

RESEÑAS

KANT, I.: *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia.* Edición de Roberto R. Aramayo. Madrid, Alianza, 2004, 255 págs.

«Pronto se ve que la Ilustración es algo sencillo en teoría, pero que resulta muy arduo y lento de poner en práctica». Con esta observación de Kant justifica Aramayo, desde el comienzo, no sólo la necesidad de volver a editar el célebre texto de 1784, sino también gran parte del Estudio preliminar. La publicación en su conjunto es, sin duda alguna, una apuesta por Kant cuando no pocos lo creían superado, esto es, bien llamado. En segundo lugar, es una apuesta por dar voz a Kant en nuestra propia lengua, con ocasión del segundo centenario de su muerte. Y, en tercer lugar, es una apuesta por un conjunto de ideas cuya fuerza semántica puede jugar un importante papel en los dilemas de la sociedad actual.

De Hegel a Max Scheler, de Schopenhauer a Nietzsche, de éste a la versión postmoderna, la mirada crítica hacia la obra de Kant, parece que había convertido a ésta en reliquia del pasado, en algo ya superado o, en todo caso, en un proyecto fracasado. Sin embargo, desde otra mirada no menos crítica, aunque no ante todo respecto de Kant sino con relación a la sociedad contemporánea, la vuelta a Kant sigue otra línea muy actual: la que va de Mill a Cassirer y Popper, de Rawls a Habermas y Apel, de Arendt a Foucault. El Seminario de éste sobre el texto de Kant, *Was ist Aufklärung?*, no sólo ha despejado malentendidos referidos a la lectura foucaultiana de Kant, sino que subrayado la pertinencia de la filosofía ilustrada como una actitud o interrogación del propio presente, y de nuestro ser histórico, que vale la pena continuar.

Tal vez por ello, Roberto R. Aramayo, reconocido investigador del pensamiento kantiano, no ha dudado en editar en castellano algunos textos del período crítico de Kant, no fácilmente localizables en la década de los ochenta, época del Seminario de Foucault (1984); si bien cabe ir un poco más atrás, al momento de reconstrucción de la razón

práctica por filósofos como Rawls y Habermas. El hecho es que en este marco teórico Aramayo edita o publica sucesivamente: *Teoría y práctica* (Tecnos, 1986), *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (Tecnos, 1987) y *¿Qué es la Ilustración?* (revista *Isegoría*, 25, 2001). Pues bien, éstos son los tres textos que, reunidos con el título arriba indicado, publica ahora en Alianza indicando las correcciones oportunas. Como en la primera edición, junto con *Idea* publica también: *Recensiones sobre la obra de Herder* y el breve ensayo *Probable inicio de la historia humana*. Un texto final, titulado *Borrador de «Teoría y práctica»* (pp. 241-254), constituye la novedad en la presente edición desde la perspectiva de la voz directa de Kant.

Desde el punto de vista de la voz indirecta del filósofo de Königsberg, Aramayo recupera para el debate actual algunas de las ideas fundamentales de dicho pensador. Muestra, al mismo tiempo, no sólo cómo tales ideas están entrelazadas en el espacio de la razón práctica, sino también cómo era ese espacio histórico-social en el que han surgido, pese a ello o más bien por ello, las ideas o propuestas kantianas. En un amplio «Estudio preliminar» (pp. 7-80), Aramayo nos proporciona otras definiciones kantianas —además de la del célebre texto— del término *Ilustración*, estudia el papel de la filosofía según Kant frente a los tutores del pueblo, se pregunta si la reivindicación del uso público de la razón supone un antídoto contra las revoluciones y, como contrapunto de «el siglo de Federico» describe la ingrata experiencia de Kant con la censura prusiana. Explica, además, el sentido de la expresión kantiana «historia filosófica» y, finalmente, el papel político de la filosofía crítica de Kant. Una Bibliografía actualizada y una Cronología de la vida y obra de Kant, al final de la introducción, proporcionan al lector valiosos instrumentos de apoyo a la lectura y comprensión

tanto de los escritos aquí editados como de otras obras de Kant.

