente como un todo, sino ante una reconstrucción de su pensamiento en clave trágica que arroja nueva luz sobre nuestro genuino modo presente de ser y sobre las razones que nos han hecho ser como hoy somos.

La libertad como destino retoma los problemas que centraron las páginas de una obra anterior de la autora, *Racionalidad y conciencia trágica* (Trotta, 1996), y los retoma en el punto mismo donde los dejó. Si en aquella ocasión tuvo como objetivo general explorar las relación constitutiva entre la Modernidad —su génesis, decurso y destino— y un tipo específico de racionalidad, ahora enfoca su trabajo hacia la cuestión de la conformación moderna de la subjetividad. El hilo conductor de la primera parte del libro pasa por la reconstrucción de la conexión significativa entre ciertos elementos religiosos y la formación del sujeto moderno. Un sujeto autárquico, autotransparente, sabedor de sus más íntimos intereses, capaz de satisfacerlos y de crear —en este proyecto de autorrealización— «el mejor de los mundos posibles». Quedan expuestos los nexos de sentido entre el desarrollo de una concepción dualista y devaluadora del mundo como la judeocristiana y el proceso

moderno de objetivación de toda la realidad, natural e histórica, objetiva y subjetiva, como ámbito de dominio práctico-instrumental. Porque, en efecto, «desplegar el control calculador sobre la realidad, y auto-constituirse el sujeto precisamente como sujeto racional haciendo efectivo dicho dominio, son las dos caras de un mismo fenómeno que Weber viene a vincular con el desarrollo en la modernidad de una determinada ética ascética religiosa».

La segunda parte del libro desvela el carácter paradójico de ese nexo significativo, así como el proceso de conversión de la racionalidad valorativa en racionalidad funcional o pragmática. Pero ¿cómo interpretar esta suerte de reducción? La sustitución de la racionalidad carismática, sustantiva, unitaria, propia del *pathos* monoteísta cristiano, por una racionalidad —valga decir— adjetiva, plural y fraccionada es vista como el fracaso de los afanes fundadores de la razón filosófica occidental a la par que como el triunfo de su «mayoría de edad». Estamos ante el precio de la libertad que sobreviene a la caída de todo arquetipo estable determinante del sentido del ser y del hacer. Y es que cuanto más avanza la Razón tras el sentido unitario (ese sentido del todo que se concibe oculto bajo la aparente multiplicidad caótica de lo dado), tanto más se topa la Razón con esa pluralidad que tanto le incomoda, tanto más opaco el mundo se le presenta a esa Razón unificadora, y tanto más dividido y más inmanente... Más humano y menos divino. Un politeísmo secularizado es el precipitado último de la pérdida del Sentido buscado por una Razón occidental que, como intuyó Hölderlin, ansía demasiado. Afrontamos, pues, el coste del antidogmatismo, del desalojo del mundo de un punto arquimédico asegurador de criterios absolutos de acción. Mantenerse en el espacio de perple-

jidad que la conquista de la libertad entraña es para Weber un signo distintivo de nuestro tiempo. Libertad en un tiempo desencantado: sin instancias trascendentes fundadoras del Sentido, que tantas veces han pavimentado, por lo demás, ya no sólo el camino del absurdo sino del dogmatismo fanático del pensamiento único, pero cuya retirada no deja de resultar —a algunos— desconcertante. Ineludible será ahora *nuestra responsabilidad* en este nuevo horizonte sin estables asideros, porque un pluriverso así poblado de dioses y demonios, de una multiplicidad «de criterios de valor que pugnan por interpretar lo existente y por dirigir nuestras vidas», exige el conocimiento de *las condiciones de una vida buena* en una era postmetafísica. Esta forma de conocimiento es tildado por la autora de «saber trágico», toda vez que queda instalado en la ausencia de una fundamentación sustantiva de aquellos ideales que dignifican nuestra acción en este mundo politeísta; que asume la posible pervisión de nuestros más profundos compromisos, la subversión de una «buena voluntad»... la «vulnerabilidad del bien».

La nota dominante en este sombrío panorama weberiano parece ser así la imposibilidad de realización de los valores últimos que dirigen la acción humana. Y no por el conocimiento vulgar de que un mundo «demasiado necio o demasiado

miserable» como el nuestro pueda destruir cualquier ideal, sino «porque las lógicas mundanas no necesitan, desplazan y llegan a aniquilar el propio deber-ser» (234). Pero, con todo, *la apuesta* de Weber por la racionalidad valorativa resulta evidente. «Vivir por lo no alcanzable», perseguir decididamente aquello que sabemos carece de una fundamentación sustantiva última, y perseguirlo «*como si tuviera una validez incondicionada*» representa el lema de un proyecto de superación del imperio de la racionalidad pragmática, espíritu ineludible de nuestro tiempo.

En este sentido, resulta especialmente interesante el diálogo que la autora establece —siguiendo a Martha Nussbaum y a Pierre Aubenque— entre Weber, Platón y Aristóteles a propósito de la noción de tragedia. Una clave hermenéutica como la elegida por Yolanda Ruano permite abordar de un modo fructífero los problemas de la racionalidad práctica gestados en y desarrollados a partir del pensamiento weberiano. En definitiva, contamos con un muy recomendable libro, imprescindible ya en la bibliografía sobre la cuestión de la Modernidad.

Oscar Quejido Alonso
Universidad Complutense

DEL INDIVIDUALISMO EGOÍSTA A LA FORMACIÓN DE LAS IDENTIDADES

J. M. HERNÁNDEZ: *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*, Barcelona, Anthropos, 2002.

La historia de las ideas políticas, tal como la cultivan Quentin Skinner, Anthony Pag-

den o John Pocock, es bien conocida, y cada vez más apreciada, por el público de lengua española. No sin diferencias, desde luego, pero al interés de Skinner por reconstruir la intención de sus autores y a la devoción de Pocock por las tradiciones intelectuales en las que éstos se inscriben

subyace una opción metodológica común: la coincidencia en la valoración del contexto histórico en el que los lenguajes políticos aparecen y pretenden abrirse camino. Y es que para la Escuela de Cambridge no sólo el mundo de las ideas, sino que la acción política debe ser también tomada en cuenta a la hora de enfrentarse a los textos de los teóricos políticos clásicos. Desde este principio pretenden mostrarnos que cuestiones tan actuales como los fundamentos y los límites de la obligación política, el papel de la religión en la constitución de identidades colectivas o la delimitación del espacio público son cuestiones abiertas ya siglos atrás que distan hoy de estar cerradas. Por todo ello, el lector de lengua española no podrá dejar de alegrarse por la aparición de *El retrato de un dios mortal*, primer libro de José María Hernández, un ensayo donde se intenta interpretar con estas mismas claves la respuesta de Hobbes a todos estos dilemas

