

UNA ARQUITECTURA SENTIMENTAL

CARLOS CASTILLA DEL PINO: *Teoría de los sentimientos*, Barcelona, Tusquets, 2000, 380 pp.

Las dificultades con la censura, en tiempos del franquismo, no impidieron a Carlos Castilla del Pino alcanzar el reconocimiento de desempeñar un papel privilegiado en la psiquiatría española del momento, papel que, desde nuestra ya lejana transición democrática, sigue cumpliendo hasta la fecha de manera cabal. A decir verdad, la influencia de su pensamiento ha desbordado con mucho el ámbito meramente psiquiátrico, para ejercerse en esferas muy diversas: con sus intervenciones, Carlos Castilla del Pino ha reflexionado públicamente sobre momentos importantes de nuestra vida social y, con sus libros, ha recorrido buena parte de los problemas teóricos del hombre contemporáneo, desde los más estrictamente psicopatológicos (como en sus estudios sobre *La culpa o Introducción a la psiquiatría*), a las relaciones de marxismo y psicoanálisis, el análisis del lenguaje, tan presente en sus obras, la fenomenología y la hermenéutica, sin olvidar su incursión por el género de las «memorias», tal como nos lo ofreció en *Pretérito imperfecto*, por el que le fue otorgado el IX Premio Comillas.

En este libro, Castilla del Pino quiere alzar, tal y como en su título indica, una teoría de los sentimientos, es decir, una exposición sistemática que, sin merma de la flexibilidad que ha de adoptar la propia teoría a causa de su objeto de estudio, dé

cuenta de su carácter, las funciones de los sentimientos y su papel en la economía del sujeto, la evolución y la tipología de los sentimientos, la relación y las demarcaciones de los sentimientos normales con los anormales y con los patológicos, y las bases neurofisiológicas de los mismos. Partiendo del presupuesto de una relación siempre conflictiva con la realidad, porque nos situamos activamente ante ella, los sentimientos se consideran instrumentos del sujeto para vincularnos eficazmente con los objetos y organizar axiológicamente el mundo, siendo ellos los que confieren subjetividad al modo de relación de cada persona y llegan a canalizar incluso los procesos cognitivos. Al poderse constituir, asimismo, la experiencia interna en objeto de análisis y valoración, los sentimientos provocan sentimientos de segundo orden o metasentimientos (la culpa por una alegría sentida anteriormente, por ejemplo), que aparecen como mecanismos autorreguladores del sistema. Mas, por importantes que sean, gran parte de la dificultad de su estudio radica en el carácter de intimidad no contrastable que los sentimientos tienen.

En todo caso, a la base de ese estudio es preciso diseñar una teoría del sujeto, como una hipótesis necesaria, si es que se acepta que los sentimientos son siempre sentimientos de *alguien*. Castilla del Pino dibuja tal teoría del sujeto en el capítulo II de la obra y en el primero de los apéndices a la misma, en donde reproduce las *Conferencias Aranguren*, pronunciadas en la

Residencia de Estudiantes de Madrid en 1998 y publicadas previamente en *Isegoría*, núm. 20. Diferenciando entre el yo y el sujeto, si cada actuación se define como la de un yo ejecutor en un determinado momento, hay múltiples yoes que pueden agruparse según su género, siendo el sujeto el sistema desde el que los diversos yoes se organizan o «la clase de todos los yoes». Esta concepción del sujeto como un sistema del organismo encargado de la adaptación al medio simbólico permite no definir al sujeto, pero sí describirle a partir de los yoes observados, yoes construidos para una secuencia determinada de actuaciones, y que pueden ser posteriormente aparcados o destruidos —cuando no se escapan del sistema, como en el caso de la alucinación esquizofrénica—, siendo la biografía de alguien la descripción de las actuaciones de sus yoes.

Además de las ya apuntadas funciones de los sentimientos (desiderativas, expresivas y organizadoras de valores), Castilla del Pino estudia las causas y motivos de los sentimientos (las imágenes de los objetos son causa de que en el sujeto se movilicen los motivos por los cuales su respuesta emocional tiene las singulares cualidades que caracterizan la respuesta/propuesta/apuesta del sujeto), así como la evolución sentimental. La etapa protosentimental, caracterizada por el deseo de posesión, iría seguida por la presentimental, en la que se oscila entre la identificación de lo aceptable como «mío» —que se incorpora al presujeto, aunque sea exterior a él, como la parte externa de sí— y el repudio de lo rechazable como «no mío»: así se esboza, no sólo la diacriticidad (mundo externo/mundo interno), sino también la propiedad (lo mío/ lo no-mío) y se prepara la etapa de los sentimientos propiamente dichos. Ésta coincide con la construcción del sujeto como sistema de yoes cognitivoemocionales diferenciados, se inicia hacia los dos o tres años —en el período en el que al niño se le impone la sociabilidad y se le

exige el abandono de las relaciones unidireccionales y absorbentes— y hace posible la matización sentimental, transformar las respuestas urgentes en proyectos, la aparición de lo que se conoce como *estado de ánimo* (o «sentimiento duradero suscitado por la interacción permanente con ese objeto que es el propio cuerpo, y que está en el trasfondo desde el que irrumpen las emociones del momento») y la formación de metasentimientos, aprendiendo con todo ello a sentir —sin que necesariamente el sentimiento se traduzca en acción— y a aceptar los sentimientos indeseables, como forma de lograr una suficiente homeostasis interna. A ella tratan de contribuir, frente al empuje de los aspectos de uno mismo que se han vuelto indeseables, los mecanismos de defensa, como la racionalización, que, superado un cierto grado, puede desembocar en el delirio. Desde la adolescencia, la arquitectura sentimental del sujeto y el juego de sentimientos que caracteriza a cada cual tiende a cristalizar, para hacerse cada vez más rígida y consolidada, perdiendo versatilidad, hasta que, a partir de cierta edad, los sentimientos involucionan y los metasentimientos prevalecen sobre los sentimientos en sí (se sopesan las consecuencias de lo hecho, sin nuevas aperturas), hasta el punto de que el anciano suele sentirse más afectado por él mismo (por su pasado, por su futuro) que por los objetos del entorno, dándose, en cierto sentido, una regresión al egotismo.

Ese repertorio de sentimientos debe procurar ordenarse y tipificarse en una taxonomía sentimental, apoyada en los diversos ejes de interacción con los objetos (lo erótico, lo intelectual, lo ético, lo corporal), es decir, según la vinculación del sujeto con el objeto —ahí incluida la que el sujeto tiene consigo mismo—, que podría llevar, asimismo, a una taxonomía de sujetos por sus estructuras emocionales relativamente estables, esto es, lo que se ha solido denominar estructuras de carác-

ter o de personalidad. Esas taxonomías han de enfrentar las distinciones entre lo normal, lo anormal y lo patológico. El criterio mantenido por Castilla del Pino al respecto es funcional, sin identificar excepcionalidad con anormalidad; considera que «un sentimiento es “perverso” si y sólo si el sujeto protagonista del mismo lo considera tal». Con ese criterio Castilla del Pino puede evitar, sin duda, los escollos de la simple estadística uniformizadora y de la compleja normatividad, pero quizá se levanten otros, pues la perversión o no de determinados sentimientos tal vez no pueda hacerse radicar tan sólo en la conciencia de los individuos, si es que esa conciencia es, muchas veces, engañosa, como la crítica de las ideologías y el psicoanálisis (tan tenidos por él en cuenta) nos quisieron enseñar. Es indudable que la normatividad levanta un revuelo de problemas difíciles de solventar, pero, ¿se resuelven éstos acudiendo a la utilidad, como cuando se mantiene que «los sentimientos normales son útiles y benefician al sujeto; los anormales, inútiles y lo perjudican»? Los sentimientos anormales, mantiene Castilla del Pino, «no difieren de los normales en el contenido del deseo que ansía satisfacerse, sino en su satisfacción desreística, sin contar con el objeto ni con el contexto». Pero si ese contexto se amplía, hasta alcanzar al todo social e incluso al concepto de humanidad (que incluye siempre un ideal moral), ¿podría considerarse normal una relación sadomasoquista —por utilizar el ejemplo del autor—, «siempre que ambos miembros de la misma la acepten como objetivo propuesto»?

Sin perseguir ahora tal índole de cuestiones, y sea de ellas lo que fuere, es importante hacer notar que la exposición teórica, ágil en todo momento, se complementa con valiosos testimonios clínicos, que tratan de ilustrar las tesis mantenidas. Y de no menor interés son los apéndices a la obra, relativos, además del ya citado respecto al «sujeto como sistema», a la consideración filosófica de los sentimientos y al estudio pormenorizado de algunos de ellos, tales como el odio, la envidia y la sospecha, que han sido objeto de análisis interdisciplinar en los seminarios estivales, celebrados en San Roque (Cádiz) y dirigidos por Carlos Castilla del Pino, en alguno de los cuales, y gracias a su cordial propuesta, tuve ocasión de participar. Sobre las implicaciones de tales sentimientos en la vida personal y social se han publicado recientemente algunas otras obras (como, en el caso de la envidia, el estudio de John Forrester, *Partes de guerra del psicoanálisis*, en el que se trata de relacionar la teoría psicoanalítica de la envidia con la teoría de la justicia de John Rawls), cuya lectura, de interesar al estudioso, quedará alumbrada por el análisis que Carlos Castilla del Pino ofrece en la suya. Unos apéndices, pues, que no son un mero añadido o adorno, sino que justificarían por sí mismos una publicación independiente, todo lo cual no hace sino redoblar el valor de su *Teoría de los sentimientos*.

Carlos Gómez Sánchez
UNED-Madrid

MONTAIGNE ENTRE DROGADICTOS Y NEURÓLOGOS

JON ELSTER: *Sobre las pasiones. Emoción, adicción y conducta humana*, trad. de J. F. Álvarez y A. Kiczkowski, Barcelona, Paidós, 2001, 208 pp.

Todavía hoy, a Jon Elster se le asocia en España con el marxismo de la elección racional, esa lectura analítica de la obra de Marx que se originó en las sesiones del *September Group* entre Londres y Oxford a principios de los años ochenta. Como filósofo de las ciencias sociales —una de sus muchas caras—, Elster defendió entonces un enfoque de la explicación intencional basado en *mecanismos*, canónicamente ilustrado por los modelos de elección desarrollados en la teoría de juegos. Pese a su acuidad formal, no estaba demasiado claro cómo se inscribían tales elecciones en la tantas veces confusa subjetividad del elector empírico. Por su parte, Elster nunca eludió esta dificultad y comienza a explorar una amplia casuística con la que ejemplificar tales mecanismos en sucesivos trabajos, bien conocidos del público español: Ulises atándose al mástil de su nave para escuchar el canto de las sirenas, la zorra que renuncia a las *uvas verdes*, etc.

No es extraño que su obra desembocase en un amplio estudio sobre las emociones que dio a la imprenta en 1999 con el título *Alquimias de la mente*, cuyo primer capítulo se dedicaba precisamente a la cuestión de los *mecanismos*. Allí donde no se dispone de leyes, defiende Elster, la explicación debe basarse en esquemas causales que den cuenta de por qué, en unas circunstancias dadas, algunas ocasiones ocurren unas cosas y otras veces no. Se objetará que este enfoque es más bien *casuístico*, y ajeno, por tanto, a nuestros ideales científicos, pero probablemente a ese admirador de Montaigne que es Jon Elster esta calificación no le disgustará. Así como éste

desgranaba la diversidad del alma humana en sus *Ensayos*, Elster estudia los sentimientos examinando incontables ejemplos extraídos de los más diversos dominios mundanos (proverbios, novelas...) y académicos (neurología, fisiología, psicología...) en busca de *mecanismos*, ya que no de leyes.

Lo que para algunos es, peyorativamente, dispersión intelectual, para Elster probablemente sea fidelidad a la propia condición *rapsódica* del campo. Así, en 1999 edita también *Getting Hooked*, un volumen sobre la adicción en el que participan, entre otros, economistas, sociobiólogos, psiquiatras y filósofos. Puesto que no hay leyes que sirvan como criterio de demarcación, no bastará un solo enfoque para agotar un fenómeno como la adicción. La búsqueda de mecanismos será, necesariamente, interdisciplinaria.

Sobre las pasiones, basado en las conferencias Jean Nicod dictadas en París en 1997, es una buena introducción a estas pesquisas del último Elster. Se trata de un análisis comparado de las emociones y la adicción, en el que nuestro autor explora las posibles *homologías* entre los mecanismos que operan en ambos fenómenos —así, los caps. 2 y 3—. Además, se pretende analizar cómo se articulan emociones y adicción con normas, valores, conceptos y creencias culturalmente mediados (cap. 4) y también de qué modo afectan a la elección (cap. 5).