El lector que se acerque a este conjunto de escritos no quedará defraudado. En cualquier caso, en el estudio introductorio, Roberto R. Aramayo te lleva con estilo claro y sencillo por las páginas y obras de Kant como un experto guía por la ciudad. Conoce la obra de Kant y sabe darla a conocer. Su apuesta por dar voz al pensador de Königsberg le lleva además —un aspecto de singular importancia— a indicar al lector, al margen, la página exacta de la edición crítica alemana a la que corresponde la de la edición española. Y como muestra de la actualidad de las ideas kantianas ante algunos problemas de la sociedad actual, la lectura de los

textos de la presente edición nos evoca los siguientes: el papel de la filosofía crítica frente a los tutores, el *no* a la constitución europea como reflejo de la ardua tarea de la humanidad de elaborar una constitución que articule bajo el derecho poder y libertad, la necesidad de la libertad de expresión en una sociedad que suele hablar mucho de libertad pero tiende a cercenar (desde determinadas formas de poder) las libertades. La teoría y la práctica, una vez más. No cabe duda de que este libro es, en fin, una contribución significativa al conocimiento no sólo del pensamiento de Kant, sino también de determinados problemas de la razón práctica.

Eduardo Bello

KANT, I.: *El conflicto de las Facultades*. Edición de Roberto R. Aramayo, Epílogo de Javier Muguerza. Madrid, Alianza, 2003, 238 págs.

No cabe duda de que debemos a Roberto R. Aramayo la iniciativa de dar voz directamente a Kant, en una época en la que la tertulia filosófica está configurada por muchos puntos de vista, con frecuencia ajenos, cuando no contrarios, al pensador de Königsberg. Reconocido especialista de la obra de éste, Aramayo no sólo ha editado recientemente los textos «menores» anteriormente reseñados, sino también dos de las tres Críticas u obras mayores —*Crítica de la razón práctica* (Alianza 2000); *Crítica del discernimiento* (Mínimo Tránsito 2003)— además de *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (Alianza 2002). Tal esfuerzo merece, ciertamente, algo más que esta breve reseña, pues se trata de dar voz a Kant en castellano en un país que ha vivido largo tiempo de espaldas al pensamiento ilustrado, un país que anclado siglos y siglos en el pensamiento tomista, antimoderno, navega luego fácilmente sobre aguas postmodernas.

Pues bien, en esta obra, *El conflicto de las Facultades*, Kant se enfrenta al malestar suscitado por la condición «menor» de la Facultad de Filosofía con las Facultades llamadas «superiores» (Teología, Derecho y Medicina), estimando inaceptable la contienda que se da entre las Facultades de Te-

ología y Filosofía, por dos razones: en primer lugar, porque la primera al considerar como «sierva» a la segunda pretende continuar una tradición que Kant da por superada; y, en segundo lugar, porque los teólogos siguen imponiendo su poder mediante la censura a la «libertad de pluma» reivindicada por Kant como único paladín de los derechos del pueblo. De hecho, al explicar la génesis de *El conflicto de las Facultades*, Aramayo no duda en afirmar que se trata de «un texto fraguado en el crisol de la censura» (p. 7). «Si se sigue por este camino —escribe Kant, afectado por ella— y se confiere al clero, además del poder que le ha sido concedido para llevar a cabo su tarea, el privilegio de someter todo a su examen, reconociéndosele asimismo el derecho a juzgar si algo es o no asunto de su competencia por encima de la instancia de cualquier otro tribunal, todo está perdido para las ciencias [...], como en la época de Galileo, la única astronomía posible será la consentida por el teólogo bíblico de turno, que nada entiende de esa materia» (cit. p. 10). La irritación de Kant sube de tono, porque tiene claro que la función de la Facultad de Filosofía no es, evidentemente, la producir teólogos, juristas o médicos, sino la de formar personas que sean capaces de pensar por sí mis-

mas, así como la de velar por la libertad de pensamiento, en una sociedad que más que culta o civilizada debe ocuparse de ser moralmente mejor; pues la filosofía no es sino «la capacidad de pensar por sí mismo, sin prejuicios y sin inclinación a una secta» (religión, corriente filosófica, o ideología) particular.