Su pertenencia a esta tradición de Cambridge queda, desde luego, patente ya desde el primer capítulo, un amplio estudio histórico en el que da cuenta de la complicada historia inglesa del siglo XVII: la oposición Parlamento/Monarquía y las sangrías que propició, las discusiones teológicas de fondo y su aportación a la discusión política, la política exterior inglesa frente al continente y su difícil relación con España, etc. Y Hobbes no fue inmune a este contexto. Fue en los últimos meses de su graduación en Cambridge (1608) cuando Hobbes fue contratado como asistente del hijo de William Cavendish, futuro primer *Earl of Devonshire*. Parte de la educación del joven aristócrata —nos recuerda Hernández— consistía en viajes por Europa, no sólo por el conocimiento valiosísimo que éstos proporcionaban de las costumbres de otros países, sino por los contactos que propiciaban con algunos de los personajes más relevantes de la época. Y así Hobbes pudo beneficiarse de los encuentros dispuestos para su discipu-

lo: baste como ejemplo su primer viaje europeo (1614-1615) con el segundo *Earl of Devonshire*, donde pudo conocer al embajador de Jacobo I en Venecia, sir Henry Wotton, activo promotor de las ideas anglicanistas del primer Estuardo en el continente. Hay que reseñar, asimismo, su estrecha vinculación con la Compañía de Virginia —que le hará conocedor de primera mano de los avatares de la colonización inglesa—, a cuyas sesiones pudo asistir en calidad de acompañante o representante de uno de sus accionistas: el propio William Cavendish. Y en ocasiones, además de espectador, participó activamente en las intrigas de su tiempo, como cuando tradujo las cartas del fraile Fulgenzio Micanzio con el fin de obstaculizar la alianza entre los ingleses y los españoles. Además de inmiscuirse en intrigas internacionales, Hobbes pudo conocer también en primera persona las circunstancias de la política inglesa, pues Cavendish fue miembro de los parlamentos de 1614 y 1621, reunidos por Jacobo I. De modo que ni siquiera la temprana muerte de Cavendish apartó a Hobbes de la política inglesa, pues continuó en ella de mano del primo de aquél, el marqués de Newcastle, y llegó incluso a ser propuesto como representante de Derby para el llamado *Parlamento Corto* (véanse, pp. 39 y ss.).

Estos datos servirán si no para eliminar, sí para matizar, al menos, los continuos intentos de presentar a Hobbes como un teórico de la política aislado de las controversias de su época, un Hobbes desconectado del tiempo que le tocó vivir. Uno de los méritos del trabajo de José María Hernández es justamente éste: mostrarnos a un Hobbes inscrito en una magnífica red de relaciones tanto en Inglaterra como en el continente, que le proporcionó un conocimiento de primera mano de las intrigas de la política de su país —incluso en los tiempos de su exilio en Francia—. La tesis de Hernández supone, por tanto, un paso más en la tradición exegética que abren

Skinner, Sommerville o Baumgold, pues nuestro autor pretende mostrarnos cómo esta *privilegiada* información política articuló la teoría del filósofo inglés.

Como indicio, Hernández apunta a la íntima relación entre la publicación de las obras políticas más importantes de Hobbes y los acontecimientos políticos que, en esas fechas, vivía Inglaterra: *De cive* se publica en París en 1642, el mismo año que comienza la guerra civil inglesa; *Leviathan* se publica en Inglaterra en 1651, momento en que el Parlamento de Westminster, con Cromwell a la cabeza, se enfrentaba y vencía al movimiento monárquico (pp. 75 y ss.). Ambas obras ven la luz cuando Hobbes está en el exilio (1641-1652) y responden a momentos muy distintos que muestran la revisión a la que el filósofo somete su teoría política. Como explica el propio Hernández: «A partir de ahora (es decir, a partir de la publicación de *Leviathan*) preferirá enfatizar, de un lado, que su teoría del gobierno —basada en el mutuo consentimiento pero deducida de un interés estrictamente personal— no era exclusivamente monárquica, como parecía desprenderse de sus obras anteriores, especialmente *De cive*, y, por otro lado, que el soberano no está obligado a mantener una u otra forma de culto religioso, puesto que él solo es el árbitro supremo en las disputas entre las distintas iglesias» (p. 81).

Las luchas entre el Parlamento y la Monarquía estaban entretejidas por oposiciones teológicas de fondo, a veces difíciles de desenmarañar. Carlos I favoreció al episcopalismo contra el presbiterianismo, como antes lo había hecho su padre Jacobo I. El objetivo era el de homogeneizar las cuatro iglesias (y las cuatro naciones) que formaban las Islas Británicas. Obviamente, esto llevó al levantamiento del Parlamento escocés, defensor del presbiterianismo, y con ello a continuas revueltas. En la última década del reinado de Carlos I los parlamentarios escoceses se oponían ya abiertamente a la monarquía centraliza-

dora y la Cámara de los Comunes de Westminster quedó dividida entre los presbiterianos y los independientes (se inclinaban por aceptar múltiples congregaciones dentro del Estado). Por esta razón, se constituyó un Partido del Orden que permitió al rey crear un ejército para combatir la oposición parlamentaria. El proceso de luchas civiles —iniciado con la detención, juicio y ejecución de Carlos I— terminaría en 1653 con la dictadura de Cromwell, Lord Protector de la nueva República.

Las discusiones religiosas, por lo tanto, eran constantes en la época y la política se veía constantemente afectada por ello. Y ya hemos visto que no era fácil defender la supremacía del gobernante porque su propia autoridad era continuamente puesta en entredicho tanto por los teólogos como por los parlamentarios. Para Hobbes, la única forma de frenar las guerras civiles que ponían en peligro la República y la vida de los ciudadanos era renunciar a la necesidad de juzgar lo público (contra los iusnaturalistas) y, asimismo, evitar la distinción entre Ley y poder que permitía poner en entredicho la figura del gobernante. Para Hobbes estos principios eran los que sustentaban a las doctrinas sobre el tiranicidio, y frente a éstos respondió con su propia teoría de la representación política. Y no otra es la tesis principal de *El retrato de un dios mortal*, de ahí que la disputa en torno al tiranicidio sea ampliamente estudiada por Hernández en el capítulo 2 del libro (pp. 95 y ss.). En estas páginas se analiza, asimismo, la aportación de Milton, Mariana, Santo Tomás, Domingo de Soto, Suárez..., y se encuentran también interesantísimos análisis sobre autores relegados normalmente al olvido por los estudiosos actuales, como son los casos de Vázquez de Menchaca o Juan Márquez.

Es sabido que tanto el concepto de *tiranía* como el de *tirano* no tienen un sentido peyorativo en la época griega: el poder supremo que entonces se atribuye a reyes o dioses no es un poder violento,

sino un poder cuya actuación puede beneficiar a la comunidad. La posición de Platón en *Las Leyes* es paradigmática a este respecto. Sin embargo, la interpretación positiva de la tiranía, que veía en el tirano un posible benefactor de la comunidad, va dejando lentamente lugar a la identificación de la tiranía con el gobierno violento. La dificultad, por tanto, estribaba tanto en mostrar las causas de gobierno violento como en el modo en que la comunidad podía librarse de los malos gobernantes.

Lo original de la narración de Hernández es poner a Hobbes a discutir con los teóricos españoles, más que señalar la ruptura de la teoría del filósofo inglés con la tradición de los monarcómacos franceses, en la que normalmente se le sitúa. Y es que es precisamente la Reforma uno de los momentos históricos que más ha contribuido a dar un importante giro a la comprensión de la tiranía y el tiranicidio. Es en esa etapa cuando se renueva el derecho de resistencia y se ofrecen las claves para distinguir a un *tirano manifesto* (Melancthon). Es en la novedosa exégesis del texto de S. Pablo —según la cual las autoridades a las que se debe obediencia son únicamente las que obran en interés general— donde hay que buscar la razón de la legitimación de la resistencia entre estos autores: sólo en la medida en que se identifica el buen gobierno con el gobierno de las autoridades que ejercen el poder en beneficio del interés general se puede calificar como tirano al gobernante que actúa en beneficio propio. Con estos mimbres y fustigados por las persecuciones —caso extremo es la Noche de S. Bartolomé— los protestantes terminarán elaborando una teoría *constitucionalista* de la resistencia, cuya novedad será atribuir la facultad de rebelión a los *Estados Generales*. El caso de la obra *Vindicae contra tyrannos* es paradigmática a este respecto.