El programa no pudo ser más ambicioso, y quizá por ello el resultado sea algo decepcionante, si se compara con los otros dos volúmenes que antes citábamos. En su estudio de las emociones, Elster no sólo evita cualquier análisis filosófico —como los ensayos recientemente por David Casacuberta, entre nosotros—, sino que se resiste a cualquier reducción causal, ya sea

desde la fisiología, la neurología, la etología, etc. Nuestro autor se queda a un paso del célebre *Ignorabimus* de aquel fisiólogo positivista enfrentado al misterio de la conciencia que fue Emil Du Bois-Reymond (cf., p. 51) y opta por una descripción fenomenológica de las emociones entre Teofrasto y La Bruyère.

Un tratamiento casuístico requiere una considerable extensión, y las treinta páginas que Elster dedica al tema de *cultura, emoción y adicción* son claramente insuficientes comparadas, por ejemplo, con el tercer capítulo de las *Alquimias de la mente*. El capítulo 5, «Elección, emoción y adicción» quizá sea el más compacto, tanto por las gradaciones que se introducen en el propio concepto de elección (según la sensibilidad a la recompensa), como por la

actualidad de los asuntos tratados («La elección de convertirse en un adicto», «La adicción y el autocontrol»). Si en estos temas el ensayo filosófico compite en el mercado editorial con los libros de autoayuda, por una parte, y con el género de la farmacología *folk* que con tanto éxito practican autores como Antonio Escohotado, *Sobre las pasiones* presenta un enfoque racionalista que bien merecería una atención del público. Además, esta vez, a diferencia de otras, la versión española lo merece. Esperemos que abra paso a nuevas traducciones, igualmente sólidas, de los últimos trabajos de Elster.

David Teira
UNED-Madrid

EMOCIÓN Y CONSCIENCIA

A. DAMASIO: *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Nueva York, Harcourt Brace, 1999, 386 pp.

El problema de la consciencia

La noción de *consciencia* ha estado en el centro de las discusiones de la filosofía de la mente en buena parte del siglo XX. El sentido general de las discusiones que se han suscitado a propósito de esa noción es el de determinar:

— La medida en que la posesión de consciencia es una característica definitiva del sistema cognitivo humano. En términos más tradicionales, cartesianos, ¿es la consciencia la característica que separa a los humanos del resto del mundo animal?

— La medida en que se puede proporcionar una explicación de la vida mental que incluya los fenómenos característicos de la consciencia.

En este segundo ámbito de cuestiones, las orientaciones generales de las discusiones han sido, o bien poner de relieve cómo una explicación *naturalista* de la vida mental (en términos biológicos, neurológicos y evolutivos) deja fuera necesariamente el fenómeno de la consciencia o, antes bien al contrario, cómo la consciencia sólo se puede entender y explicar como un fenómeno evolutivo, con una base o soporte neurológico. Por supuesto, las posiciones filosóficas han sido muy diversas y matizadas, pero el núcleo de la discusión ha sido fundamentalmente ése. Y ése es el problema que aborda el libro de Antonio Damasio. Siendo como es seguramente el neurólogo más famoso del

mundo, su punto de partida es eminentemente empírico. Como en el caso de los grandes científicos dedicados al estudio del lenguaje, ese punto de partida lo constituyen los fenómenos patológicos o *trastornos* de la consciencia. Su vía epistémica de acceso, que ya presupone la relevancia del análisis de la estructura neurológica del ser humano, es pues indirecta. No es el enfoque del filósofo, que parte en general de datos introspectivos y que, mediante sofisticadas estructuras argumentales, alcanza conclusiones que, en principio, deben ser inmunes a la contrastación o refutación mediante datos empíricos. Su método consiste en analizar cuidadosamente los límites de la noción a través de los casos en que el concepto, por decirlo así, se *quiebra*: analizar los casos en que existe un relativo acuerdo en que se dan trastornos de la consciencia en un amplio espectro, desde los fenómenos de pérdida o ausencia de la consciencia hasta los fenómenos *escalares* de disminución, disociación, intensificación, etc., de la consciencia.

Para empezar, hay que indicar que A. Damasio llega al análisis de la consciencia a partir de su interés en la explicación de las emociones. Su objetivo primero era entender qué es *experimentar una emoción*. Ello implicaba, al menos, dos cosas: experimentar los cambios corporales que constituyen el estado emocional y, además, ser *consciente* de esos cambios, ser de alguna forma capaz de representarlos en otro nivel; que el sujeto, el yo, pueda construir esa representación.

Siendo ese el punto de partida, no es de extrañar la naturaleza de la tesis general del ensayo de Damasio: la consciencia consiste en la constitución de un yo, que es el sujeto de la vida mental. Hasta aquí todo es tradicional. Lo novedoso viene en el método y el material a través del cual se constituye ese yo. A diferencia de la filosofía racionalista tradicional, para la que la construcción del yo (desde el *cogito* de Descartes al sujeto comunicativo de J.

Habermas) está ligada al ejercicio de capacidades cognitivas superiores (representación, categorización, inferencia, razonamiento...), la teoría de A. Damasio pone hincapié en la naturaleza *corporal* de los procesos que constituyen la consciencia. Dicho toscamente, la construcción del yo es antes que nada la consciencia de un cuerpo y la unidad de las representaciones que se refieren a los procesos externos e internos que ese cuerpo experimenta. Desde el punto de vista neurológico, el problema es doble: «el soporte biológico de la curiosa habilidad que tenemos los humanos para construir no sólo las pautas mentales de un objeto [...], sino también las pautas mentales que implican, de forma automática y natural, el sentido de un yo en el acto de conocer» (p. 11). A este respecto hay que decir que, sin descuidar el polo de la realidad externa al cuerpo —el hecho de que siempre se conoce o se siente algo—, el ensayo de A. Damasio se centra fundamentalmente en el ámbito de la construcción de la unidad interna del sujeto del conocimiento y las emociones, en la construcción del yo.

Proto-yo, yo y yo autobiográfico

La base de la explicación de A. Damasio de la consciencia no es solamente la consciencia del cuerpo, sino que es naturalista, evolutiva. Esto significa, en primer lugar, que la consciencia no es estática, sino que es el producto de procesos de ajuste a las presiones evolutivas. Significa también que la capacidad para la consciencia supone una ventaja adaptativa, una herramienta ventajosa en el trato cognitivo con el entorno, natural y social. Sobre este particular, la tesis de Damasio es que la consciencia resulta ser «un dispositivo capaz de maximizar la manipulación efectiva de imágenes al servicio de los intereses de un organismo particular...» (p. 24). La consciencia permite conectar las representaciones o

imágenes de la realidad externa con los procesos internos del organismo. Esto es una condición para que los dispositivos internos del organismo gestionen de una forma más eficiente la «regulación de la vida», la propia representación —casi permanente, casi inmutable— de la vida interior.

Toda consciencia comienza por ser una consciencia de lo que está *dentro* y de lo que está *fuera*. Esa distinción, representada en múltiples formas imaginísticas y esquemáticas, ha demostrado no sólo ser el primer paso hacia una construcción de la consciencia, sino también la fuente de metáforas básicas, que permiten la elaboración de múltiples conceptos (G. Lakoff y M. Johnson, 1999). Para A. Damasio, el entorno o medio interior (cap. 5) constituye el primer paso biológico en la evolución de la consciencia. A medida que se progresa en la escala biológica, no sólo existe una creciente diferenciación entre lo exterior y lo interior al organismo: también se da una progresiva capacidad para sentir y representar la estructura interna del organismo. La representación del cuerpo proporciona entonces la característica *estabilidad* que se encuentra en la raíz del concepto de consciencia. Junto a ella, dos propiedades más son importantes en la constitución de la consciencia: la pertenencia y la acción. Ambas están ligadas al sentimiento del cuerpo: sentimos que nuestros cuerpos tienen límites, que tienen relaciones estables con otros cuerpos sólidos, pero los sentimos como *nuestros* cuerpos. Del mismo modo, *hacemos* cosas con nuestros cuerpos, en particular utilizamos nuestros sentidos para representar todo tipo de realidades, a veces de forma voluntaria y a veces no. La encarnación neurobiológica del proto-yo es el fruto de este proceso de progresiva auto-representación del cuerpo, en particular, el proto-yo es «una colección coherente de pautas neurales que proyectan, en cada momento, el estado de la estructura física del organismo en

sus múltiples dimensiones» (p. 154). El proto-yo aún no es consciente: sólo el yo tiene el grado de complejidad necesaria para alcanzar la consciencia. Esta complejidad consiste en ser capaz de representar *simultáneamente*, por una parte, el objeto y, por otra, el organismo *en el acto de conocer el objeto*. La representación del objeto es de primer orden; la del estado del organismo en el momento en que conoce el objeto es de segundo orden. Para ambas proporciona Damasio fascinantes datos sobre las estructuras neurológicas que soportan los dos tipos de representaciones. Pero lo importante, en este punto, es que ambas representaciones están relacionadas con el cuerpo y entre sí mediante imágenes mentales, por lo que constituyen *sentimientos* (p. 170).

La primitiva configuración del yo, el yo nuclear, se prolonga en el *yo autobiográfico* cuando la memoria almacena, en forma estructurada, los sucesivos estados de consciencia. Ese yo autobiográfico se distingue por su capacidad para activar pautas neurales correspondientes a episodios de consciencia con características comunes, relacionados con otros a través de nuestra capacidad imaginística, de constituir unidades de imágenes cuya sucesión tiene un sentido.

La conciencia global del individuo que es capaz de representarse a sí mismo no sólo en un lugar y un momento determinados, sino en un pasado y en un futuro, a través de su yo autobiográfico, es lo que A. Damasio denomina la *consciencia ampliada*. A través del relato de diversas historias patológicas, de pacientes con trastornos de consciencia de esta clase, como los *anosognósticos* (aquellos que son incapaces de saber que están enfermos), Damasio proporciona una vívida imagen de la riqueza y fertilidad de la consciencia ampliada y de sus relaciones con la consciencia elemental o nuclear. Es la consciencia extendida, «la capacidad de ser consciente de un amplio ámbito de enti-

dades y acontecimientos, i.e., la capacidad de generar un sentido de perspectiva individual, pertenencia y acción consciente, sobre un enorme ámbito de conocimiento» (p. 198), la que nos convierte en propiamente humanos, en la medida en que es un recurso cognitivo característico de nuestra especie. Sin embargo, la perspectiva evolucionista de A. Damasio le lleva a reconocer que incluso tan compleja habilidad se encuentra presente, en algún grado, en otros primates.

Es importante resaltar la importancia que tiene, en todo este proceso de constitución de la conciencia, la función de las emociones. El problema original de Damasio, continuación del que le ocupó en *El error de Descartes*, era el de explicar en qué consiste tener (experimentar) una emoción determinada. La conclusión de Damasio es que no sólo la conciencia es un ingrediente fundamental en la experiencia de las emociones sino que, también a la inversa, la existencia de las emociones forma una parte esencial de la constitución de la conciencia. Las emociones consisten en modificaciones corporales y cerebrales de nuestro organismo, pero no existirían como tales si no fuera por las representaciones de segundo orden que nos imaginan como *sujetos* de tales emociones.

El apreciable ensayo de A. Damasio, que prolonga su reivindicación del papel de las emociones en la conformación de la conciencia racional (efectuado en Damasio, 1994), ha de entenderse en su contexto adecuado. Ese contexto tiene, por una parte, un polo en las teorías neurológicas y neurofisiológicas, prolongando en este sentido las realizadas por G. Edelman (1989, 1992) y M. Gazzaniga (1998). Por otro lado, el sentido de sus hallazgos y elucidaciones es coherente y completa, en ese nivel neurológico, otras orientaciones desarrolladas en varios ámbitos de las ciencias cognitivas. En este sentido, es preciso

mencionar los recientes avances en lingüística cognitiva (G. Lakoff y M. Johnson, 1999; G. Fauconnier, 1997; R. Langacker, 1999) y en psicología cognitiva [los trabajos recogidos en M. Tomasello (ed.), 1998]. El resultado de esa complementación viene a consistir en un rico tapiz de orientaciones teóricas que, a pesar de su heterogeneidad de metodologías y tradiciones investigadoras vienen a confluir en una auténtica revolución teórica, que aspira a sustituir el paradigma resultante de la revolución chomskiana y fodoriana en los años sesenta y setenta del siglo xx.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DAMASIO, A. (1994), *Descartes'Error: Emotion, Reason and the Human Brain*, Nueva York, Puttnam.
- EDELMAN, G. (1989), *The Remembered Present: a biological theory of Consciousness*, Nueva York, Basic Books.
- (1992), *Bright Air, Brilliant Fire*, Nueva York, Basic Books.
- FAUCONNIER, G. (1997), *Mappings in Thought and Language*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GAZZANIGA, M. (1998), *The Mind's Past*, Berkeley, California University Press.
- LAKOFF, G., y JOHNSON, M. (1999), *Philosophy in the Flesh: the Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, Nueva York, Basic Books.
- LANGACKER, R. (1999), *Grammar and Conceptualization*, Berlín, Mouton de Gruyter.
- TOMASELLO, M. (ed.) (1998), *The New Psychology of Language: cognitive and functional approaches to language structure*, Hillsdale, Nueva Jersey, L. Erlbaum.