El segundo escrito, que forma parte de *El conflicto*, se titula: «Replanteamiento de la pregunta sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor». ¿En qué sentido subyace a la pregunta el conflicto entre la Facultad de Derecho y la de Filosofía? La contienda, observada por Kant, tiene lugar cuando el jurista egresado de la primera sólo tiene conciencia de ser un funcionario al servicio del gobierno y del Estado, esto es, un experto que se somete fácilmente a la voluntad absoluta de un monarca, por ejemplo, al declarar la guerra cuando se le antoje, y canalizar a ella los recursos económicos, por otra parte indispensables para el desarrollo humano y cultural de su pueblo. Justificar acciones frecuentes como ésta apelando al origen divino del poder o al derecho del más fuerte supone, para Kant, entrar en conflicto con la perspectiva que del derecho tiene la filosofía de la Ilustración, a saber: que sólo se puede obedecer a la ley que el pueblo se ha dado a sí mismo. De otro modo, el único fundamento de legitimidad de toda ley, esto es, del derecho, es el contrato social, en virtud del cual un pueblo se asocia para darse la ley que regule su propia coexistencia. Por lo tanto, a la pregunta acerca de si hay o no progreso, responde Kant invitando al lector a observar cómo en el acontecimiento de la Revolución francesa, un pueblo decide darse libremente una «constitución civil», sin ser obstaculizado a ello por fuerzas externas, y, además, cómo ésta constitución de corte republicano contiene principios de paz, esto es, no justificativos de la guerra ofensiva. El entusiasmo que suscita en un observador tal acontecimiento es claro indicio, para Kant, de un progreso moral de la humanidad, pues muestra otra forma de entender el derecho: aquélla que fundada en principios de la filosofía de la Ilustración (el derecho deriva de la idea de *libertad*, según Kant, no de la fuerza ni de la ley natural), tiene como principal consecuencia que «todo político tiene que doblar

su rodilla frente a la justicia representada por el derecho» (cit. p. 29) en clave ilustrada.

El tercer escrito procede de una circunstancia bastante menos conflictiva. Kant es consciente de que mientras los juristas y teólogos suelen servir acriticamente al trono y al altar, los médicos se forman en una Facultad «mucho más libre», pues para ellos «no pueden darse libros sancionados por la autoridad, sino libros inspirados únicamente en la Naturaleza» (cit. p. 30). No obstante, Kant accede a exponer desde una perspectiva filosófica un problema considerado sólo desde el ámbito médico. Se trata de mostrar el poder de la mente sobre el cuerpo o sobre ciertas anomalías psicofísicas, tal como se refleja en el título: «En torno al poder del ánimo para dominar sus sentimientos morbosos con sólo proponérselo».

En el Epílogo, Javier Muguerza no sólo admite —con J. Gómez Caffarena— que el triunfo de la filosofía se debe al hecho de haberle reconocido la competencia casi exclusiva sobre *la razón, la verdad y la libertad*, sino que observa además, como subyacentes a la contienda de las Facultades, al menos dos problemas. Considera, por una parte, que al reivindicar Kant la libertad de pensamiento para la Facultad de filosofía, no reduce a ésta la *actitud crítica* que atribuye a la razón ilustrada, sino que la extiende también a todas las disciplinas —ciencias y humanidades— que formaban parte de la Facultad de Filosofía (*Philosophische Fakultät*) en la Prusia del siglo XVIII. Más aún: tal como ha acontecido al menos desde el último tercio del siglo XX, el *espíritu crítico* ha contagiado de tal modo a las Facultades «superiores» (mencionadas por Kant), que se ha podido y puede hablar de «teólogos críticos», de un uso alternativo del derecho como institución, así como de tratamientos médicos alternativos, tales como la «antipsiquiatría» o los hoy referidos a problemas de bioética. Por otra, observa Muguerza con lucidez que la victoria de la tesis kantiana no debe hacer olvidar la tensión subyacente en la contienda, que sigue tan viva hoy como ayer, a saber: *la tensión entre libertad y poder* o, en palabras tomadas de Foucault, la tensión entre *saber y poder*.