Sin embargo, tal y como nos muestra Hernández, Hobbes no continúa esta tradición, sino que su teoría política está desti-

nada a imposibilitar *de iure* cualquier forma de deslegitimación de la autoridad política, sea *privada* o *constitucional*. Este libro nos muestra a un Hobbes reacio a distinguir, como hacían los tiranicidas, entre el *poder* y la *persona* que lo ejerce. Resistir al gobernante menoscaba la misma institución del Estado, por lo que, para el filósofo inglés, se ha de renunciar a la idea de que la libertad individual —natural— puede juzgar legítimamente lo público (p. 111). Para entender esta posición que rompe con nuestra actual sensibilidad política, el filósofo debe adentrarse en el análisis de la naturaleza del poder, no sólo en su origen, sino en su ejercicio y distribución. Y no otro es el objetivo del tercer capítulo de este ensayo. En él nos encontramos con la solución que Hobbes ofrecerá como contrapartida de esta necesaria renuncia: su *teoría de la representación*. El núcleo fundamental de ésta se asigna a lo que llama *unidad del representante*, según la cual el gobernante se convierte en autor y actor al mismo tiempo, representando su persona, la de cada miembro de la comunidad, y capaz de anticipar sus consecuencias para con Dios, único al que tiene que rendir cuentas de su acción. La representación política hobbesiana será, por tanto, una *fusión*¹ de autorización y representación. Y, de nuevo, su experiencia pública servirá como patrón de elaboración del modelo, tal y como nos dice Hernández:

Históricamente hablando, Hobbes disponía de una experiencia clara de estas dos categorías del mandato, imperativo y representativo, o según su propia terminología, de la autorización y la personificación. [...] Es de suponer que su papel en las votaciones dentro de la Compañía de Virginia le habría dado una idea precisa del sentido de la representación por delegación como agente de los intereses de su patrono, mientras que su actividad como secretario de William Cavendish en el Parlamento le proporcionó la oportunidad de familiarizarse primero y comprometerse después con la

defensa de un interés común encarnado en la figura del monarca. Su teoría de la representación política consistirá, de nuevo, en una curiosa *fusión* de estas dos categorías —autorización y personificación— mediante una original metáfora que, como todo símbolo, necesitaba su propio correlato sensible: *Leviatán*» (p. 185).

A la crisis de la autoridad política de su tiempo —cuya debilidad mostraba la proliferación de las teorías de la tiranía de la época— responde Hobbes con la imposibilidad de distinguir entre la persona y la autoridad y para ello elabora su teoría de la representación. Ahora bien, una de las cuestiones centrales de la teoría política era la de saber cómo, a través de qué medios, el gobernante había adquirido su poder, en qué instancias estaba legitimada su representación de la comunidad. Las páginas del capítulo 4 dan una respuesta a esta pregunta. Nos referimos a la *teoría del contrato* hobbesiano, que, según nos explica Hernández, ha de entenderse como donación, como enajenación del poder en beneficio de un poder mayor. La donación es el principio que permite fusionar, de nuevo, el pacto como unión, como obligación del rey ante Dios (*pacto unionis*) y el pacto como sujeción de los gobernantes al gobernado (*pacto subiectionis*).

Sabemos que los contratos tienen sus límites, ¿cuál es el límite que Hobbes le señala a la política? La respuesta es compleja y, en cierto modo, tal y como muestra Hernández, contradictoria. En principio, el consabido *derecho natural a la autopreservación* funciona como límite de la obligación política, siendo como es el fundamento que origina la formación del cuerpo social. Sin embargo, hay momentos en que el gobernante puede poner en peligro ese principio: la guerra y la pena de muerte constituyen los dos casos paradigmáticos. ¿Qué hacer entonces? La solución de Hobbes es de enorme interés y Hernández la expone de modo magnífico en las páginas finales de este ensayo: *el recurso a la interpretación de la historia*

sagrada será la única vía abierta que permitirá apelar a un vínculo comunitario, más allá del egoísmo particular y de la opinión individual en momentos en que está en peligro la conservación del cuerpo político.

Lo exclusivo no es, por tanto, el individuo como pretenden los análisis de los clásicos liberales, entre los que Hobbes ocupa un lugar eminente. Hobbes tuvo en cuenta el difícil problema de articular individualismo e identidad colectiva. Y paradójicamente, será la denostada religión la que servirá de vínculo entre estas realidades políticas. Sólo la religión puede justificar el sacrificio del individuo por su comunidad, y esta acción sólo puede derivarse de la ley natural relativa a la gratitud, que, si bien no es un principio de la razón, sí se trata de un principio escriturario. Es en la esfera de la profecía donde podemos conocer esas leyes naturales como procedentes de la palabra divina. Según la interpretación política de la religión que Hobbes defendió contra los teóricos de su tiempo, las leyes que Dios ha introducido *literalmente* en la historia son leyes *positivas* que deben ser conocidas por todos. Por lo tanto, la historia sagrada debe ser interpretada como historia de derechos y obligaciones políticas entre ciudadanos y comunidad. Es la historia sagrada la que ayuda a mantener la identidad política (véase p. 283). Por supuesto es el gobernante quien debe ser intérprete de los textos sagrados, o quien debe controlar los funcionarios especializados en la interpretación de los mismos, con el objeto de cohesionar la comunidad en momentos de crisis, con el fin de pedir el sacrificio del individuo en favor del grupo. En la Biblia hemos de buscar antes la fundamentación de la obligación de obediencia política que la de las virtudes morales que deben adornar al gobernante y a los buenos ciudadanos. A lo que Hobbes se enfrenta es a un problema de política eclesiológica sobre la definición y titu-

lar del magisterio religioso y sobre lo que este titular *debe* encontrar en los textos sagrados.

La crisis religiosa de su tiempo era la causa de los conflictos civiles sangrientos que Inglaterra padecía y a los que Hobbes había asistido y cuya salida del conflicto sólo se veía posible dotando al gobernante del poder de dirimir todo litigio —incluso religioso—. Para que esto fuera posible, Hobbes sitúa el fundamento de la autoridad más allá de la religión, poniéndola a salvo contra toda sublevación posible, incluso del egoísmo particular (en caso de conflicto con el principio sagrado de la autopreservación). Sin embargo, la religión que había sido expulsada por la puerta, vuelve a entrar por la ventana. Ahora no será el fundamento de la autoridad pero sí será el elemento de cohesión de la identidad comunitaria y la fuente de los deberes y obligaciones últimos de los ciudadanos. Eso sí, la religión, tal y como era entendida por Hobbes, ya no era la del temido «Espíritu de Roma», según sus propias palabras.

«El rechazo del ideal republicano de libertad limitaba su propia respuesta ante el conflicto institucional. Sin embargo, en sus repetidas afirmaciones de que un Estado propiamente construido podría durar una eternidad [...] no sería difícil advertir los síntomas del problema que, una y otra vez, había intentado apartar de su camino. Un cuerpo político, por muy bien construido que esté, sólo podrá perpetuarse mediante la cuidadosa activación de los mecanismos que regulan su funcionamiento. Así que Hobbes eligió utilizar otro lenguaje para resolver los problemas derivados de una definición excesivamente racionalista de la política. Hob-

bes quiso servirse de la historia sagrada como una historia del poder político. Y este lenguaje fue ganando protagonismo a medida que avanzaba en su deducción racional de la obligación, es decir, a medida que se iban presentando los problemas vinculados a la conservación de la república» (p. 326).

Como he intentado mostrar con esta breve nota, no estamos solamente ante un excelente trabajo académico sobre la obra de uno de los filósofos políticos más importantes de todos los tiempos, esta obra es mucho más que una magnífica monografía histórico-filosófica sobre el pensamiento de Hobbes. Y es que este ensayo tiene la virtud de mostrarnos un Hobbes actualizado, cercano, que tiene mucho que decir al lector contemporáneo, puesto que, como el resto de los clásicos del liberalismo, fue consciente de la necesidad de articular la idea de individuo con la idea del carácter identitario de la propia asociación en la que éste se integra (p. 327). Como el propio Hernández recoge en su libro, no estamos ante los mismos problemas, pero los nuevos lenguajes políticos evolucionan a partir de sus predecesores (p. 246). Si cada época ha interpretado la articulación entre individuo y comunidad, entre espacio público y espacio privado, en relación a su sensibilidad política y al contexto histórico en que se desarrolló su pensamiento, el trabajo que nos ofrece José María Hernández tiene la virtud de acercarnos a uno de los momentos decisivos del debate político de la modernidad que tanto ha influido en nuestro presente.