Eduardo de Bustos Guadaño
UNED-Madrid

LA FELICIDAD SECUNDARIA

PASCAL BRUCKNER: *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*, traducción de Encarna Castejón, Barcelona, Tusquets Ensayo, 2001, 233 pp.

En muchos aspectos, el último ensayo publicado en España del filósofo francés Pascal Bruckner puede considerarse como continuación de un libro anterior, *La tentación de la inocencia*, aparecido en Francia en 1995, aquí un año más tarde, y que gozó de muy buena acogida por parte de público y crítica. En aquella ocasión, Bruckner llevó a cabo una disección de la sociedad contemporánea en la que descubría dos de sus más palpables patologías morales, de notables implicaciones políticas: el infantilismo y el victimismo. Dos comportamientos humanos con efectos fatales: la reluctancia a la madurez y la sugestión por la regresión hacia una instancia en la que sentirse seguros y protegidos, sea psicológica, política, moral, o todo ello junto. En la sección final, de modo sumario, extraía una idea concluyente: la libertad representa, en el individuo y en las sociedades, un valor superior al de la felicidad. Y ésta es justamente la línea directriz del ensayo que ahora reseñamos: la libertad se ha visto sobrepasada por un deseo muy ambicioso y con mucha prisa, la felicidad, y es preciso recuperarla. La libertad se da por hecho en las sociedades occidentales, y en una ligera pirueta que sale gratis, el ciudadano contemporáneo se toma toda clase de libertades: la felicidad se decreta como un derecho que ni siquiera cabe esperar, y antes de saber lo que tal cosa significa, antes de saborearla, ya se erige en deber. De la ilusión a la factualidad, y de ésta a la obligación, todo en un instante: tal es el sino vertiginoso y arrebatado de nuestros tiempos.

Ante lo cual, afirma Bruckner: «apenas bautizada, la felicidad tropieza con dos obstáculos: se diluye en la vida ordinaria y se cruza con el terco dolor» (p. 47). Leves molestias que en absoluto debilitan el estado de euforia ni desaniman a quien se empeña en ser feliz a cualquier precio, por medios psíquicos, somáticos, políticos, químicos, espirituales o incluso informáticos. Ahora bien, la felicidad tenía un precio y se paga con dos cánones que son su consecuencia: la trivialidad del bien y la banalidad del mal. Hoy a cualquier cosa se la llama «bien», y nada parece más sencillo que «estar bien», sobre todo cuando el ideal de felicidad se experimenta con el rigor de un juramento, sin excusa ni remisión. Nadie puede reconocer en público que no está bien, sin confesarse un fracasado, pues por algo se ha puesto el bien al nivel de todos, al alcance de cualquiera. Triunfa la rutina, la vacuidad y el aburrimiento: ¿quién será capaz de observarse mal por sentirse vacío o aburrido si precisamente habita en la «era del vacío» y el primer síntoma del bien es el hastío? La desdicha, la auténtica desdicha, no sería más que el fracaso de la felicidad. Pero, ¿y el dolor? Como el mal, es percibido como algo banal. En las sociedades contemporáneas, lo mórbido, igual que la muerte, ya no se somete a la ley del ocultamiento, cosa habitual en el pasado. Hoy se transmite la muerte en directo, se comercia con el dolor propio y ajeno (el rostro del sida es el escaparate de la tienda de moda, y el del hambre, el estandarte de organizaciones de ayuda al Tercer Mundo), a la menor expropiación o plan parcial urbanístico (por decir algo) se le denomina genocidio y al que se le niega el capricho más insignificante cree residir en Auschwitz. Se detallan minuciosamente penosas experiencias de enfermedad y desgracia,

y no faltan casos de quienes narran su intimidad con el tormento físico como si se tratase del abrazo de un amigo (Bruckner se refiere en el cap. 11 a estos últimos como «los torturados excepcionales»).

Bien y mal, dicha y desdicha, placer y dolor, derecho y deber: pocas combinaciones no se ven alteradas ante la presencia de la ilusión de la felicidad. Según la versión laica y actual del ideal de salvación, para el nuevo estupefaciente colectivo que es el culto a la felicidad, sólo estamos a salvo cuando contemplamos la desgracia ajena como propia (compasión) o la propia como ajena («los guerreros de lo inútil») ¿Qué es esto?: «Consuelo por comparación: necesitamos el desastre ajeno para ayudarnos a soportar el nuestro y comprobar que siempre sucede algo peor en otro sitio, que nuestra condición no es tan cruel» (p. 112). De esta manera, de la felicidad cabe decir que somos sus víctimas y sus cómplices, a la vez, o sea, culpables de ser felices y angustiados de no serlo.

La democracia moderna, escribe Bruckner, ha llegado a convertirse en el régimen de la queja establecida, el santuario de la seguridad social. Frente a esta realidad jeremiaca y medrosa, su perspectiva del tema se alinea con las tesis de la filosofía trágica (no muy lejanas de las sostenidas, por ejemplo, por su compatriota Clément Rosset), en el sentido de animar al hombre

contemporáneo a asumir un horizonte vital de riesgo, a domesticar su destino, a exponerse con valor a los golpes de la fortuna y al reino de la contingencia. Entre negar el sufrimiento y abandonarse a él como un artículo de fe, se halla el propósito de «domesticarlo» (p. 183), de «acercarse a él», como decía Montaigne de la muerte. Porque, ya lo señalaba Nietzsche, lo que propiamente nos hace repudiar del sufrimiento no es el sufrimiento en sí, sino lo que de absurdo e innecesario hay en él. Existe también un «sufrimiento saludable», aquel que brota de esa unión magnífica que funda lo humano: voluntad y autonomía. Así, cada uno establece el baremo de los dolores de la vida que está dispuesto a soportar. No somos, por tanto, víctimas del dolor sino sus administradores. ¿En qué consiste el arte de vivir?: en «un arte de resistencia que nos permita vivir con el sufrimiento y contra él» (p. 209).

El balance de la felicidad resulta un tanto triste, demasiado imperfecto. Hora será de conceder una nueva oportunidad a otras nociones como el placer, la alegría, el contento y el júbilo del instante, más prometedoras y primarias que la ilusión de una euforia perpetua.

Fernando Rodríguez Genovés
IES «Camp de Túria» Valencia

NORMAS Y SENTIMIENTOS MORALES: LA PERTINENCIA DE LA RELACIÓN ENTRE ÉTICA Y ECONOMÍA

AVNER BEN-NER y LOUIS PUTTERMAN: *Economics, Values and Organization*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 523 pp.

El conjunto de diecinueve artículos que se recogen en esta compilación son una buena muestra de la intensa actividad contemporánea que se registra en el espacio de investigación que se sitúa entre la ética y la economía, y que trasciende con mucho a las formas tradicionales que se daban en esa zona de encuentro. En las palabras preliminares con que Amartya Sen presenta este libro se señala, con toda razón, que se trata de un conjunto de trabajos innovadores e iluminadores sobre las razones de la ausencia de las normas y los valores en los trabajos formales de los economistas. «Parece difícil que cambie la exclusión de los sentimientos morales en la corriente principal de la ciencia económica» debido a los importantes resultados a los que ha llegado esa ciencia a partir del supuesto del *homo economicus*, un supuesto que pretendidamente nos dice que la búsqueda universal del propio interés es la única motivación que se puede presuponer legítimamente en el análisis económico serio.

El proyecto en que se sitúa este libro intenta ofrecer una vía complementaria y específica que haga uso pleno del análisis económico contemporáneo «teniendo en cuenta la influencia de las normas y los valores, además de investigar en la formación de dichas normas y valores». Después de la corta pero enjundiosa nota de A. Sen y del prefacio de Ben-Ner y Putterman, aparece una interesante elaboración, por parte de los mismos compiladores, sobre los valores y las instituciones en el análisis económico. El resto del libro se estructura en cinco partes dedicadas res-

pectivamente a: 1) la formación y evolución de las normas sociales y los valores; 2) la generación y transmisión de los valores en las familias y en las comunidades; 3) las normas sociales y la cultura; 4) la organización del trabajo, la confianza y los incentivos, y 5) mercados, valores y bienestar. Se cierra con un trabajo de Douglas C. North en el que se analiza desde dónde se viene y hacia dónde se va en esta línea de investigación.

Algunas de las contribuciones, en particular las de Ken Binmore: «Una teoría utilitarista de la legitimidad política», Robert Sugden: «Expectativas normativas: la evolución simultánea de las instituciones y las normas» o la de Jane Mansbridge: «Empezar con nada: la imposibilidad de sustentar las normas exclusivamente en el interés propio», suponen una reconsideración de buena parte de los resultados de la teoría estándar de juegos (en conexión con su posible relevancia para la filosofía moral) y su lectura, por parte de filósofos morales y políticos, podría ayudar a reducir la enorme distancia que se da con frecuencia entre la reflexión filosófica y los resultados de la teoría económica contemporánea. Un caso particularmente interesante es el de Ken Binmore en cuyo trabajo se logra presentar una versión evolutiva de la propuesta rawlsiana que, a pesar de cierta acritud «antifilosófica», resulta sumamente esclarecedora de las capacidades y límites del enfoque evolucionista.

Además se muestra con claridad en varios de estos trabajos (por ejemplo, S. Bowles y Gintis: «¿Cómo se gobiernan las comunidades: bases estructurales de las normas prosociales», J. Baron: «Confianza: creencias y moralidad») el papel sustantivo de las normas y los valores en el

proceso de elección, incluso aunque se tengan en cuenta los resultados procedentes del análisis evolutivo sobre la génesis de las normas. Como dicen Avner Ben-Ner y Louis Putterman: «La necesidad de incorporar los valores en el análisis económico se ha manifestado con fuerza en un área de la economía que ha trabajado con la forma más pura del *homo economicus*, la teoría de juegos.»

Un primer movimiento muy generalizado, que ha intentado reconciliar las predicciones teóricas con las observaciones empíricas, ha consistido en modificar el concepto de racionalidad de los individuos. Así, como señala Putterman, se han supuesto determinadas restricciones sobre la forma en que razonan los individuos, sobre cómo perciben los movimientos de sus oponentes, su capacidad de memoria y de previsión (cuántos movimientos pueden anticipar) y se han tenido en cuenta los problemas relacionados con la información, cuánta información disponen los individuos, cómo la procesan, cuál es su capacidad de aprendizaje y cómo afrontar los marcos de incertidumbre.

En buena medida los trabajos que caen bajo el rótulo de racionalidad acotada han ayudado a presentar una perspectiva más realista de la conducta humana pero, como hace ya años indicaba Shaun Hargreaves a propósito del tratamiento de la racionalidad por parte de Herbert Simon, no por ello han abandonado el ámbito principal de la teoría, entre otras cosas porque sigue mostrándose como un marco útil.

Sin embargo, como recuerdan Ben-Ner y Putterman: «Afrontar el problema sólo desde la racionalidad se ha mostrado insuficiente, se ha visto como necesario tener en cuenta las consideraciones sobre las reglas del juego, sobre las instituciones que las producen y las motivaciones de los participantes que van más allá de su interés propio... Las reglas del juego tienen mucha importancia sobre los resultados y en la formación de las instituciones... Los eco-

nomistas han avanzado poco en el análisis de muchos problemas agudos del presente que parecen tener un fuerte contenido económico, precisamente porque han excluido los valores del análisis económico. Esperamos romper viejos tabúes disciplinares y vincular la perspectiva económica de la elección racional con el análisis de la formación y cambio de los valores.»