Dos problemas entre otros evidencian, en fin, dicha tensión: el que se refiere a la asignatura de

religión y el plan inicial del gobierno de reducir la filosofía en la enseñanza secundaria. Consciente Kant de la difícil salida del «conflicto de las Facultades», de la tensión entre saber y poder, del intento siempre reiterado del poder para lograr domesticar el saber, escribe: «Incluso cabría conceder a la Facultad de Teología la arrogante pretensión de que la Facultad de Filosofía sea su sierva (aunque siempre subsista la duda de si ésta precede a su graciosa señora *portando la antorcha* o va tras ella *sujetándole la cola del manto*), con tal de que no la despidan o le tapen la boca; pues justamente esa modesta pretensión de ser libre, pero también de dejar en libertad a los demás, tan sólo para descubrir la verdad en provecho de cada ciencia y ponerla al servicio de las Facultades superiores, debe recomendarla ante el propio gobierno como nada sospechosa y del todo imprescindible» (cit., p. 22). Ser libre. Ser libre para pensar y actuar. Pero también «dejar en libertad a

los demás», como reza el principio de tolerancia desde P. Bayle, Locke y Voltaire, convierte a la filosofía en un saber imprescindible: nada sospechosa y hasta recomendable para el gobierno (que justifique en la libertad del pueblo su legitimidad); imprescindible, si lo que se pretende es formar hasta lograr pensar y actuar por sí mismo, para toda persona humana.

En consecuencia, leer hoy *El conflicto de las Facultades* de Kant es lo que debiera hacer tanto el jurista como el teólogo, el médico y el psicólogo, el científico, el humanista y, obvio es decirlo, también o en primer lugar el filósofo. Se trata del último texto que Kant da a la imprenta personalmente, en 1798; pero del que no conocíamos una versión completa en castellano desde 1964 (Losada), hasta ésta que lleva el sello peculiar de Roberto R. Aramayo.

Eduardo Bello

KANT, I.: *Lógica. Un manual de lecciones*. Edición de María Jesús Vázquez Lobeiras, Prefacio de Norbert Hinske. Madrid, Akal, 2000, 207 págs.

¿Qué lector inexperto en Kant no se ha preguntado, al leer la *Crítica de la razón pura*, qué significa la distinción entre «lógica formal» y «lógica trascendental», o por qué expone desde la segunda perspectiva la mayor parte de su obra magna? Se olvida fácilmente que el filósofo de Königsberg además de profesor de Antropología y Moral, de Jurisprudencia, Física y Geografía, también lo fue de Lógica y Metafísica, entre otras disciplinas que se impartían en la Facultad de Filosofía (algo similar a lo que fue la Facultad de Artes). Pero lo que no se puede olvidar es que el llamado «período crítico» de la vida intelectual de Kant comienza precisamente cuando obtiene la cátedra de «Lógica y Metafísica» en la misma Universidad Albertina de la que había sido estudiante y, luego, prestigioso profesor. Más aún: como nos recuerda Vázquez Lobeiras en su documentado *Estudio preliminar*, Kant desempeñó la docencia de lógica en dicha Universidad «desde el semestre de invierno de 1755-1756 hasta el verano de 1796» (p.

28), es decir, durante 40 años. Por lo tanto, este *Manual de lecciones de lógica* forma parte de esa larga experiencia docente, y es uno de los seis ejemplares de lecciones de lógica que han llegado hasta nosotros.

¿Por qué se ha elegido éste para la edición en castellano, y no otros de los que también se han conservado? Por ser el que Kant destinó expresamente a la publicación, confiando la edición del mismo a su discípulo Gottlob B. Jäsche, en 1796, al sentirse obligado a abandonar la docencia por razones de su avanzada edad. De ahí que esta versión se conozca también como *Logica Jäsche*. No sólo fue editada con gran éxito todavía en vida de Kant, en 1800, sino que este *Manual de lecciones de lógica* ha sido recogido posteriormente en la edición de la Real Academia de las Ciencias de Prusia, desde que Dilthey decidiera incluir en la *Akademie-Ausgabe* los distintos ejemplares de lecciones y de las *Reflexiones*. El título completo, conforme a la primera edición, es el siguiente: *Ló-*

gica de Immanuel Kant. Un manual de lecciones (Edición original de G. B. Jäsche). Acompañado de una selección de *Reflexiones* del legado de Kant.