Marta García Alonso
UNED

NOTAS

¹ El término *fusión*, que aparece numerosas veces en *El retrato de un dios mortal*, es un concepto original acuñado por Hernández para dar cuenta de la

estrategia retórica de un Hobbes que termina reuniendo de nuevo los términos que, previamente, había separado en su análisis político.

BIEN, VIRTUD Y FELICIDAD

OSVALDO GUARIGLIA: *La Ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*, Buenos Aires, Eudeba, 1997.

Introducción

El profesor Osvaldo Guariglia, uno de los profesionales argentinos de la filosofía más conocidos en España y uno de los mejores especialistas en Aristóteles dentro del mundo hispánico, nos ofrece en el trabajo aquí reseñado una prueba de que la filosofía procede en muchas cosas (no, desde luego, en la aplicación de las reglas de la lógica) al revés que la ciencia. En efecto, si aceptamos el *dictum* de que el valor científico de un texto se mide por el número de otros textos cuya lectura hace superflua, habremos de conceder, por el contrario, que el valor de un texto filosófico se mide por el número de otros textos a cuya lectura incita.

La Ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud (en adelante, *EA*) es probablemente el estudio más completo escrito nunca en lengua española sobre el tema. Y decimos «completo», no sólo por la profundidad y extensión con que aborda el tema específico de la filosofía práctica de Aristóteles, sino por la exhaustiva bibliografía estudiada y, sobre todo, por la contextualización del tema dentro de la historia del pensamiento ético y, más precisamente, de la reflexión contemporánea al respecto. Su lectura, pues, es un acicate para recorrer el vasto territorio bibliográfico en que la obra se sitúa.

Hay que decir que es éste el segundo libro que dedica el autor a la ética aristotélica: en 1992 había publicado *Ética y Política según Aristóteles*, obra dividida en dos partes, *Acción y argumentación* y *El Bien, las Virtudes y la Polis*¹. Entre una y otra obra, el autor confiesa haber cambia-

do de opinión sobre algún punto clave de su interpretación, pero las principales líneas de fuerza de aquel estudio aparecen nuevamente en el aquí reseñado.

La principal y mejor desarrollada de esas líneas, a nuestro modo de ver, es la que recorre el análisis de la relación entre racionalidad científica o teórica y racionalidad práctica en Aristóteles, relación que el autor ve como análoga a la existente entre especies de un mismo género, viniendo determinada la diferencia entre ambas, entre otros criterios, por el grado de *exactitud*.

Con arreglo a este último, Platón descalificaba el saber empírico, elevando a rango de ciencias supremas las que hoy precisamente llamamos exactas (entendidas como *síntesis* o cadenas de deducciones a partir de hipótesis indiscutidas) y la llamada *dialéctica* (entendida como *análisis* o reducción de las hipótesis antes mencionadas a nociones cada vez más simples y primordiales)². En cuanto al saber práctico, para Platón se reduce a las técnicas productivas, pues la ciencia ético-política forma parte del saber teórico, como ciencia *epitaktiké* o normativa, distinta de la ciencia *kritiké* o especulativa, que es básicamente la matemática³.

Aristóteles, en cambio, asigna a la exactitud un rango secundario como criterio clasificatorio del saber. En un sorprendente paso de la *Ética eudemia*, magistralmente analizado por el profesor Guariglia, afirma:

Todas las entidades naturales son en cierto sentido principio [de algo], por lo cual cada una puede engendrar muchos entes similares, como un hombre otros hombres [...]. Además de esto, solamente el hombre entre todos los animales es un principio de ciertas acciones, pues no diríamos que alguno de los otros animales actúa. De entre los principios, todos aquellos a partir de los cuales se originan

*movimientos se llaman principios propiamente dichos y con mayor derecho aquellos de los cuales provienen movimientos que no pueden ser de otro modo, un principio que quizá podamos asignar a la divinidad. En los principios invariables, como los matemáticos, no hay principio propiamente dicho, a menos que se lo llame así analógicamente. [...] El hombre, en cambio, es el principio de una cierta acción, pues toda acción es movimiento*⁴.

En otras palabras, una vez sentado por Aristóteles que toda ciencia es un saber a partir de principios⁵ (y tanto más excelente cuanto más primordiales dichos principios), especifica la esencia de éstos como *agentes*. Son, por tanto, los principios explicativos de los movimientos o procesos naturales aquellos que con propiedad merecen ser llamados tales. Es para ellos para quienes vale realmente la identificación de *arché*, principio, con *aition*, causa. El objetivo de la ciencia teórica es, pues, la búsqueda de esos principios, ante todo, en la naturaleza (al revés exactamente de lo propuesto por Platón), aunque, eso sí, en la medida en que son causas de procesos *regulares* y, por tanto, *predecibles* con *exactitud*. La ciencia matemática, aunque excede a cualquier otra en exactitud, pende de principios «inertes», principios que no son causas, por lo que ocupa un rango inferior a la física en la escala del saber teórico.

En cuanto a la ciencia ético-política —que para Aristóteles integra, junto a la técnica productiva, el saber práctico—, aun careciendo por completo de exactitud, versa en cambio sobre principios de acción que son, en su absolutez, comparables a la divinidad. Pues así como ésta es la causante última de todos los procesos naturales *necesarios*, el agente ético-político —el ser humano— es el causante último de buen número de procesos *contingentes*. De este modo el agente humano completa la operación del agente divino en el mundo, tal como dice gráficamente Pierre Aubenque en uno de sus excelentes trabajos sobre Aristóteles⁶.

Desde ese planteamiento es fácil ver que la filosofía práctica de Aristóteles es, en un sentido muy próximo al hoy vigente, una *filosofía de la acción*⁷, centrada en dos conceptos clave: el *bien* y la *virtud*, objetivo y pauta normativa, respectivamente, de toda acción humana.

Sobre la sólida base del capítulo 2, donde lleva acabo con admirable precisión el análisis hasta aquí sucintamente apuntado, construye el profesor Guariglia su exhaustiva exposición de la ética aristotélica con arreglo al siguiente esquema:

En el capítulo 3 «Paideia y dialéctica» amplía los aspectos más estrictamente metodológicos del capítulo 2, mostrando de paso la teoría semántica subyacente a toda la filosofía aristotélica.

En el capítulo 4 «Acciones voluntarias e involuntarias» estudia la concepción aristotélica del rasgo específico que hace que unos determinados movimientos dejen de ser meramente tales para merecer la consideración de *acciones* (*intencionales*).

En el capítulo 5, quizá el punto culminante de la obra en cuanto a la toma de postura hermenéutica del autor, analiza éste la concepción aristotélica del bien.

En el capítulo 6, punto de convergencia de los dos anteriores, se expone la teoría aristotélica de la virtud como disposición a la acción buena.

En el capítulo 7 muestra el carácter social y la «sociología» de las virtudes constitutivas de la ética aristotélica, tratando, de paso, de contextualizar históricopolíticamente el pensamiento ético del Estagirita.

En los capítulos 8 y 9 estudia dos de las virtudes más representativas del cuadro presentado por Aristóteles, a saber, la magnanimidad y la justicia.

En el capítulo 10 aborda el tratamiento de la que seguramente es la piedra angular de todo el edificio ético aristotélico: la llamada «prudencia» (*phrónesis*).

En el capítulo 11 se enfrenta a la concepción aristotélica de la felicidad como supremo bien y su a primera vista difícil encaje en el marco de la ética de la virtud.