¿Cómo incluir y acomodar los valores y las normas en el análisis económico? Al respecto hace aquí A. Sen algunas observaciones que me parecen muy importantes. Es frecuente plantear determinadas dicotomías que, sin embargo, lo que realmente nos exigen es estudiar las *complementariedades* que puedan existir entre esas elecciones supuestamente exclusivas. Amartya Sen señala tres de esas supuestas dicotomías que es preciso superar. Se trata de analizar la conexión entre la selección reflexiva y la selección evolutiva, la complementariedad entre una valoración directa y otra indirecta y la importancia de tener en cuenta simultáneamente los aspectos éticos y los prudenciales. Veamos en líneas generales, siguiendo a Sen, estos tres tipos de complementariedad.

a) *Complementariedad entre selección reflexiva y selección evolutiva*

En la moderna teoría de juegos evolutivos la opción social elegida se conecta con su papel en la supervivencia y la selección se produce por la consideración posterior de los resultados que se dan en el mundo globalmente considerado. Sin embargo, las normas y los valores están sujetos a la reflexión y a la selección racional; reflexionamos y seleccionamos racionalmente las normas y los valores, por lo tanto, los antecedentes que se den en la mente de cada individuo tienen efecto en el resultado de la acción social. La contribución de la filosofía moral ha sido precisamente la de sugerir cómo razonamos sobre las normas

y cómo actuar de acuerdo con ellas. «Las alternativas organizativas e institucionales se seleccionan simultáneamente a, y conjuntamente con, las regularidades evaluativas.»

Está claro que los resultados de la selección evolutiva son importantes, pero «¿el proceso de selección debe tener en cuenta solamente ese mecanismo con la selección consciente reducida a un simple reflejo de la selección natural? ¿Por qué no pueden los dos medios de selección actuar activamente?». Algo muy cercano a esto lo había planteado Elliot Sober en su artículo «El egoísmo psicológico» publicado en *Isegoría*, núm. 18. Los dos procesos pueden actuar cada uno por separado pero puede que incluso trabajen conjuntamente: «el egoísmo (psicológico) no merece ser considerado como la hipótesis por defecto que deberíamos adoptar en la medida en que resulta consistente con lo que observamos... Aunque sea en un grado pequeño, el peso de la evidencia favorece al pluralismo... Es menos probable que haya evolucionado un conjunto de motivos puramente egoístas que uno que incluya deseos últimos tanto egoístas como altruistas», (E. Sober, 1998).

De manera que la situación en vez de apoyar el «dogma» de la incomunicación entre la reflexión crítica y la selección evolutiva, más bien señalaría a que si bien la reflexión crítica no es inmune a la selección evolutiva, «tampoco la selección evolutiva convierte a los seres reflexivos en meros autómatas carentes de pensamiento» (A. Sen).

Tradicionalmente la filosofía moral no ha tenido en cuenta los procesos evolutivos, quizás sea esa actitud la que ha llevado a algunos teóricos (Ken Binmore, por ejemplo) a proponer «deskantianizar» a los filósofos morales contemporáneos, en particular a John Rawls, con quien, por otra parte, suelen coincidir en diversos aspectos. Posiblemente esto indica más bien que resulta indispensable comple-

mentar la selección reflexiva mediante el análisis evolutivo. «Las reglas con las que vivimos no pueden ser inmunes a nuestro razonamiento crítico, lo mismo que no pueden dejar de verse influidas por la selección evolutiva. El reconocimiento de una influencia no elimina la otra» (A. Sen).

b) *Complementariedad entre la evaluación directa e indirecta*

Otra segunda dicotomía que es más aparente que real se refiere a si debemos tener en cuenta exclusivamente los efectos inmediatos o los no inmediatos e indirectos. Los efectos indirectos, que son los que principalmente han estudiado los teóricos de los juegos evolutivos, tienen que ver con ese conjunto de elementos que los sociólogos o políticos suelen llamar efectos no deseados de la acción o subproductos de la acción social. Sin embargo, la existencia de esos efectos indirectos, con toda la importancia que puedan tener a largo plazo, no excluyen que al actuar de acuerdo con normas y valores podamos tener interés además en efectos directos, ya sea por una posición prudencial o una moral.

Al actuar de acuerdo con normas y valores, podemos estar interesados en efectos que pueden ser indirectos y no inmediatos, además de los resultados inmediatos (que pueden incluir la satisfacción moral directa, o méritos prudenciales conexos como el placer de ser bien considerado por los otros). «Por ejemplo, podemos no comer la última manzana de la fuente porque pensamos que esa restricción es la manera correcta de comportarse (nos apoyamos en un argumento moral directo) o porque no nos guste la manera en que nos mira la gente si nos apresuramos a comernos la última manzana (una preocupación inmediata prudencial).»

Como dice Sen: «Incluso si la respuesta a la pregunta ¿por qué nos preocupamos

por lo que otros piensan de nosotros?, se puede explicar en términos de las ganancias materiales que obtenemos al ser bien visto por los demás, esto no disminuye ni impide que sea razonable preocuparse directamente por lo que otros piensan de nosotros (de hecho es confortable ser bien visto e incluso puede darnos alguna confianza moral de que no nos estamos comportando mal). Los efectos indirectos complementan más que suplantando los directos.»

c) *Complementariedad entre ética y prudencia*

Muchos de los trabajos sobre el rendimiento económico de los códigos empresariales han mostrado que, en ciertos casos, aquellos con mejores resultados suelen ser los que no tienen como objetivo principal e inmediato la búsqueda simple del rendimiento económico, y pueden servir de ejemplo de estudios que logran explicar el papel prudencial de muchas normas éticas. Vendría a suponer una explicación instrumental de las normas éticas. Pero, como señala Sen, esa consecuencia no se sigue de tales estudios: «Consideremos que aceptamos plenamente una demostración de que incluso si la gente fuera completamente amoral (en todo lo que puede incluir el pensamiento intencional), todavía podrían emerger las reglas de conducta moral (a través de efectos indirectos, selección natural, etc.). Esto sería un descubrimiento importante, pero no sería lo mismo que establecer que las personas son de hecho amorales en su pensamiento y elección. Un ejercicio hipotético no puede

establecer una regularidad empírica. Los dos procesos pueden actuar cada uno por separado pero puede que incluso actúen conjuntamente. Es importante ver cómo y por qué el proceso prudencial puede operar con o sin razonamiento moral, pero esto no elimina el papel efectivo del razonamiento moral mismo.» De nuevo aparecen claras conexiones con la idea defendida por Elliot Sober en el artículo que ya hemos citado.

Pues bien, me parece que esa posición cautelosa de Sen puede ayudar a que quienes estamos interesados en los problemas de la racionalidad y la acción humana extraigamos un interesante rendimiento del conjunto de este extraordinario libro. En particular considero que puede ayudarnos a entender que los componentes expresivos pueden formularse como restricciones de la racionalidad instrumental, aunque en otros casos la racionalidad expresiva deba entenderse como una ampliación del contenido informativo. La cuestión no consiste en utilizar una noción instrumental para unas cosas y una perspectiva expresiva para otras, más bien se trata de pensar en la complementariedad sistemática. Ambas formas de racionalidad se dan en el mismo individuo, no aparecen como modelos alternativos de individuo. Al esclarecer los elementos de integración y complementariedad tratamos de formular un agente integrado, más adecuado en sus aspectos descriptivos y más preciso predictivamente, para ello resulta enormemente valioso el conjunto de materiales que se nos ofrecen aquí.

*J. Francisco Álvarez
UNED-Madrid*

SIMPATIZAR CON KANT

ROBERTO R. ARAMAYO: *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Madrid, EDAF, 2001, 220 pp.

Cuando estudié Filosofía en Bachillerato, Kant me pareció un pensador antipático. No fui el único. Luego comprobé que aprenderse de memoria lo que dijeron los filósofos para pasar un examen es una práctica relativamente habitual. Mucho me temo que, aunque la enseñanza de la Filosofía en España ha mejorado mucho, sigue habiendo estudiantes que superan la selectividad como yo aprobé la asignatura de Filosofía en la Reválida. Me tocó Kant, ¡qué mala suerte! Hube de sobreponerme al azar y al destino. No sabía entonces que me había confrontado con una de las grandes cuestiones de la razón práctica kantiana, y no por lo que escribí, sino por lo que hice.

Este libro soluciona por fin el problema de enseñar a Kant en lengua española. Es una obra clara, elegante, equilibrada, breve, muy bien escrita. Ante todo, realiza la proeza intelectual de hacernos simpático a Kant. Para ello, el autor sigue el consejo de su maestro, y sin embargo amigo, Javier Muguerza: para simpatizar con Kant vale más reparar en la manera como planteaba los problemas y no tanto en las soluciones que a veces arbitró para ellos. Excelente receta, que Aramayo cocina con arte, buen gusto y finura. Saboreen ustedes el resultado. Y si se dedican al noble y poco reconocido oficio de enseñar Filosofía, no lo duden: utilicen este Kant. Es de los mejores posibles. Aunque no pasen la prueba de selectividad, que lo harán, sus alumnos les estarán agradecidos porque habrán entendido a uno de los más grandes pensadores de la historia, y les habrá gustado. Escribir un abstruso libro de metafísica es

relativamente fácil. Publicar un buen libro de introducción al pensamiento de un filósofo clásico es lo más difícil. Aramayo supera la prueba con sobresaliente porque, además de conocer profundamente a Kant, como sus múltiples escritos y traducciones del filósofo de Königsberg muestran, a él le gusta Kant, le cae simpático. Sabe transmitir ese sentimiento a sus lectores. En filosofía, los grandes amores intelectuales se prueban en obras como ésta: las más fáciles de leer, las más difíciles de escribir.

¿Cómo procede el autor? Para empezar, la mentira, problema que Kant siempre consideró como la prueba de fuego del pensamiento moral. ¿Puede un anfitrión mentir para salvar la vida de su huésped, diciendo al asesino que llama a la puerta para matarlo que el invitado no está en casa? Poder puede, pero no debe. El hombre es un sujeto autónomo porque se somete a sus propias leyes morales, como la prohibición de mentir. Según Kant, no se debe mentir nunca, ni siquiera para hacer un bien. No mentir no es una máxima moral, sino una ley incondicionada. Para iniciarse en la filosofía moral de Kant basta con debatir este ejemplo en clase.

A continuación se comenta la posible apropiación de un depósito de dinero cuyo propietario fallece. De nuevo la noción kantiana de ley moral queda perfectamente clara. Con sólo dos ejemplos, ya estamos en el núcleo de su sistema moral. Sigue un amplio desarrollo de la dicotomía deber/felicidad, ilustrada con el episodio de Ulises y las sirenas. Según Aramayo, el héroe moral kantiano podría identificarse con Ulises amarrado al mástil de su embarcación, siendo el canto de las sirenas la imagen de la felicidad. El autor prosigue con el principio de autonomía, que prohíbe utilizar como medio a ningún ser humano, por ser un fin en sí mismo. De ahí pasa

con soltura a introducir la noción kantiana de Dios, no como un ser exterior al sujeto moral, sino como un pensamiento alojado en el interior de nosotros mismos. Estamos sólo en la página 41 y ya hemos entendido lo fundamental del pensamiento moral kantiano. No se ha dicho nada (todavía) de los juicios analíticos o sintéticos *a priori*. Este libro nos adentra en el sistema de Kant por la puerta principal, su filosofía moral, no por las ventanas que Kant construyó después para completar su arquitectura filosófica. Antes de la página 50 ya hemos entendido la noción kantiana de prudencia y su proyecto de emancipar al ser humano del azar, tema este que constituye el *leit-motiv* que nos propone Aramayo para interpretar la obra kantiana. El aprobado está en el bolsillo, pensará el estudiante utilitarista. ¡Lo he entendido! Quienes traspasen la página 50 van a por nota. Incluso se les puede pasar por la cabeza la loca idea de matricularse en Filosofía al entrar en la Universidad. Es un libro que hace afición.

Lo anterior puede bastar para emitir un primer juicio crítico: estamos ante una obra extraordinariamente *eficaz* para entender a Kant, e incluso para simpatizar con él, si no con su pensamiento. De entrada, podremos dudar de las tesis kantianas, a la vista de cómo resuelve los problemas que plantea. ¡Pero ya hemos entrado! Nos damos cuenta de algunos de los problemas que le llevaron a Kant a ser filósofo y sabemos que también son problemas nuestros. ¿Felicidad, prudencia, eficacia, deber? Las oposiciones básicas están claras y podemos singularizar a Kant en la historia de la ética, entendiendo la originalidad de su postura. Por ejemplo: la felicidad es un regalo de la suerte mientras que el deber nos lo damos a nosotros mismos, porque Dios habla en nosotros imperativamente. Aramayo nos pone en el lugar de Kant con amabilidad y elegancia. Nos confronta con él, haciéndolo nuestro. No se puede pedir más a un libro introductorio.