En su Estudio preliminar, Vázquez Lobeiras nos proporciona amplia información acerca del contexto histórico y teórico de la *Lógica* de Kant. Pone, si cabe, particular énfasis en responder a tres preguntas: ¿De dónde procede la *Lógica Jäsche*? ¿Podemos conceder a este manual la misma autenticidad que concedemos a otros, como por ejemplo a la *Antropología en sentido pragmático*? ¿Qué sentido tiene la distinción entre lógica formal y lógica trascendental? El modo cómo Vázquez Lobeiras responde a estas cuestiones es sencillamente

impresionante, tanto por la documentación que utiliza (agilidad en el uso del método filológico), como por el análisis perspectivista de las diferentes opiniones y enfoques contrastados, así como la precisión conceptual con la que se mueve no sólo en el estudio de fuentes históricas, sino también de la teoría lógica kantiana utilizada ya en la *Crítica de la razón pura*. Leer este estudio, así como la *Lógica* de Kant, constituye no sólo la mejor introducción a la *Crítica*, sino también a la comprensión de la historia de la lógica —concretamente a la tradición de la lógica escolar ilustrada— y a la teoría kantiana de la racionalidad.

Eduardo Bello

BENHABIB, Seyla: *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

La prestigiosa profesora de Ciencias Políticas y Filosofía de la Universidad de Yale, Seyla Benhabib, aborda en este libro uno de los problemas más complejos y actuales de nuestro tiempo, si se los considera tanto desde el punto de vista moral y político, como desde una perspectiva jurídica, social y económica. *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos* (Editorial Gedisa) constituye al mismo tiempo un estudio lúcido y audaz, realista y utópico. Fundamenta metodológicamente su análisis del problema, como en su día Maquiavelo al escribir *El Príncipe*, en la amplia experiencia de las cosas presentes y en la creativa lectura de libros pasados. Así, Kant y Arendt, Habermas y Rawls configuran el apoyo teórico de los conceptos y problemas que analiza, que luego son contrastados o bien ejemplificados con la experiencia de lo que está pasando en los últimos decenios tanto en Europa como en EE UU.

Seyla plantea el problema del siguiente modo: «Este libro examina las fronteras de la comunidad política centrándose en la membresía política. Por *membresía política* quiero significar los principios y prácticas para la incorporación de forasteros y extranjeros, inmigrantes y recién venidos, refugiados y asilados en entidades políticas existentes.

Las fronteras políticas definen a algunos como miembros, a otros como extranjeros» (p. 13). ¿Cuáles son las bases de la frontera que separa a los *son* de los *no son* ‘miembros’ de una comunidad política existente? ¿Se pueden remover o reorganizar de otra forma, con el fin de eliminar tanto ésta como otras fronteras? Seyla señala con acierto al Estado nacional y a sus pilares (soberanía, territorialidad, representación) como el lugar teórico en el que no sólo se producen y se justifican fronteras de inclusión / exclusión, sino una «brecha conceptual en la construcción legal del Estado constitucional» (Habermas). Tal brecha o tensión no es sino la que se genera entre la afirmación del principio de soberanía territorial, por una parte, y, por otra, la justificación de la democracia como fundamento de los derechos fundamentales. En consecuencia tal brecha se convierte en una contradicción interna de la democracia circunscrita al Estado nacional, al no poder resolver la tensión entre la *universalidad* de los derechos fundamentales —que no se reconocen pradjicamente a todos— y la *particularidad* de la soberanía popular, que se cierra y controla policialmente a los «no ciudadanos», pese a la declaración democrática de los derechos universales.