En el capítulo 12, a la vez que se recapitula el estudio, se contextualiza diacrónicamente el pensamiento ético aristotélico en la historia de la filosofía práctica, muy en particular en relación con la filosofía contemporánea de la acción.

El bien, la virtud y la felicidad

En torno a estos tres términos, así como el de *acción (práxis)*, gira toda la reflexión ética de Aristóteles y así lo hace también, consecuentemente, el trabajo de Osvaldo Guariglia. En relación con el primer término, subraya el autor algo que desde luego salta a la vista de todo lector del libro I de la *Ética nicomáquea*, a saber, la *homonimia* o equivocidad atribuida por Aristóteles a los diferentes usos de 'bien', frente a la conocida concepción univocista del mismo por Platón:

La homonimia del término «bien» reside por tanto en que el mismo se puede predicar en sentido propio de sujetos que pertenecen tanto a géneros como a categorías distintas, no accidental sino esencialmente. Por ello es que Aristóteles habla de homonimia, que es claramente, como lo indica sin ninguna duda su definición en las *Categorías*, una relación entre un nombre y varias cosas de distinto orden designadas por él⁸.

Ha habido autores que, como Enrico Berti⁹, partiendo de la «definición» aristotélica del bien como el *fin de toda acción*, han tratado de encontrar una prioridad lógica en determinada clase de bienes, entendidos como *fines*, con respecto a todos los demás, entendidos como *medios*. Nuestro autor se opone a esta interpretación:

La significación del bien como fin, indudablemente fundamental para Aristóteles, no acepta [...] una aplicación de la prioridad lógica como la propuesta por Berti y, posteriormente, por quienes sostienen una interpretación inclusivista de la eudemonía. La unidad del bien como «medio-fin» no es equivalente a la unidad analítica (*focal meaning*) que reúne un grupo de términos en torno a un núcleo común y primario, el que reaparecería en las definiciones de todos los demás¹⁰.

En efecto, Guariglia sostiene que los que Aristóteles propone como fines por sí mismos forman al menos dos conjuntos disjuntos: las virtudes, por un lado, y la eudemonía o felicidad, por otro. En tal supuesto, carece de sentido decir que hay un bien que, como fin, aparece analíticamente en la definición de los distintos bienes como medios, pues *no* hay un *único* bien o fin en sí mismo, sino, en la interpretación de Guariglia, al menos dos: la virtud y la felicidad.

Guariglia rechaza, pues, la llamada concepción *inclusivista* de la felicidad, esto es, aquella que considera que en la definición de virtud se halla analíticamente contenida la noción de felicidad.

Es éste un punto crucial en la interpretación de la ética aristotélica. De él depende, por ejemplo, que consideremos o no la ética aristotélica, al igual que la epicúrea, vulnerable a la acusación kantiana de *eudemonismo*. Guariglia responde negativamente a esta última cuestión. Pero, en nuestra opinión, paga por ellos un precio hermenéuticamente inaceptable, al tener que declarar con ello la ética de Aristóteles *inconsistente*.

El autor de *La Ética en Aristóteles...*, en efecto, afirma tajantemente que hay en Aristóteles *dos* éticas diferentes: *a)* una teoría de la acción que hace de ésta un ejercicio racional deontológicamente neutro, orientado por la búsqueda consecuencialista de la felicidad (y que, además, cifra ésta en el ejercicio de la actividad intelectual o vida «contemplativa»), y *b)* una

«moral de la virtud» (expresión que forma la segunda parte del título de la obra), que prescribe la práctica de las diferentes virtudes o excelencias del alma como un fin en sí mismo, totalmente independiente del logro de la felicidad. Veamos su argumentación con cierto detalle:

El pasaje donde esta independencia de la virtud con respecto a la eudemonía surge con claridad es, paradójicamente, aquel en el que Aristóteles intenta demostrar que la eudemonía es la vida según la virtud¹¹.

Cita a continuación el siguiente pasaje de la *Ética eudemia* (que nosotros reducimos a su núcleo esencial, respetando las subdivisiones introducidas por el autor de EA):

(1a) *La felicidad es el mejor de los bienes; (1b) los fines residentes en el alma son también los mejores de todos los bienes; y (1b.1) los fines en el alma son o disposiciones o actividades; y luego, puesto que (1b.2) es mejor la actividad que el estado; y (1b.3) la mejor actividad de todas es la actualización de la mejor disposición de todas; y (1b.4) la virtud es la mejor disposición de todas; se sigue entonces que (1b.5) la actividad de la virtud es el mejor de los bienes del alma. Pero, por otra parte, también (1a) la felicidad era el mejor de los bienes. En consecuencia: (2) la felicidad es la actividad del alma virtuosa*¹².

Guariglia comenta así el pasaje:

El quid de toda la demostración reside en el hecho de que lo denotado por el término *agathón* en (1a), la *eudaimonía*, es independiente de lo denotado por el mismo término en (1b.1-5), la *areté*. A la conclusión (2) se llega, en efecto, por la razón, no expresada pero implícita, de que el mejor de todos los bienes sólo puede ser uno, y si tanto la felicidad como la vida según la virtud caen sistemáticamente bajo esa denotación, entonces felicidad = vida virtuosa. Ahora bien, la conclusión (2) no es analítica, sino sintética, esto es: que la virtud es un bien no es derivable ni reductible a la felicidad, sea por definición o por prioridad lógica¹³.

Vayamos por partes. El profesor Guariglia (que asume para sí toda la responsabilidad por las versiones castellanas de los textos aristotélicos salvo indicación expresa en contrario, por lo que hemos de suponer que la versión castellana de 1219a28-35 es suya) introduce una cierta oscilación terminológica donde el original griego carece totalmente de ella. En efecto, tanto lo que él traduce por «actualización» como lo vertido por «actividad» es expresado en griego con una misma palabra: *enérgeia*. Habría sido, pues, preferible traducir: «*La mejor de todas es la actividad de la mejor disposición de todas.*» Pero también se podía haber optado por la solución opuesta: hablar en todos los casos de «actualización». Se trata, en efecto, de la famosa noción aristotélica de *acto* como realización o consumación de algo susceptible de ser realizado (*potencia*). Aunque en este caso, por tratarse de una «potencia» cuyo cauce de actualización se halla perfectamente determinado (se trata, en efecto, de una disposición para *actuar*, y no de cualquier modo, sino de una muy determinada manera, a saber, la *mejor* posible), sin duda es preferible una traducción más específica, como «actividad». Pero en el bien entendido de que, si Aristóteles dice que «*es mejor la actividad que el estado*», ello se debe a que, en su ontología, la actividad posee un grado de realidad y, por ende, de perfección superior a la mera capacidad o predisposición, como *realización efectiva* de lo que en éstas es meramente posible. Esta precisión, que puede parecer accesorio, es de suma importancia para resolver el problema de la «consistencia» o coherencia de la ética aristotélica, tal como lo plantea el autor de EA.

Es cierto que Aristóteles, también en la *Ética nicomáquea* (EN), llega a la identificación de la felicidad con la vida virtuosa como resultado de un razonamiento cuyas premisas son, a primera vista, meramente empíricas. Empieza, en efecto, remitiéndose a la opinión común que identi-

fica el fin último del hombre con el logro de la felicidad:

*En general consideramos perfecto lo que se elige siempre por sí mismo y nunca por otra cosa. Tal parece ser eminentemente la felicidad, pues la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, el entendimiento y toda virtud los deseamos ciertamente por sí mismos (pues aunque nada resultara de ellas, desearíamos todas estas cosas), pero también los deseamos en vista de la felicidad, pues creemos que seremos felices por medio de ellos. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra*¹⁴.