Esta obra tiene un segundo aspecto que conviene resaltar. Aramayo sólo escribe 130 páginas, las cien restantes son una antología de textos de Kant, muy bien seleccionados. Siendo el mayordomo que nos invita a la casa de Kant, donde ha prestado tantos años de servicios, Aramayo nos sugiere con gestos imperceptibles que, pese a su fama de adusto, Kant puede resultar entrañable. En una segunda lectura merece la pena fijarnos en la mano que nos guía, no sólo en el destino al que nos conduce. Paso a paso, Aramayo se ha ido convirtiendo en uno de los principales especialistas españoles en la obra de Kant. Está reconocido como tal en el extranjero y, lo que es más difícil de lograr, también en España. Pues bien, ésta es su primera gran obra de madurez. Seguirán otras. Aparte de introducirnos en la casa de Kant, Aramayo nos muestra cómo el mayordomo ha reordenado los muebles, y en particular la cocina. Fiel a su amor intelectual, no oculta su propia visión del *domos* kantiano, basada en el imperativo elpidológico, o imperativo de la esperanza. Para Kant, el supremo bien es la buena voluntad, que intenta ajustarse al deber. La voluntad guiada por el deber es buena en sí misma, e incluso el bien más elevado para los seres humanos. Nos hace dignos de ser felices, aunque no seamos felices. Nos enseña a ser virtuosos, aunque hayamos de suspender alguna asignatura. No mentir jamás para respetar la dignidad propia es una regla muy severa. Apropiarse del depósito intelectual que otros hicieron hace siglos también plantea dilemas morales, aunque sea una práctica común, como la mentira. Por eso Aramayo deslinda continuamente las aportaciones del mayordomo al mejor orden doméstico de lo que es la arquitectura señorial. Quitar el polvo a los grandes textos filosóficos es una tarea mal vista por muchos expertos en museología. Pero los lectores agradecerán que Aramayo haya restaurado la obra de Kant, devolviéndole viveza a los colores.

La teoría kantiana del supremo bien subordina la felicidad al deber, pero no impide buscar la felicidad, ante todo la ajena, siempre que se siga la senda del deber. No hay que desdeñar la autosatisfacción, el contento con uno mismo, aunque el modo de lograrlo sea atándose al mástil del deber para oír los cánticos de la felicidad. Aramayo explora a fondo la metáfora del buque de la vida moral y, siguiendo su surco, interpreta el formalismo ético kantiano de un modo original. Si uno se ha hecho digno de la felicidad, conduciéndose conforme a las reglas del formalismo ético, entonces puede *albergar la esperanza* de ser feliz. Aunque sólo sea como invitada, la felicidad también mora en el *domus* kantiano. Eso sí, si alguien quisiera aniquilar nuestra posible felicidad, no podríamos mentir para preservar su vida en nuestro corazón. Mientras cumplimos con nuestro deber podemos mantener la esperanza de que la felicidad nos habite, siempre que el destino no llame a nuestra puerta para liquidarla. Mas el sujeto moral ha de emanciparse del azar y del destino, tratando de ser independiente de la suerte. Al deseo de ser felices podemos albergarlo, pero no constituye el entramado de nuestro mundo moral. En la interpretación elpidológica que nos propone Aramayo no es seguro que las sirenas vayan a cantar ante nuestro bajel. Nos queda la esperanza de que así sea. Pero antes de comprobar lo que nos vaya a ocurrir hemos de autoamarrarnos al mástil del deber para hacernos dignos de sentir tan dulces cánticos, que seguramente se perderán por la lejanía del mar del tiempo.

Llegamos con ello a la cuestión de las amarras, es decir de la libertad. Aquí es donde Aramayo se distancia más de Kant, citando textos de los que se infiere una especie de determinismo laplaciano para la conducta moral. Si la buena voluntad sólo es adecuación al deber, ¿cómo afirmar la existencia de la libertad individual? Para solucionar esta aporía, por primera vez,

aparece la distinción entre fenómeno y noumeno. La tesis subyacente es clara: incluso una dicotomía tan importante en teoría del conocimiento tiene una raíz moral en el sistema kantiano. Lo que se salva es la libertad trascendental, pero ésta es dudosamente cognoscible. En cambio, la libertad individual se desdibuja en el ámbito de los fenómenos. Aramayo titula el apartado sobre la libertad entre interrogaciones: ¿somos libres? El sujeto moral kantiano está amarrado, demasiado amarrado al deber. Su libertad concreta se difumina en aras de la libertad trascendental.

El utopismo de Kant en filosofía de la historia y filosofía política cierran el libro. Son páginas de gran calidad, en las que el autor reinterpreta la intencionalidad de la naturaleza y la providencia desde la perspectiva del imperativo elpidológico. Cosmópolis, una confederación Estados republicanos, sería el utopema que mantiene nuestra esperanza de intervenir en política para llegar a la paz perpetua. Sin eliminar la guerra no hay progreso posible, pero la existencia de guerras forma parte del proyecto intencional de la suprema sabiduría. Siendo un obstáculo para la moral, es un instrumento del plan de la naturaleza. El camino hacia Itaca está plagado de episodios bélicos que, a la postre, conspiran para que el navío político arribe a Cosmópolis. El talante utópico del sistema kantiano es subrayado una y otra vez por Aramayo, tanto en ética como en filosofía política y de la historia. Lo interesante del libro es que el recorrido por el sistema kantiano, siendo muy completo, sigue un itinerario distinto al habitual. Aramayo nos hace visitar la casa de Kant en un orden poco frecuente. En ello radica su segunda gran aportación.

En resumen, una obra indispensable para todas las personas que estén interesadas en la filosofía. Claro y profundo, introductorio y creativo, este libro está llamado a convertirse en una obra de refe-

rencia para todo aquel que pretenda conocer a Kant e, incluso, simpatizar con su obra. El objetivo inicial se alcanza con éxito pero, de paso, se nos abre un abanico de problemas de gran envergadura filosófica. Salvo las cuestiones epistemológicas, en las que apenas se adentra, el libro de

Aramayo no sólo es una excelente introducción a Kant, sino una auténtica introducción a la filosofía.

Javier Echeverría
Instituto de Filosofía, CSIC

AZAR Y RACIONALIDAD

JUAN ANTONIO RIVERA: *El gobierno de la fortuna*, Barcelona, Crítica, 2000, 416 pp.

La presencia masiva del azar, real o aparente, ha sido experimentada de continuo en la historia como una realidad desazonante, si es que no francamente intolerable. De ahí que Epicuro (uno de sus postulantes) conjeturase que es la impotencia que genera su inmanejabilidad la que arroja al hombre común en brazos de los dioses; así como ha sido el deseo de expulsarlo definitivamente de este mundo el que, en la modernidad, nos ha llevado a abrigar una confianza extrema en la capacidad de la razón para explicar y prever, aceptando como paradigma implícito el determinismo universal. Dicho sea esto simplemente para recordar que, en la historia aporética del azar, aun existiendo muy señalados apologetas, han sido hegemónicas las tentativas de negarlo o huir de él. Si bien no es éste el caso del excelente libro que nos ocupa, que ya desde su feliz título, que juega con el doble sentido, objetivo y subjetivo, del genitivo (gobierno *de/por* la fortuna y gobierno *de/a* la fortuna), propone un modelo de equilibrio entre acaso y racionalidad en el que se nos pinta la imagen de un sujeto troquelado por el azar pero capaz de servirse de él. Otra cuestión es si esta apuesta por el equilibrio, que

en el texto busca consumarse a través del acoplamiento de los lenguajes de la *dependencia de la senda* (*path dependence*) y la elección racional —entre las cuales el propio autor señala ciertas disonancias—, bascula hacia un lado u otro según cuál sea el terreno que se pise.

El gobierno de la fortuna, en realidad, está construido a partir de una serie de contribuciones previas que han sido reelaboradas e incluidas en un marco inédito con objeto de disolver la colección de artículos en un texto único. El resultado se ha conseguido sin perder, sin embargo, la diversa perspectiva original de aquellos textos previamente escritos. J. A. Rivera ya había demostrado en esos y otros trabajos (publicados en *Claves de razón práctica*, *Revista de occidente*, *Isegoría* y en varios volúmenes colectivos) su perspicacia teórica en cuestiones de filosofía social, política y ética, además de su brillantez expositiva. Lo que tenemos delante es, pues, su primera tentativa de ofrecer una panorámica sistemática de sus propias posiciones, con el azar como protagonista. Intentaremos hacer un informe crítico de ellas.

Si nos internamos en el entramado argumental del libro encontramos que, a propósito de la crítica del determinismo, J. A. Rivera nos presenta una nómina de sistemas en los que se quiebra ese paradigma

—complejos, cuánticos, caóticos y complejos adaptativos (pp. 143-4)—, para, una vez así ojeada la cuestión general y cósmica del azar, confinarla inmediatamente al ámbito de los procesos evolutivos, históricos *lato sensu*. Este último es realmente el territorio que pisa el libro, el de los sistemas complejos adaptativos o históricos autoorganizados, para emplear su léxico. Por *sistema complejo adaptativo* no se entiende aquí más que aquel conjunto de realidades que evolucionan a lo largo del tiempo a partir de unas condiciones iniciales dadas, recogiendo información del entorno para, más tarde, emitir una respuesta, siendo ésta en todo caso modificable ante cualquier contingencia producida, entre otros factores, por ella misma (retroacción) (p. 28). En este esquema caben procesos de muy variada índole, tales como la colonización biológica de una isla, el aprendizaje lingüístico de un niño, la biografía moral de una persona, las relaciones sentimentales —y de poder— de una pareja, el proceso de innovación tecnológica, el intercambio mercantil, y, por supuesto, la historia política de una colectividad. Y es esta variedad ínsita en la acepción la que explica los a veces abruptos cambios de tercio que se producen en el libro, que se mueve con soltura desde la dinámica evolutiva a la filosofía de la historia y la teoría de la acción. Para atemperar tan cruda y amena heterogeneidad temática, J. A. Rivera propone, citando a Ortega, acotar tres *espacios pragmáticos*: el supraindividual, el interindividual y el intraindividual, que nos permiten transitar con una cierta visión de conjunto por los distintos parajes del libro.

El primer espacio, el supraindividual, sirve de marco para desarrollar una filosofía de la historia que se presenta con el aval de compartir modelo con la explicación de los procesos evolutivos naturales —y, en general, con cualquier otro proceso de cambio en el tiempo—. Se trata de la teoría de la dependencia de la senda, cuya

idea central es sumamente simple: los acontecimientos a que están sometidas las instituciones son contingentes porque están condicionados por el curso de otros sucesos anteriores que, a su vez, dependieron de otros. La multitud de variables dependientes hace así impredecible cualquier devenir concreto por más que la necesidad, en forma de ciertas leyes o tendencias generales, y no sólo el azar, conforme asimismo el proceso en su conjunto. El corolario de esta tesis es que resulta imposible aventurar un sentido hacia una mayor complejidad o perfección en los procesos históricos y, que, incluso manipulándolos conscientemente, carecemos de la seguridad de obtener los resultados que previamente hemos preferido como óptimos (pp. 82-84). Según J. A. Rivera, la historia podría concebirse como un proceso racional, modelado por fines, si estuviera sólo sujeta a mecanismos de retroacción negativa, es decir, a mecanismos de eliminación de lo subóptimo, de lo ineficiente, de lo que se aleja de nuestros designios; pero es el caso que también, y muy principalmente, lo está a mecanismos de retroacción positiva (o de autorrefuerzo de lo que ya hay, sea esto lo que sea), *por lo que* ha de entenderse como un proceso esencialmente azaroso. La ubicua actuación de estos mecanismos de autorrefuerzo concede buena parte de su relevancia a un azar que, incluso existiendo, sería minimizado en un mundo gobernado por la racionalidad teleológica. Esos mecanismos, que potencian la contingencia en la dinámica histórica de las instituciones sociales (pero también de las especies vivas en la historia natural y los hábitos en la biografía intraindividual), son subrayados en distintos lugares del libro (los caps. 1 y 3, *El efecto mariposa* y *Contingencia y narratividad*, ofrecen las referencias más extensas): la existencia de economías de escala y la superación de masas críticas, las adaptaciones acumulativas, los efectos del aprendizaje, las llamadas externalida-

des de red, la coevolución y la falta de un control centralizado de los agentes.