De ahí que Seyla busque en los autores clásicos de ayer y de hoy una vía de solución al problema. Así, encuentra en Kant la vía del *cosmopolitismo*; en Hannah Arent, la tesis que justifica «el derecho a tener derechos»; y en Rawls el concepto de *justicia global* o internacional. Dedicó el capítulo 1 a examinar la teoría del derecho cosmopolita (*Weltbürgerrecht*), tal como lo expone Kant en el Artículo Tercero de *La paz perpetua*. «Sostengo —escribe Seyla— que, pese a preocupaciones históricas que eran radicalmente distintas de las nuestras, Kant estableció los términos que aún guían nuestro pensamiento sobre derecho de refugiados y de asilo por un lado y sobre la inmigración por el otro. Situado entre la moralidad y la legalidad, entre los principios universales de derechos humanos y los órdenes legales establecidos de entes políticos individuales, el derecho de hospitalidad demarca un nuevo nivel de legalidad internacional que previamente había estado restringido a las relaciones entre jefes de estados soberanos» (p. 26).

En el capítulo 2, en el que estudia la tesis que justifica el «derecho a tener derechos», observa que H. Arendt planteó bien el problema. Pero añade que no pudo resolver la contradicción entre los derechos humanos —de alcance universal— y los derechos ciudadanos —de aplicación particular—. Considera Seyla, por su parte, que la dura dicotomía se resuelve por la vía del cosmopolitismo kantiano, es decir, incorporando los derechos de ciudadanía a un régimen universal de derechos humanos. Ello le lleva al concepto de *membresía justa*, que desarrolla en el capítulo 3, en polémica con la tesis de Rawls en *El derecho de gentes* y sus críticos. Aunque Rawls y sus críticos han planteado el proble-

ma de la justicia global en una dirección correcta, se han olvidado de aspectos fundamentales como el de la inmigración al fundamentar los principios desde la perspectiva de los «pueblos», y no desde la de los seres humanos. Se han olvidado, en definitiva, de que la distribución de los seres humanos como miembros de las diversas comunidades constituye la nueva legitimidad democrática de toda política de distribución.

En consecuencia, el *federalismo cosmopolita* —siguiendo la inspiración kantiana— es la solución que propone Seyla Benhabib, porque aúna al mismo tiempo la perspectiva de una justicia global y la legitimidad democrática, dado que tal conexión procede de la interdependencia e la democracia y de justa distribución de la membresía. Dicha solución requiere pasar gradualmente del modelo westfaliano clásico de soberanía, centrado en el Estado-nación, al modelo de soberanía liberal internacional. En éste es más factible implantar un régimen internacional de derechos humanos, recuperando a la vez el principio de soberanía popular, pero con su alcance significativo de solidaridad cosmopolita.

¿No es ésta una propuesta utópica, pero también realista? La sociedad en la que vivimos exige pensar en esta dirección. Si la vida misma —Europa por ejemplo— proporciona la experiencia, el libro *Los derechos de los otros* contiene los instrumentos teóricos indispensables para poder pensarla. Un libro de lectura indispensable, pues, tanto por su estilo claro y conciso, como por la profundidad y lucidez del tratamiento del problema.

Eduardo Bello

KUKATHAS, Chandran; PETTIT, Philip: *La Teoría de la Justicia de John Rawls y sus críticos*, traducción y epílogo de Miguel Ángel Rodilla, Madrid, Tecnos, 2004, 231 pp.

Este libro fue editado originalmente en 1990 por Polity Press en asociación con Blackwell Publishers Ltd.; el título original es *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*. Hasta 2004 no hemos tenido la traducción al castellano. Pero como J. Rawls había seguido publicando, se quedaba

incompleto. Se justifica, pues, el epílogo de Miguel Ángel Rodilla, que titula «Doce años más». Considero fundamental la aportación de Rodilla al estudio de Kukathas y Pettit, además de su especial comentario a la evolución experimentada en la obra de Rawls en sus últimos años.