Este paso, aparte de fundamentar la identificación del bien último con la felicidad en la mera constatación de unas creencias ampliamente difundidas, parece mostrar de la manera más flagrante la «inconsistencia» que el autor de *EA* atribuye a la ética de Aristóteles. En efecto, subordina, por un lado, «toda virtud» (así como honores, placeres, conocimientos) a la felicidad, pero afirma al mismo tiempo que aquélla y aquéllos son deseables «por sí mismos, aunque nada resultara de ellos». Demasiado flagrante para tomársela al pie de la letra (eso sin contar con el hecho de que la virtud no aparece sola compitiendo con la felicidad, sino en compañía de otros fines tan dispares como el placer y el entendimiento).

En realidad, si se lee con detenimiento el proceso de afinación conceptual a través del cual Aristóteles, en el libro I de *EN*, pasa de la noción «vulgar» de felicidad a su propia noción filosófica, veremos que la aparente yuxtaposición incoherente de felicidad y virtud como fines conceptualmente independientes pero fáctica o arbitrariamente imbricados da lugar a una compleja articulación que, aun distando de ser puramente analítica, va bastante más allá del simple *tour de force* verbalista del pasaje de *EE* arriba comentado, haciendo muy difícil el juicio definitivo sobre su coherencia o incoherencia.

El primer paso que da Aristóteles en el proceso de depuración de la noción de *eudaimonía*, una vez supuesto en la propia noción genérica de bien que se trata del *fin de las acciones*, consiste en determinar cuál es el tipo de acciones más propio del ser humano. Descartadas las operaciones correspondientes a la vida vegetativa y la sensitiva, comunes a las plantas y los animales, retiene como específica del *ánthropos* «una actividad del alma según la razón o no desprovista de razón», añadiendo:

*Y por otra parte decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, y así en todas las cosas, añadiéndose a la obra la excelencia de la virtud. [...] Siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien [hechas], y cada una se realiza según la virtud adecuada; y, si esto es así, el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud*¹⁵.

La argumentación adopta la forma de un «ataque envolvente» sobre el núcleo conceptual cuya conquista se pretende: por un lado, se afirma como propia del ser humano la «acción racional». Por otro, la acción bien hecha (única que realmente cuenta, como sólo cuenta en un músico la música bien interpretada). Ahora bien, ¿cuál es el sujeto propio de una acción racional? No el cuerpo, sede de las funciones vegetativas y la actividad sensorial, sino exclusivamente el alma, sede del entendimiento. Y ¿cuándo actuamos bien, no por casualidad, sino regular y habitualmente? Cuando poseemos la disposición habitual a hacerlo así, es decir, la virtud correspondiente a cada tipo de acción bien hecha. Luego el bien humano es una actividad del *alma* conforme a la *virtud*.

En este razonamiento no falta ninguna premisa ni hay, por tanto, ninguna inferencia ilegítima. Porque «acción buena» tiene

aquí el sentido éticamente neutro de «acción eficaz para alcanzar su objeto». Y *areté*, mejor traducida por «excelencia» que por «virtud» (con todas las connotaciones que la ética cristiana y otras éticas de la *obligación* han añadido a ese término), sonaba sin más a los oídos de un antiguo griego, en virtud de su parentesco con *áriston* («noble», «óptimo»), como «bondad» o «buena disposición».

Retrotraída, pues, la noción de felicidad, primeramente, a su naturaleza de actividad, en segundo lugar a su sujeto propio, el alma, y en tercer lugar a su plena efectividad como tal acción, es decir, a su perfección o excelencia, no puede sino remitir necesariamente a la noción de virtud como disposición habitual del alma a actuar bien o de manera excelente. Tanto más que, ontológicamente hablando, toda *enérgeia*, todo *acto* (salvo el divino *acto puro*), presupone una *potencia* (*dýnamis*) o *disposición* (*diáthesis*) de la cual es realización efectiva. Por eso Aristóteles, unas líneas más abajo, eleva la relación de implicación casi hasta la de identidad:

*Nuestro razonamiento está de acuerdo con lo que dicen que la felicidad consiste en la virtud o en una cierta virtud, pues pertenece a ésta la actividad conforme a ella*¹⁶.

En realidad, como es sabido, Aristóteles corrige esta tesis a lo largo de los párrafos subsiguientes en el sentido, no de oponer la *areté* a la *eudaimonía*, sino de añadir a la virtud ciertos requisitos materiales (salud, riquezas, amigos, etc.) para completar la noción de felicidad¹⁷. Pero la centralidad de la virtud en el concepto de felicidad es tal, que, si bien a falta de esos bienes materiales no podrá decirse de un ser humano que sea propiamente feliz, tampoco, si posee la virtud, podrá decirse que sea desdichado, pues la virtud le permitirá soportar con entereza los contratiempos¹⁸.

Da la impresión de que lo que inclina al autor de *EA* a ver incoherencia en la propuesta ética aristotélica es la identifica-

ción que, particularmente en el libro X de *EN*, parece hacerse entre felicidad y actividad puramente intelectual o vida contemplativa¹⁹. Si esta identificación fuera excluyente, probablemente habría que darle la razón al profesor Guariglia. Pero no resulta difícil ver cuál es la motivación de Aristóteles para privilegiar, no ya el ejercicio del saber respecto a la práctica de la virtud, sino el cultivo de determinadas virtudes, a saber, las *intelectuales* o *dianoéticas*, respecto de las *morales* o *éticas* (prueba inequívoca de que la noción aristotélica de virtud es considerablemente más amplia que la nuestra). La razón no es otra, justamente, que la de proponer un proyecto de *buena vida* en el que los imponderables de la suerte y el consiguiente riesgo de carencia o escasez de bienes materiales tengan el menor peso posible en la determinación del grado de felicidad del ser humano. En efecto, de todas las virtudes, sostiene Aristóteles, aquellas para cuyo ejercicio se precisa de menos bienes externos son precisamente las intelectuales. Y ya en el libro primero de *EN* se había asociado la felicidad a la *autarquía*²⁰. Ahora bien, sólo forzando mucho la interpretación *global* del texto podría confundirse la recomendación aristotélica del cultivo *preferente* de la virtud intelectual con una propuesta de ejercicio *exclusivo* de la misma.

Expresado, no obstante, este desacuerdo central, hay que decir que la interpretación «aporética» que Guariglia hace del sistema ético de Aristóteles no deja de ser eficaz como acicate para la profundización en sus aspectos más problemáticos y, por ende, para su cabal comprensión.

El contexto histórico y la ética político-social de Aristóteles

Un elemento muy saludable del libro de Guariglia es su reacción a «la clara tendencia» de «la bibliografía anglosajona de

la última década a aislar el texto aristotélico de su contexto histórico, lo que da por resultado una tergiversación de los problemas que su obra ofrece, al transformarlos en meras cuestiones conceptuales» (EA, p. 248). A contrapelo de esa tendencia, Guariglia ofrece en distintos pasos del libro —y sistemáticamente en el capítulo 7, dedicado a «Las virtudes sociales y la sociedad jerárquica»— un esbozo del contexto histórico —económico, político y sociológico— del pensamiento práctico de Aristóteles.

Guariglia trata de presentar a Aristóteles como hijo de su época, como reflejo de una sociedad que él llama «jerárquica», sin mayores especificaciones o más profundas calas. En la ética política y social de Aristóteles, por ejemplo, quedarían «bastantes rastros de una visión patriarcal-autoritaria, que debía corresponder más apropiadamente a las características más destacadas de la sociedad jerárquica» (EA, p. 240).