Pero, en última instancia, si tanto las instituciones sociales (políticas, jurídicas, económicas, culturales) como su historia son contingentes es porque son subproductos colectivos, o sea, resultado inintencionado de las acciones combinadas de muchos individuos (p. 210) y no de la acción consciente o concertada de uno o varios de ellos. J. A. Rivera arremete a este respecto, en línea con la crítica clásica de Popper al historicismo, contra la *falacia conspiracionista* de antihumanistas (religiosos) y humanistas excesivos (filósofos de la sospecha), que hallan siempre tras los acontecimientos históricos alguna voluntad que ejecuta racionalmente —interesadamente— sus designios. Aunque, en definitiva, el objetivo principal de la crítica resulta ser el marxismo, que, sobre el conspiracionismo, postula un utopismo abocado a manifestarse prácticamente en forma de ingeniería social totalitaria. Es obvio que ni, descriptivamente hablando, todas las instituciones sociales son subproductos ni, cuando así es, lo son por completo, ni, normativamente hablando, tenemos que abstenernos de intervenir sobre ellas. ¿Cómo podríamos hacerlo en una sociedad, como la defendida en el texto, de normas y no de fines, en una sociedad en la que cada individuo tiene su propia idea de bien pero carece del derecho de imponerla a los demás? El autor se inclina aquí por la ingeniería fragmentaria legitimada democráticamente frente a la planificación totalitaria pero, decepcionantemente, cuando afronta una cuestión básica de intervención institucional como es la de la redistribución, después de brindarnos asépticamente una doble lista de argumentos a favor y en contra, considera que la antinomia es irresoluble desde un punto de vista racional. Queda, a su juicio, la política para tomar una decisión desde la corazonada, la mera convicción o, incluso, otros «motivos menos santos» (p. 202).

Si al intentar manejar el azar social desembocamos en la arbitrariedad de la política, cuando se aborda el papel de la suerte en el espacio *intraindividual* entra en escena la más objetiva reflexión psicológica (ciencia comodín hoy en los estudios sociales) y la ética. El discurso dominante es ahora el de la teoría de la elección racional; y, de hecho, se percibe en *El gobierno de la fortuna* un énfasis distinto a la hora de tratar la cuestión del control racional de la contingencia social y la biográfica. Parece claro que la capacidad de decidir, planificar y domeñar nuestros hábitos se supone superior a la que se atribuye a la de dirigir las instituciones. Bien es cierto que en el capítulo 3, *Contingencia y narrativa*, se propone, contra el «racionalismo romántico», un cierto escepticismo hacia la noción de un plan de vida racional (p. 88) y, en general, del uso de la razón deliberativa. Pero es, en definitiva, esa noción la que preside el grueso de los capítulos que se centran en la vida intraindividual.

El punto de partida está ahora en la idea de una libertad que va ejerciéndose según una trama arborescente, en la que cada decisión da paso a otras al tiempo que bloquea definitivamente muchas más. Los hábitos constituyen el poso comportamental que se decanta en este proceso decisorio; de hecho, «los hábitos no son sino las instituciones que se desarrollan en la sociedad intraindividual» (p. 115) y sobre ellos operan, además de las diversas formas de azar (natural, social, eventual), idénticos mecanismos de autorrefuerzo a los que moldean las instituciones colectivas. No obstante, el proceso decisorio también puede ser dirigido por la razón práctica, que establece metapreferencias acerca de nuestros gustos perfilando una cierta concepción del bien. Un *plan de vida* abarca precisamente como fines al conjunto de tales metapreferencias (o preferencias éticas); pero no sólo las *concretas* —los gustos que queremos tener— sino muy especial-

mente las *intertemporales*, es decir, la forma cómo queremos distribuir nuestras tareas y nuestro bienestar a lo largo del tiempo (p. 256). La voluntad estaría al servicio de la razón si satisficiera en cada momento escrupulosamente tales metapreferencias, pero también podría ocurrir lo contrario, que se dejase llevar eventualmente por otros requerimientos, pasionales por ejemplo (debilidad de la voluntad). El hecho de que un incumplimiento así de las metapreferencias sea siempre posible y pueda quedar psicológicamente justificado ante el sujeto mediante el recurso a la enmienda futura es lo que da pie a J. A. Rivera a introducirnos en el discutible universo de la microcomunidad intraindividual: la persona concebida como una sociedad de yoes sucesivos cuyos móviles se suponen semejantes a los que acompañan a los sujetos en el estado de naturaleza. De modo que, una vez decidido un plan de vida racional, según este modelo, procedería hablar de pacto con nosotros mismos —entre nuestros sucesivos yoes— a modo de *constitución moral*; una constitución destinada a conseguir que nuestros gustos y pasiones se ajusten en todo momento a la razón mediante el establecimiento de *deberes* y la instauración de una *conciencia moral* que, como un decisor rawlsiano sometido al velo de la ignorancia, reparte el bienestar equitativamente y castiga desviaciones.

Cabe preguntarse, por supuesto, qué ventajas brinda este brillante pero contraintuitivo diseño de una república de yoes a la comprensión de nuestra personalidad moral. Diríase que esta tendencia a explicar incluso los fenómenos intraindividuales como el resultado de la interacción entre individuos, aunque, eso sí, de menor tamaño, corresponde a una exacerbación del individualismo metodológico, o tal vez a su abandono, puesto que parece imposible encontrar un criterio para separar yoes intrapersonales que no sea completamente caprichoso. Por lo

demás, incluso definidos con claridad, nunca serían distintos, se sabrían idénticos a sí mismos y carentes de auténticos derechos ya que, en todo caso, no forman parte de una sociedad de normas (un grupo), sino de fines (la persona).

Por lo demás, J. A. Rivera rechaza la existencia de un único plan de vida racional para cada persona y, por supuesto, de una escala exógena absoluta de planes de vida; «desde una óptica liberal y pluralista —leemos—, no es lícito afirmar que haya metapreferencias intrínsecamente mejores que otras» (p. 328). Pero sí puede decirse que un plan racional tiene que satisfacer ciertas condiciones mínimas. Ha de representar un desafío personal, ser constitutivo y no sólo aparentemente bueno, respetar la libertad y el derecho de otros a desarrollar sus propios planes de vida y, sobre todo, ser *internamente justo*, es decir, ha de repartir el bienestar entre los sucesivos yoes temporales de forma que, una vez descontado el futuro, se maximice el del menos favorecido (principio de la diferencia) y se garantice al tiempo la cooperación entre ellos. Naturalmente la aplicación de un plan de vida semejante puede contar con dificultades (debilidad de la voluntad, autoperfeccionismo compulsivo, hábitos adquiridos, conversiones metapreferenciales, ambición fáustica). Imprevisto ante el cual también existen recursos defensivos (pp. 264 ss.), por lo que su eficacia como instrumento con el que encauzar el azar parece establecida, a diferencia de lo que el autor nos proponía en el ámbito del control racional de las instituciones sociales.

El gobierno de la fortuna se desliza por último hacia el lado normativo a través del concepto de virtud, respecto al cual hallamos una propuesta encuadrable en la nómina de las éticas formales. La virtud intraindividual —entendida como excelencia— es definida como el buen orden interno o la disposición armónica de los yoes sucesivos del individuo. La clave está en que el grado de integración entre las acti-

vidades de los distintos yoes, el compromiso y cooperación entre ellos en el reparto de tareas y bienestar pueden ser muy distintos: el margen abarca desde el *hedonismo anómico* al *autoperfeccionismo*, tomados ambos como extremos casi inencontrables en la práctica. El primero tiende a la satisfacción inmediata y sin límite: conduce a la esclavitud de las pasiones; el segundo confunde virtud con autodisciplina: es la esclavitud de los deberes. Ambas actitudes tienen grandes costes: morales (M) el hedonismo anómico, psíquicos (P) el autoperfeccionismo. La constitución moral óptima, la virtud moral, en cambio, ocupa un término medio y «se alcanza allí donde el individuo emprende un plan de vida que fuerza colateralmente un orden interno de sus yoes en que se minimiza la suma de costes M y de costes P» (325).

La virtud moral aparece, pues (en línea con una idea matriz de Elster: «las cosas

buenas de la vida son subproductos»), como un producto colateral de otras tareas o hábitos; no se alcanza directa ni conscientemente. Y esto no sólo vale para la virtud entendida como excelencia (cap. 11, *Virtud intraindividual*), sino también para la benevolencia (cap. 8, *Sobre virtud, felicidad e insomnio*), que surge como subproducto de la felicidad: nadie tiende a la beneficencia más que como fruto de la alegría. Para quien no acepta el auténtico altruismo, el móvil de la virtud tiene que estar en el egoísmo racional o, por el contrario, en la alegría involuntaria y atávica que, al modo nietzscheano, destila la propia vida, o en ambos. Paradójicamente, la razón se hermana aquí con el azar en una de sus múltiples formas.

Carlos Gómez Muñoz

IES «A. Domínguez Ortiz» Madrid

LA HETEROLOGÍA DE LÉVINAS

PATRICIO PEÑALVER: *Argumento de Alteridad (La hipérbole metafísica de Emmanuel Lévinas)*, Madrid, Caparrós Eds., 2000, 252 pp.

En los últimos diez años, Lévinas se ha impuesto como una de las voces decisivas de la filosofía del siglo xx. También entre nosotros: a las abundantes traducciones ha de añadirse su notable presencia en el ámbito académico en forma de tesis doctorales, estudios o artículos en publicaciones especializadas. Ahora ese ya vasto repertorio incorpora, como pieza ejemplar, la recientemente publicada monografía de Patricio Peñalver. Con el rigor analítico y la hondura discursiva presentes en trabajos anteriores (sobre Platón, Heideg-

ger, Derrida o el misticismo español), *Argumento de Alteridad* emprende una lectura cuyo mayor mérito estriba en confirmar algo que, a fuerza de demasiado dicho y presuntamente sabido, corre el riesgo de olvidarse: Lévinas es un filósofo mayor y cualquier aproximación a su pensamiento debe partir, a manera de axioma, de esa constatación, respetando cuanto de tensión conceptual y esfuerzo especulativo contiene ese corpus. De ahí el decidido gesto de subrayar la exigencia metódica y el espíritu sistemático que en él alienta. Peñalver propone un *Lévinas selon l'ordre des raisons*, en las antípodas del ensayismo fácil o la filosofía de domingo. Nada de ingenuidad ni de espíritu naïf: incluso allí donde el discurso lucha contra las presu-

posiciones y constricciones de una tradición milenaria (y el de Lévinas es de esa estirpe), la disciplina del concepto no pierde su vigencia; muy al contrario, ha de agudizarla al adentrarse en territorios donde la idea sólo puede avanzar arrastrando su lastre aporético.

Argumento de Alteridad lo deja claro desde las clarividentes páginas prologales: si no se quiere correr el riesgo de confundir empeño divulgativo con empresa banalizadora, hay que arriesgar un no rotundo ante aquellas estrategias de lectura que, aun bienintencionadas, acaban neutralizando la médula filosófico-conceptual de los escritos levinasianos. Peñalver destaca tres: la *teísta* (apropiación de modos discursivos del lituano para vehicular una rancia teología), la *humanista* (reducción de la heterología a prédica moralizante y edificante) y la *posmoderna* (fidelidad a la retórica de la prioridad de lo narrativo y el *pensiero debole*). Frente a ellas, se nos propone una exégesis animada por el amor a la dificultad y la pasión categorial.

No sin un punto de desafío, así lo proclama el «Discurso del Método de la Alteridad», primera y más extensa parte (pp. 33-167) del libro. La filosofía de Lévinas es una *heterología*, es decir, una propuesta especulativa nucleada en torno a la noción de *alteridad*. Su elucidación se configura a manera de comentario sistemático de *Totalidad e Infinito* (1961), una de las dos obras mayores del corpus levinasiano. No deja de ser significativa la elección: en contra del parecer mayoritario de la crítica (proclive al encumbramiento del otro libro magistral: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, publicado trece años más tarde), Peñalver privilegia el escrito donde, frente a la escritura atormentada de *De otro modo*, la voluntad de construcción conceptual sistemática está más acentuada. Adopta, además, un registro discursivo en el que el afán de comprensión y explicitación prima sobre la acti-

tud crítica, inhibida a lo largo de esa minuciosa explicación con el texto de 1961.

Algo visible en la propia arquitectónica del trabajo: su estructura refleja la de la obra comentada, consistiendo ambas en un breve prefacio al que siguen cuatro grandes bloques (aunque *Argumento de Alteridad* comience con «Hacia *Totalidad e Infinito*», ubicación de la obra en el conjunto del corpus, y por ello desplace el «Prefacio» de *Totalidad e Infinito* a la primera parte propiamente dicha del comentario, «El pensamiento heterológico del ser»).