Sorprendentemente, Guariglia parece querer ignorar que el pensamiento político de Aristóteles no sólo no es un reflejo o una teorización de la sociedad en la que vivió, sino que expresa —como el de Platón, aunque con más ecuanimidad de juicio— una viva reacción contra esa sociedad y contra su vida política. Y esa sociedad, que tanto le disgustaba, no la juzga Aristóteles precisamente como una sociedad «jerárquica» o autoritaria, sino como una sociedad —la democracia— cuyo «fundamento es la libertad (*eleuthería*)» (Pol., 1317a40-41), y en la que «cada cual vive como quiere» porque se «delimita mal la libertad» (Pol., 1310a27-34). Como una sociedad, no jerárquico-estamental, según sugiere Guariglia, sino escindida entre ricos (*eúporoi*, *plousioi*) y pobres (*áporoi*, *adúnatoi*, a veces, el *démos* entero), los cuales constituyen «las partes fundamentales de la sociedad» (Pol., 1291b8). Y una sociedad, además, en la que mandan los pobres sobre los ricos:

...el régimen es una democracia cuando los libres pobres, siendo los más, ejercen la soberanía, y una oligarquía cuando la ejercen los ricos y de alcurnia (Pol., 1290b17-20).

Y, más explícitamente:

No debe considerarse la democracia de un modo absoluto [...] como el régimen en el que mandan los más [...], ni tampoco la oligarquía como el régimen en el que mandan unos pocos. Pues si el número de ciudadanos fuera de mil trescientos, y de éstos mil fueran ricos, y no diesen participación en el gobierno a los trescientos libre pobres [...], nadie diría que su gobierno era democrático. Y análogamente, si hubiera unos pocos pobres, pero más fuertes que los más numerosos ricos, nadie llamaría a tal régimen una oligarquía si los ricos no participaban de los honores (Pol., 1289a35-40).

Es de temer que esa visión «jerárquico-estamental», no sólo históricamente superficial, sino francamente errada, del contexto socio-político de Aristóteles le cree a la hermenéutica guarigliana problemas parecidos a los que él, con toda razón, imputa a «quienes pretenden interpretar el texto desnudo sin relacionarlo con su trasfondo social», los cuales, «bajo pretexto de fidelidad al autor, cometen toda suerte de anacronismos, trasladando sin mediación alguna concepciones y relaciones» (EA, p. 219) de otras culturas o tiempos a la sociedad griega. Nos limitaremos, pues, y someramente, a tres de esos problemas, por orden creciente de importancia: la naturaleza del patriarcalismo de Aristóteles, el problema de las liturgias y la relación ético-política del yo con los otros.

1. El patriarcalismo de Aristóteles. Dice Guariglia:

La estructura de las relaciones dentro de la sociedad doméstica es, por cierto, completamente jerárquica.

A eso hay que observar dos cosas:

a) Por lo pronto, sea cual fuere la verdad histórica real de lo que ocurría

realmente en la Atenas del siglo IV y en otras *póleis* democráticas, lo cierto es que Aristóteles —como Platón— ha dicho repetidas veces que la democracia es un régimen que da licencia a los esclavos, a las mujeres y a los niños (por ejemplo, en *Pol.*, 1313b34, llega a hablar del poder doméstico de las mujeres —*gynaikokratía*— bajo la democracia; y en *Pol.*, 1319b28-29, de la «anarquía de los esclavos, las mujeres y los niños» en los regímenes democráticos).

b) Otra cosa es la concepción normativa que pueda tener Aristóteles de la sociedad doméstica. Desde luego, siendo mucho más «autoritaria» que la imperante en la Atenas democrática de su tiempo, es mucho menos «jerárquica» que lo que vendrá después, a partir del Imperio romano tardío y el cristianismo. Aristóteles, al menos, distingue, como bien percibe Guariglia, entre el gobierno del varón cabeza de familia sobre la mujer (que es un gobierno «republicano»), sobre los hijos (que es «monárquico») y sobre los esclavos (que es «despótico»). Bastará recordar aquí el origen etimológico de la palabra española «familia» para hacerse una idea de lo que ocurrió a partir de la Edad Oscura y el fin de las culturas mediterráneas republicanas de la época clásica: «familia» viene de «*famuli*», el conjunto de los esclavos domésticos, lo que sugiere que el *pater familias* tardoimperial y cristiano desarrolló una auténtica *potestas*, un poder despótico, sobre el conjunto de la sociedad doméstica, que jamás le confirió ni la democracia griega antigua, ni los críticos moderados de ella, como Aristóteles, ni el Derecho romano clásico de la República y el Principado. La historia del Derecho de familia enseña que esa situación no empezó a corregirse hasta la Revolución francesa y los cambios por ella inspirados en el derecho de familia. Ahora bien; en el Derecho de familia, como en el conjunto del Derecho privado, y en parte del públi-

co, la Revolución francesa volvió al mundo clásico antiguo. Con lo que queda dicho que la oposición sociedad jerárquica (antigua)/sociedad no-jerárquica moderno-contemporánea, por mucho que se haya convertido en un lugar común liberal, es, cuando menos, ahistórica.

2. El problema de las liturgias. Guariglia parece darse cuenta del papel que las liturgias desempeñaron en Atenas y en otras *póleis* democráticas gobernadas por los pobres: al no tener institutos de hacienda pública, ni legislación ni práctica fiscal algunas, los partidos democráticos usaron las liturgias (donaciones de los ricos a la ciudad) como un expediente fundamental para organizar las actividades públicas (desde la promoción del arte y la cultura literaria, hasta la organización de la guerra). Sin embargo, Guariglia parece creer que la idea de Aristóteles, según la cual a través de las liturgias podía manifestarse la virtud de la magnificencia, procede de una especie de moral aristocrática que prácticamente se limita a hacer apología de la riqueza (véase *EA*, pp. 245 y ss.) merced a la tesis de que sólo el rico o el que tiene propiedades puede ser generoso (una tesis con la que Aristóteles, cierto es, ha hecho una de las más candorosas defensas que nunca se hayan hecho de la propiedad privada). Sin embargo, Aristóteles estaba al cabo de la calle sobre el significado de todo punto político de las liturgias. En uno de los pasos de la *Política* que más seguramente lo consagran como un *Realpolitiker* de cabo a rabo, Aristóteles ha sabido aconsejar a las oligarquías otra forma de usar las liturgias:

*Además, las magistraturas supremas, que tienen que ser desempeñadas por las clases rectoras (politeían katéchlein), deben ir acompañadas de liturgias para que el pueblo acceda de buen grado a no participar de ellas y sea indulgente con sus gobernantes en la idea de que éstos pagan caro el poder (Pol., 1321a31-35)*²¹.

3. La relación ético-política del yo con los otros y la amistad. Ya se ha expresado más arriba (en la sección «*El bien, la virtud y la felicidad*») nuestro desacuerdo con la interpretación que hace Guariglia del problema de la felicidad y la virtud. Ahora podemos declarar nuestra insatisfacción por el casi nulo tratamiento que hace Guariglia de un problema que, como se verá, está conectado con el anterior, el problema de la amistad.