Ese primer apartado se abre con una vibrante y lúcida interpretación del prefacio levinasiano, donde la escatología de raigambre profética entra en colisión con las pretensiones totalizadoras (y guerreras: la ontología es, encubierta o explícitamente, un discurso de la guerra) del *logos* filosófico, para continuar con una tematización de las categorías centrales de la heterología, tal y como se despliegan en la primera de las partes («Lo Mismo y lo Otro») de *Totalidad e Infinito*: deseo, separación, trascendencia, infinito, metafísica, etc. Al privilegiar el alcance ontológico (por más que se trate de una ontología crítica con el discurso dominante en la tradición: Peñalver destaca la paradoja de una filosofía que, pertrechada con las técnicas de la descripción fenomenológica, se vuelve contra la presuposición esencial de la metódica husserliana, la complicidad entre ser y luz) de los análisis, se nos advierte contra el peligro de identificar a Lévinas con un *filósofo de la ética*, como si de una propuesta más en el campo de la filosofía moral se tratase.

Si el ser es alteridad, y ésta radical trascendencia, la acogida de lo Otro presupone la constitución del Mismo. «Fenomenología de la vida feliz» se ocupa de los momentos capitales del proceso de subjetivación, de la constitución del psiquismo como ser separado: el gozo del elemento, la representación, la morada y el trabajo. Subjetividad satisfecha como contrapunto a la

sombría analítica del *Dasein* (no es el menor de los méritos de *Argumento de Alteridad* —y de otros trabajos de Peñalver— el de ver en el libro levinasiano una polémica, por momentos explícita pero más a menudo encubierta, con el mundo conceptual, y la atmósfera histórico-política, de *Ser y tiempo*).

El siguiente paso se ocupa del corazón de la obra comentada: la descripción del rostro como epifanía ético-metafísica de la alteridad. Estamos —y el comentarista lo subraya— ante el momento clave de *Totalidad e Infinito*, y de la filosofía de Lévinas en su conjunto. Ahí radica el punto de ruptura —quizá mejor: de desplazamiento— con respecto a la tradición oriunda de Grecia y la inauguración de un espacio filosófico novedoso, el de la heterología.

«Lo infinito y el tiempo» elucida el difícil, al borde de la aporía, apartado titulado «Más allá del rostro». El análisis hace emerger la temática decisiva del tiempo, a la que se vinculan momentos nucleares del pensamiento heterológico: la crítica de la (filosofía de la) historia, la muerte y la fecundidad. Original y comentario se cierran (abriéndose, elípticamente, a otros espacios de reflexión) con uno de los pasajes más enigmáticos del corpus levinasiano: aquel que nombra, desde un discreto malestar, el problema inmenso del *tiempo mesiánico* y su «triunfo puro». En sus palabras finales, Peñalver enfatiza su vocación, como exegeta, de proponer una lectura fiel e inmanente del texto comentado: si éste acaba —en referencia a la mentada temporalidad mesiánica— diciendo: «El problema desborda el marco de este libro», el comentarista, por su parte, constata que tal problemática «desborda el marco de *Totalidad e Infinito*» (p. 167).

En su segunda parte, *Argumento de Alteridad* recoge, bajo el título genérico de «Digresiones. Entre Lévinas y Derrida», cuatro artículos ya publicados («El filósofo, el profeta, el hipócrita»; «Dos heterologías. El pensamiento sin el ser en Lévi-

nas y en Derrida»; «Lévinas y Descartes en contexto»; «Los excesos de Lévinas») que complementan, desde perspectivas diferentes, el brillante —con el brillo que desprenden la paciencia y el rigor del pensamiento— ejercicio de explicación contenido en «Discurso del Método de la Alteridad», ahora desde una perspectiva menos sometida a la disciplina del comentario y que da mayor cabida a la interrogación crítica.

Destacamos las dos primeras contribuciones. En «El filósofo, el profeta, el hipócrita» se aborda la fascinante y espinosa cuestión del cruce, en el centro mismo de la propuesta heterológica, de la tradición occidental y la diferencia judía; aspecto este esencial en una perspectiva hermenéutica inscrita «en el marco de una renovación de la cuestión del judaísmo en el pensamiento europeo» (p. 27). Por su parte, «Dos heterologías» ofrece una atractiva confrontación entre dos hipótesis sobre el inquietante estatuto de un pensamiento heterológico radical, la de Lévinas y la de Derrida. Al tiempo que destaca las múltiples complicidades entre ambos, Peñalver sondea la matriz de su irreductible conflicto, por acogerse uno al motivo (o exigencia) de la pureza mientras el otro se adentra en los laberintos de la impureza y la contaminación. Sólo un excelente conocedor de esos dos universos —pensamiento del rostro; desconstrucción— podía proporcionarnos un análisis comparativo de tal envergadura.

Argumento de Alteridad es el resultado de veinte años —desde ese trabajo inaugural para la recepción de Lévinas en el contexto filosófico hispano que es «Ética y violencia. Lectura de Lévinas» (1980)— de asidua, y tenaz, lectura e interpretación del corpus levinasiano. Al lector sólo le cabe esperar que esa mirada cómplice y sagaz continúe dando frutos.

Alberto Sucasas
IES «Sofía Casanova» Ferrol

UNA VARIEDAD REPRESENTATIVA

ANDONI IBARRA y THOMAS MORMANN (eds.): *Variedades de la representación en la ciencia y la filosofía*, Barcelona, Ariel, 2000, 204 pp.

Cuando a uno se le presentan libros colectivos en estos tiempos en que están tan de moda, tiende a hojearlos con un natural recelo. Catorce autores en trece capítulos hacen temer que nos hallemos de nuevo ante una de tantas obras de variedades. Sin embargo, y a pesar de su título, la que aquí comentamos no merece tal descalificación. Se compone, es cierto, de escritos independientes de autores con enfoques dispares, pero el lector encontrará en ellos la unidad temática general y las referencias comunes que justifican su inclusión en un único volumen. Unidad y referencias que son más loables porque no son logros de la mera voluntad de los editores, sino consecuencias de su trabajo de los últimos años en la Universidad del País Vasco.

La diversidad de procedencias, especialidades y edades de los autores consigue que acabemos por tomarnos por el lado positivo las variedades. Se cuentan entre ellos jóvenes doctorandos y veteranos catedráticos; economistas, químicos, matemáticos, lógicos y filósofos de la ciencia que desempeñan su labor a ambos lados del Atlántico.

Su punto de convergencia es, en esta ocasión, la idea de representación. Idea que, como se señala en la Presentación del libro, ha recibido una hasta entonces inusual atención durante la última década del milenio pasado. A nadie se le escapa que esta curiosidad repentina es en gran parte efecto del desarrollo de esas disciplinas que se llaman ciencias cognitivas. Pero, más allá del interés que han podido suscitar las contemporáneos estudios del lenguaje o del cerebro y las técnicas aplicadas

a la publicidad o la programación informática, la idea de representación es una constante en la teoría del conocimiento de todos los tiempos. A recorrer la de los últimos siglos se dedica la primera parte del libro que nos ocupa.

Se nos lleva en ella desde Descartes y Hobbes (Andoni Ibarra) hasta Carnap (Juan Bautista Bengoetxea), pasando por Leibniz (Javier Echeverría), Kant (Andoni Ibarra e Ibon Urizarri), el neokantismo de Helmholtz, Margenau y Cassirer (Thomas Mormann), y Frege (Amparo Díez), sin perder de vista a Hacking, Mundy, Rorty, Suppes, Giere, Moulines, van Fraassen, etc. Al término de este camino, habrá apreciado el lector cómo la idea de representación salta del ámbito de lo psicológico al de lo lógico, cómo desborda la teoría del conocimiento más puramente filosófica y se convierte en una de las preocupaciones de las ciencias en ejercicio.

La representación en estas ciencias es el asunto de la segunda parte. Los modelos económicos (Juan Carlos García-Bermejo), las fórmulas químicas (Enrique Alfonso Sánchez Pérez y José Sánchez Marín), las estructuras lógicas (Jon Pérez Larauzdogoitia) y la huella de la teoría evolucionista sobre la concepción filosófica de la representación (Mario Casanueva) se completan con el estudio de la posible influencia del debate filosófico sobre el realismo en la filosofía de la ciencia de los científicos (Ana Rosa Pérez Ransanz).

La obra se cierra con una contribución al estudio de la medida como representación (José Antonio Díez Calzada) y una propuesta de teoría general de la representación (Adolfo García de la Sienna). En esta última encontramos una afirmación que podría considerarse entresacada de cada una de las contribuciones precedentes: «Una teoría general de la represen-

tación es por lo tanto, al menos en buena medida, una teoría de la analogía» (p. 199). Lo cual, además de obligarnos a volver a los orígenes mismos de la filosofía, nos lleva a plantearnos cuestiones fundamentales, primeras, sobre las ciencias. No quiere esto decir que en la lectura nos encontremos una vez más con el intento de justificar una actividad, la científica, cuyo ejercicio y resultados eliminan ya tal necesidad. Las cuestiones fundamentales a las que nos referimos son las que conciernen a las ideas que se manejan al «hacer ciencia». Quizá debiera el gremio dedicar más esfuerzos y entusiasmo a esta vieja labor de desbrozado de las ideas nacidas de las ciencias o transformadas por ellas, en lugar de empeñarse en dirigir o reducir una actividad ajena a muchos de sus miembros.

Una recopilación amplia y ambiciosa como la que nos traemos entre manos, si se quiere filosófica, debe, creemos, contribuir a que su posible receptor perfeccione no sólo la concepción de una idea, sino la idea misma. Quien lea *Variedades de la representación en la ciencia y la filosofía* alcanzará una mejor comprensión de la idea de representación, pero también pulirá su propia representación de las ciencias (y, de paso, de la filosofía). Los artículos reunidos contribuyen a la ya general recuperación de la faceta artística o técnica de las ciencias. Porque afirmar que las ciencias no son mera *theoria*, que también tienen su parte de *ars* es, en realidad, regresar a un viejo punto de vista que el pas(e)o de la modernidad había abandonado y al

que ahora puede volverse con la agudeza visual reforzada por el viaje. La imagen, el retrato, el discurso, el relato, la metáfora, etc., que confieren virtud práctica al lenguaje están involucradas en toda representación.

De todas formas, tampoco debe obviarse que hablar de representación *en* las ciencias supone asumir que los frutos de éstas no se agotan en aquélla. Y debe notarse que la perspectiva adoptada por los autores y editores de esta publicación es eminentemente teórica, gnoseológica. Permite que la representación se tome como instrumento de intervención, pero destaca su función como substrato, elemento y fuente de conocimiento.

Es loable que un trabajo de este tipo logre la coherencia que el que aquí comentamos alcanza. Los volúmenes colectivos pueden servir de introducción y estímulo al lector novel y nadie se atreverá a negar sus virtudes sociales. Pero nunca deberían sustituir el trabajo sistemático. Hoy más que nunca necesitamos el calado filosófico que sólo se consigue cuando la labor individual se añeja y se criba con la de los cada vez más escasos interlocutores auténticos. Con el volumen editado por Ibarra y Mormann, se nos presenta un excelente lugar de reunión, perfecto para un alto en el camino que permita contemplar la perspectiva de lo andado y encontrar motivos y senderos para seguir avanzando.

Armando Menéndez Viso
Instituto de Filosofía, CSIC

POR QUÉ SEGUIMOS EDITANDO A LOS FILÓSOFOS CLÁSICOS

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ: *Sämtliche Schriften und Briefe*, editado por Akademie der Wissenschaften, Akademie Berlin, Verlag, 1999; Serie VI, vol. 4 (Escritos filosóficos: 1677-junio 1690, en tres tomos: A, B y C, más uno de Indices, D), XCII, 3450 pp.