En uno de los pocos pasos dedicados a la amistad, Guariglia, polemizando —en general, con razón— con el superficial Engberg-Pedersen, observa dos cosas: *a)* que la nobleza o virtud de una acción reside «en actuar teniendo presente el beneficio de los otros», y *b)* que esos otros, contra lo sostenido por Engberg-Pedersen, no pueden sino restringirse «a los *philoi*, que en la ciudad antigua involucraba mucho más que la familia nuclear y se extendía a un amplio tejido de relaciones familiares, sociales, religiosas, políticas. El límite era, a pesar de ello, bien claro: se trataba siempre de ciudadanos libres, pertenecientes a un mismo estamento o con pocas diferencias entre sí» (EA, p. 245). Las dos afirmaciones son discutibles:

a) La idea de que la acción moral tiene básicamente que ver con el respeto de normas o de códigos de conducta que imponen límites en nuestro trato con los demás, y límites pensados para favorecer a los demás, conteniéndonos o restringiéndonos a nosotros, es una idea que sólo anacrónicamente puede imponerse a Aristóteles, y en general, al pensamiento ético antiguo. Pues Aristóteles ha dicho muchas veces que el amor a sí propio es condición necesaria, y tal vez suficiente, del amor a los demás. Entendiendo, claro es, recta o filosóficamente —no vulgarmente— lo que quiere decir «amor a sí propio»:

... pues si alguien se afanara siempre por practicar la justicia más que todos los otros, o la templanza, o cualquiera otra de las virtu-

des, o en general, por seguir siempre el camino del honor, nadie lo llamaría egoísta, ni lo censuraría. Y sin embargo, podría pensarse que un hombre así es más amante de sí mismo que el otro «el egoísta»): se apropia, en efecto, los bienes más nobles y más altos y satisface a la parte más principal de sí mismo, obediéndola en todo [...], y es más que ninguno amante de sí mismo el que ama esa parte suya y la satisface. [...] De modo que el hombre bueno debe ser amante de sí mismo (porque de esta manera se beneficiará a sí mismo obrando noblemente y a la vez será útil a los demás) (Et. Nic., 1168b25-35; 1169a1-14).

La contraposición de intereses entre el yo y los otros no existe para el hombre bueno virtuoso de Aristóteles, sino que de la buena relación consigo mismo del hombre de virtud deriva necesariamente una buena relación con los demás:

...y si todos rivalizaran en nobleza y tendieran con todas su fuerzas a realizar las acciones más nobles, todas las cosas de la comunidad marcharían como es debido, y cada individuo en particular poseería los mayores bienes, puesto que la virtud es el mayor de todos (Et. Nic., 1168a7-12).

Independientemente del origen sociológico de esta concepción del amor y el respeto a otros como derivado del amor a sí propio y del autorrespeto, muchos —entre los que nos contamos— seguimos pensando que ella expresa una idea psicológico-moral a la vez profunda y verdadera. La ética de las virtudes se funda, obviamente, en ella. Las éticas puramente deónicas, en cambio, pueden prescindir de cualquier psicología moral. Pero vayamos ahora a las posibles claves político-sociológicas de la posición de Aristóteles.

b) Guariglia parece creer que Aristóteles retrata aquí la amistad entre ciudadanos «pertenecientes a un mismo estamento» (EA, p. 245). [Dicho sea de pasada, Aristóteles nunca ha concebido la *pólis* —ni la democrática ni la oligárquica— como segmentada en estamentos, sino

dividida entre la clase de los ricos propietarios, de un lado, y el *démos*, del otro (subdividido éste, a su vez, en campesinos, artesanos (*bánausoi*), mercaderes (*émporoi*) y proletarios o asalariados (*thétes*); así, p.e., en *Pol.*, 1290b-1291a, 1317a22-26]. Ahora bien, la amistad cívica entre distintas clases sociales —y no una «amistad intraestamental»— es fundamental, según la concepción aristotélica, para la estabilidad de cualquier república viable:

... de modo que «en una ciudad muy polarizada socialmente» los unos «los muy pobres» no saben mandar, sino sólo obedecer a una autoridad propia de esclavos, y los otros «los muy ricos» no saben obedecer, sino sólo ejercer ellos una autoridad muy despótica; la consecuencia es una ciudad de amos y de esclavos, pero no de hombres libres, y una ciudad donde los unos envidian y los otros desprecian, lo cual está muy lejos de la amistad y la comunidad política. Porque la comunidad implica amistad (*Pol.*, 1295b19-24).

Una vez más la sociología «jerarquizante» y «estamentizadora» —anacrónica por ahistórica— del profesor Guariglia le juega una mala pasada hermenéutica pese a su innegable dominio de la bibliografía sobre el tema.

Cuestiones formales

Entre los aspectos formales criticables, ciertamente menores, habría que señalar una ordenación de la bibliografía que, al combinar el sistema anglosajón de remisiones por años con la agrupación de los títulos, no en una única lista alfabética de autores, sino en varias listas alfabéticas por temas, dificulta considerablemente su manejo.

Otro «pero» es el curioso olvido, para ciertos textos aristotélicos (no para todos), de las traducciones castellanas existentes, sin explicación alguna del criterio que ha llevado al autor a esa discriminación. Claro que, por otra parte, la práctica totalidad de las citas en castellano son de su cosecha.

Por último, son de lamentar los numerosos errores de puntuación, no sabemos si imputables al autor o, quizá más probablemente, a los correctores de imprenta (o a la ausencia de los mismos). Molesta especialmente la —por otro lado, extendidísima— costumbre de insertar una coma entre el sintagma sujeto y el sintagma predicado, confundiendo la pausa respiratoria con la cesura lógica.

Miguel Candel
y Antoni Domènech
Universidad de Barcelona

NOTAS

¹ Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1992.

² Véase al respecto, especialmente, el libro VI de *La república*.

³ Este esquema aparece en el *Político*, especialmente 258e-260b.

⁴ *Ética eudemia (EE)* II 6, 1222b15 y ss. Traducción de O. Guariglia con la puntuación ligeramente modificada.

⁵ Especialmente en el libro A de la *Metafísica*.

⁶ Cf. *La prudencia en Aristote* (trad. esp.: *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1998), 2ª parte, cap. II, 1.II.4.

⁷ Véase especialmente, sobre este punto, el capítulo 12 y último de la obra reseñada.

⁸ O. GUARIGLIA, *La Ética en Aristóteles...* (EA), p. 169 (hemos añadido una coma que a todas luces faltaba en el original).

⁹ «Multiplie et unité du bien selon EE I 8», en: P. MORAUX y D. HARLFINGER (comps.), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Berlín, W. De Gruyter, 1971, pp. 157-185.

¹⁰ EA, p. 174.

¹¹ EA, p. 173.

¹² EE II 1, 1219a28-35.

¹³ EA, pp. 173-174.

¹⁴ EN I 7, 1097a33-b6 (salvo indicación expresa en contrario, utilizamos en esta y en las citas subsiguientes la traducción de Araujo-Mariás, Madrid, CEC, 1985, pp. 7-8).

¹⁵ EN I 7, 1098a7-15 (paréntesis y subrayados nuestros).

¹⁶ EN I 8, 1098b30-31.

¹⁷ Sabido es que la ética estoica, en cambio, redujo todo el contenido de la felicidad o bien humano a la virtud, relegando los bienes externos o materiales a la mera condición de objetos ni buenos ni malos, simplemente *indiferentes*.

¹⁸ EN I 10, 1100b22-1101a8.

¹⁹ Este punto constituye el tema central del capítulo 11 de EA.

²⁰ EN I 7, 1097b6-21.

²¹ Para darse cabal cuenta de que Aristóteles está aquí usando las liturgias en un sentido de todo punto político-instrumental, hay que observar que usa para «pagar caro» uno de los términos griegos de connotaciones más viles: «*ôs misthòn polún*». Los *misthotoí* son los que reciben un salario, los pobres que necesi-

tan alquilar su fuerza de trabajo para sobrevivir (el equivalente exacto a los *mercenarii* romanos). Curiosamente, Aristóteles nunca se refiere a esta clase social (la más pobre y baja del *démos*) por este nombre, sino por el también habitual de *thêtes* (a los que alguna vez, sólo alguna, confunde con los artesanos manuales, los *bánausoi*). Dicho sea de paso, la traducción que ofrece Guariglia de *thés* por «indigente» es sociológicamente insostenible. Los *thêtes* son proletarios libres; si en el campo, jornaleros y, en general, asalariados, lo peor que se podía ser en la estructura social de la Grecia clásica después de esclavo. En Atenas consiguieron un poder extraordinario, entre otras cosas, porque controlaban la flota que dio al poder democrático sus mejores días de gloria imperial y que lo salvó en una ocasión del golpe de estado oligárquico.