Sin duda, para quienes estén convencidos de que la tarea del pensamiento filosófico actual es hacer *tabula rasa* del pasado, una edición de este tipo es sencillamente un contrafáctico. Será una buena noticia, sin embargo, para quienes conciben la filosofía como una tarea reflexiva y crítica *compleja*, dedicada a los problemas que sugiere el presente desde la tradición filosófica recibida. Como ya he escrito en otro lugar, podemos cuestionarnos acerca de si la tarea fundamental del filósofo hoy es volver sobre los análisis del pasado. Pero ¿acaso podemos prescindir de las reflexiones ya realizadas por los maestros del pensamiento? ¿Es lícito entrar con un martillo en el museo de los grandes sistemas reflexivos y demoler por completo esa «galería de héroes de la razón pensante» a que aludía Hegel? ¿No continuamos siendo, a nuestro pesar, «enanos subidos a hombros de gigantes» —como decía Newton siguiendo a Diego de Stúñiga—? En realidad, siempre estamos revisando nuestras investigaciones sobre el pasado, que sólo nos resulta inteligible a la luz del presente. Y pocos pensadores pueden colaborar como Leibniz a iluminar nuestro problemático presente desde sus concepciones universalistas que superan las fronteras confesionales, nacionales e incluso lingüísticas, tal y como nos transmiten en su conjunto los textos que comentamos.

Entre los estudiosos de Leibniz, este nuevo volumen de la edición crítica de la Academia, a cargo del Prof. Heinrich Sche-

pers y su equipo de colaboradores en Münster¹, ha sido acogida con júbilo: se trata de un gran paso en la publicación de ese todavía ingente océano de manuscritos leibnizianos². Y no se trata de una metáfora: de los 612 textos que recogen los tres primeros tomos del volumen: A, B y C (el último, D, está dedicado a los Índices, así como a las concordancias con otras ediciones y con la *Vorausedition*³), únicamente cuatro habían sido publicados en vida de Leibniz⁴; del resto, sólo 80 habían sido preparados por su autor para ser publicados, mientras que los demás son borradores en los que Leibniz intentaba aclararse a sí mismo por escrito sus pensamientos y, sin duda, rescatarlos del olvido, pues de lo contrario los habría destruido. Ésta es precisamente la discusión que desde hace años mantienen editores y estudiosos de Leibniz: ¿deben ser editados críticamente por la Academia absolutamente todos los manuscritos que dejó Leibniz o sólo los que preparaba para dar a conocer al público? Optar por lo segundo ahorraría a los editores mucho tiempo y sinsabores, como bien sabe el equipo de Münster, que sólo contaba con 38 textos datados en el conjunto del volumen 4 que nos ofrecen. Defender lo primero es abogar por la tesis de que los diarios intelectuales se escriben para ser dados a conocer alguna vez, si no ¿por qué ponemos tanto cuidado en destruir inmediatamente cualquier documento escrito que no queremos que trascienda?, pero este argumento tendría también sus contraargumentos. En cualquier caso, si la Academia no cambia sus normas, nuestros bisnietos o tataranietos podrán ver una edición completa de todo lo que escribió Leibniz en los múltiples campos en los que trabajó, y por Júpiter que no sé lo que daría por verlo por un agujerito, porque a fe mía que esas

cavilaciones leibnizianas —como bien muestran estos textos— en muchas ocasiones nos proporcionan el hilo de Ariadna para no perdernos en sus muchos laberintos, sin hablar de la posibilidad que se nos ofrece de ver los pensamientos leibnizianos *en progresión* hasta su expresión *definitiva*.

Acostumbrados como estamos a los órdenes cronológicos en este tipo de ediciones, el lector se encontrará en un primer momento perdido entre las páginas de estos cuatro tomos, sin embargo, y éste me parece uno de los mayores aciertos de los editores, pronto se orientará en las seis partes en que la publicación ha sido dividida de manera conceptual: A: *Scientia generalis. Characteristica. Calculus universalis*; B: *Metaphysica*; C: *Philosophia naturalis*; D: *Theologia*; E: *Moralia*; F: *Scientia juris naturalis*. Ahora bien, dentro de cada sección renace la calma cronológica, además de obsequiarnos también cada una de ellas con una segunda parte en la que aparecen fragmentos, notas marginales y traducciones, para ayudarnos —como recuerda Schepers en su magnífica introducción— a establecer las relaciones entre el pensamiento leibniziano y el de sus contemporáneos. Y conste que las pequeñas erratas que inevitablemente se cuelan en un trabajo de esta magnitud no ensombrecen un ápice la valiosa aportación que cada uno de estos apartados dedicados a la filosofía de Leibniz nos ofrecen.

Los textos recogidos en este volumen 4 de la edición de los *Escritos filosóficos* de Leibniz fueron redactados en el período que abarca desde su incorporación al servicio de la corte de Hannover (comienzo de 1677) hasta su regreso del viaje de tres años de duración por Italia (junio de 1690); nos encontramos, pues, no tanto con lo que desde el famoso libro de Kabitz se ha dado en llamar «filosofía del joven Leibniz», sino con los primeros trabajos de su madurez, incluido el conocido *Discurso de Metafísica*. Una gran mayoría de textos se

publican aquí por primera vez, otros habían sido publicados previamente por Couturat, Gerhardt o Grua, y, sin querer quitar valor a estas primeras ediciones con las que tantos leibnizianos hemos echado los dientes trabajando, todos sabemos de las deficiencias que lleva aparejado el ser pionero; por eso son tan importantes las concordancias con estas ediciones que añade el tomo cuarto a los índices de personas y conceptos. Esta edición nos ayuda así, entre otras cosas, a terminar de poner entre paréntesis la tesis logicista de Couturat, a la que Russell se adscribió en su día y que hacía pie en transcripciones erróneas o incompletas de los manuscritos leibnizianos o en dataciones falsas de los mismos. Por referirme sólo a un par de los ejemplos más patentes en este sentido, ya Gerhardt había publicado el *Diálogo sobre la conexión entre las cosas y las palabras* con la conocida anotación marginal leibniziana que popularizó Couturat como lema de su libro *La lógica de Leibniz*: «*Cum Deus calculat et cogitationem exercet fit mundus*»; pues bien, como corrobora la presente edición, el manuscrito leibniziano no ostentaba un condicionado causal «*cum*», sino el temporal «*dum*», lo que *mientras tanto* dio lugar a interpretaciones como la de Hintikka, que no entendía los «mundos posibles» como algo dado en la región de las ideas o mente divina, sino como algo dependiente de una creación continua y que se encuentra a la base del instante que subyace al despliegue de cada posibilidad⁵. Por otra parte, Couturat había publicado ya en 1903 el escrito *Primae veritates* datándolo con anterioridad a 1686 y basando en él su tesis —que Russell compartiría— de que las doctrinas fundamentales de la metafísica leibniziana partían de su definición de verdad⁶; gracias a la técnica de las marcas de agua, el texto en cuestión ha sido datado en 1689 y colocado entre los textos metafísicos de Leibniz, tras una serie de textos redactados en la década de los ochenta, entre ellos

el *Discurso de metafísica*, que demuestran que Couturat y Russell malinterpretaban a Leibniz, al dejar patente que la teoría de la verdad no precede a las demás primeras verdades ni lógicamente ni históricamente. Con estos textos queda también probado que el *Discurso de metafísica* únicamente simboliza un «giro» en el pensamiento leibniziano, puesto que las tesis esenciales de su metafísica comienzan a aparecer ya en textos de 1678, y que éstas a su vez no deben analizarse aisladamente, sin tomar en consideración otros textos que fueron redactados al mismo tiempo que el *Discurso*, como las *Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum*, o aquellos en los que, a partir de la crítica al concepto cartesiano de movimiento, empieza a desarrollarse su concepto de fuerza, que encontraría su expresión definitiva en la *Dynamica* después del viaje a Italia.

Esta edición de textos, junto con la magistral Introducción que de los mismos hace H. Schepers, se convierten así en la mejor carta de presentación de esa interpretación «reticular» de Leibniz —iniciada por Michel Serres— según la cual en las investigaciones multidisciplinares del pensador de Leipzig todo está conectado con todo. Como muestra valga un botón: la importancia concedida a la *Scientia generalis*. Más de mil páginas en las que no sólo se presenta una forma de cálculo lógico absolutamente novedosa, sino también el instrumento para intentar resolver las controversias teológicas y los problemas metafísicos a ellas subyacentes, lo que le permite afirmar a Schepers que la *Scientia generalis* debe ser entendida como continuación de las *Demonstrationes catholicae*, cuya finalidad no era otra que conseguir la reconciliación de las confesiones mediante la fundamentación en la razón tanto de los credos como de las ciencias, convicción que se convirtió a su vez en el motor de su actividad política mediante

la creación de Sociedades y Academias científicas en las que una «república de sabios» intentaban actuar siguiendo el mandato universal de la razón para conseguir un mundo mejor⁷.

Frente a este interés por la ciencia general o por la ciencia jurídica podría obtenerse la impresión de que Leibniz dedicó pocos esfuerzos en este período y, en general, a la filosofía moral, dado lo exiguo y la fragmentariedad de los textos de la sección V (Moralia). Sin embargo, como Schepers muy bien puntualiza (p. LXXXII), lo que ocurre es que muchos de los textos que podrían haberse recogido en ese apartado relativo a cuestiones morales habían encontrado a su vez acomodo en la edición de la Academia en el volumen 3 de la Serie IV dedicada a *Escritos políticos*, lo que defiende el argumento de que la ética y la política constituyen para Leibniz dos caras de la misma moneda. Además, podríamos añadir, también muchos de los textos considerados fundamentalmente teológicos o jurídicos —por no aludir a campos del saber «más alejados»— esconden a veces cuestiones de ética. Por eso, lo mejor que puede hacer el estudioso de Leibniz es no buscar esas especializaciones a las que desgraciadamente nos han acostumbrado nuestras Universidades en los últimos tiempos, sino zambullirse en el océano de su obra dejándose enredar por esa red de investigaciones en la que una deseada complejidad sustituye a los temidos holismos de todo tipo.

Confiemos en que la edición de la Academia reciba en el futuro el apoyo financiero necesario para que los equipos editores de Hannover, Münster y Potsdam puedan continuar con su valiosa labor. *Labora diligenter!*

Concha Roldán
Instituto de Filosofía, CSIC
Presidenta de la Sociedad
Española Leibniz

NOTAS

¹ Valgan estas líneas como gratitud y amistad a Henrich Schepers (editor jefe del volumen que comentamos) y a sus colaboradores: Gerhard Biller, Ursula Franke, Herma Kliege-Biller y Martin Schneider, con quienes tantas horas compartí en la Forschungsstelle de Münster en 1992 y a quienes tanto deben mis trabajos y mi persona.

² Según datos del Leibniz-Archiv de Hannover, Leibniz nos legó más de 200.000 páginas manuscritas, entre ellas 10.000 cartas, aparte de un centenar de libros con notas marginales. La edición de la Academia habrá conseguido poner a nuestra disposición, desde 1920 aproximadamente, un 20 por 100 del legado leibniziano, distribuido en siete series fundamentales: I. Correspondencia política e histórica; II. Correspondencia filosófica; III. Correspondencia matemática, científico-natural y técnica; IV. Escritos políticos; VI. Escritos filosóficos, y VII. Escritos matemáticos. Según el catálogo de Bodemann de los manuscritos leibnizianos, debería incluirse otra serie dedicada a los textos (LH V) correspondientes a filología y/o ciencias del lenguaje, y parece que se trabaja también en una serie (VIII) dedicada exclusivamente a cuestiones de física.

³ La gran mayoría de los textos que se presentan circuló entre un estrecho círculo de especialistas desde

1981 como una preedición, *Vorausedition* (VE), que alcanzó el número de diez volúmenes y sirvió como herramienta de trabajo mientras se terminaba de preparar la edición definitiva, con su aparato crítico.

⁴ Dos en una de las revistas de máxima difusión científica en la época, junto con el parisino *Journal des savants*, esto es, en el *Acta eruditorum*, que había sido fundado por Leibniz, y otros dos como partes de un libro.

⁵ Cfr. A VI, 4, 22. El texto estaba en Gerhardt, *Die Philosophischen Schriften*, VII, 191.

⁶ La tesis de Couturat aparece resumida, junto con el texto en cuestión, en «Sur la métaphysique de Leibniz», *Revue de métaphysique et de morale*, 10 (1902), pp. 1-25. Cfr. A VI, 4, 1644-1649.

⁷ Cfr. «Introducción» de H. Schepers en A VI, 4 A, p. LIII. Cfr. también H. Poser, «Die Leibnizschen Akademiepläne als Element der Einheit Europas», en *Leibniz und die Idee Europas* (ed. de C. Roldán), *Studia Leibnitiana-Supplementa*, Stuttgart (en prensa). Cfr., asimismo, C. Roldán, «Die Gelehrtenrepublik als Grundlage einer europäischen Gemeinschaft», en *Nihil sine ratione* (ed. de H. Poser), Actas del VII Congreso Internacional Leibniz, Berlín, 2001, 4. Teil (en prensa).