El libro que aquí reseñamos se compone de un prólogo, siete capítulos y un epílogo. Aunque podemos decir que consta de tres partes fundamentales:

La primera parte consta de los capítulos 1, 2, 3 y 4, y se dedicaría a la exposición de la obra *Teoría de la Justicia* de Rawls, teoría calificada por él mismo como «altamente kantiana». En el primer capítulo, se habla de la clase de individualismo moral de Rawls; en el segundo, de la idea de contrato social, inspirada en Locke, Rousseau y Kant; en el tercero se comentan las tesis sustantivas de Rawls sobre la justicia; y en el cuarto apoya su argumentación en consideraciones de viabilidad.

La segunda versa sobre las críticas suscitadas por la obra de Rawls, hechas principalmente por los libertarios y los comunitaristas. Aquí entrarían el capítulo quinto y sexto, que remiten respectivamente a la crítica libertaria de Nozick a Rawls y a la crítica comunitarista de MacIntyre, Sandel, Taylor y Walzer a Rawls.

Y la tercera se hace eco de las autocríticas del propio Rawls, y de los dos movimientos que en su obra observan Kukathas y Pettit, además de las críticas que ambos interponen a Rawls en la evolución de su obra y proyecto inicial. Esto se puede observar en el capítulo séptimo. En el epílogo, Rodilla nos completa la obra de Rawls de 1990 al 2002, nos comenta su *Liberalismo político*, y el texto sobre *El derecho de gentes*; asimismo va explicando cómo la evolución de la obra de Rawls pasa de lo más general a lo más particular, de lo más liberal a lo más republicano.

Lo que se pretende decir en el libro son varias cosas: por una parte, se quiere poner de manifiesto que la teoría de la justicia de Rawls es de vital importancia, y fue fundamental históricamente para el renacimiento de la teoría política, pues une tanto condiciones de deseabilidad como de viabilidad. Por otra, que la crítica libertaria es una alternativa al mundo político. Que la crítica comunitarista es exagerada en muchos sentidos e injustificada. Y por último, que la autocrítica de

Rawls es incierta, pues aunque su teoría nace de la unión de condiciones de deseabilidad y viabilidad, éstas últimas tienden a anular las primeras, hasta llegar al punto de que la evolución de su obra parece que desemboca en una especie de pócima mágica capaz de acabar con todas las controversias políticas; de modo que su teoría política sería algo así como el final de todas las filosofías políticas.

Considero que este libro es de gran utilidad tanto para lectores especialistas en Rawls, que encuentran en el mismo no sólo una explicación clara de la obra *Teoría de la Justicia* de Rawls, sino una serie de observaciones críticas que avivan y suscitan el debate, como para quien desea iniciarse en la lectura de este pensador, pues les proporciona una serie de explicaciones muy provechosas para entender la obra de Rawls que a veces en una primera lectura es para muchos estudiantes una tarea ardua y difícil. He aquí un libro de apoyo fundamental para introducirnos en la teoría de la justicia como equidad y seguir pensando desde (o a partir de) John Rawls.

En síntesis, debo decir que, a mi parecer, Rawls es uno de los grandes pensadores y teóricos políticos del siglo XX y XXI, del que aun nos queda mucho que hablar y reflexionar. La lectura crítica que Kukathas y Pettit hacen de la obra de John Rawls no sólo constituye una buena introducción a la misma, sino que nos da una nueva perspectiva, al mostrar que el Rawls más auténtico y aprovechable es el de su gran obra de 1971, y no el de las sucesivas reinterpretaciones y autocríticas que lo que hacen es desvincular la teoría de su principal objeto, la estructura básica de la sociedad, y convertir su gran teoría en una sólo viable y circunstancial. Además de sugerirnos ambos autores una interpretación republicana de la obra de Rawls, la cual considero no sólo muy acertada sino muy interesante y de vital importancia para las futuras investigaciones sobre este autor.

María del Mar Paredes Cegarra
Universidad de Murcia

MAYOS SOLSONA, Gonçal: *Ilustración y Romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder*, Barcelona, Herder, 2004, 429 págs.

Toda conmemoración supone un ejercicio de reapertura de los debates que los autores celebrados dejaron planteados en su época. Ello es señal de la vitalidad con que gozan las ideas de ciertos filósofos. El año 2000, fue el año Nietzsche, así como el 2004 es el año Kant y el 2005 será el año Sartre. El pensamiento también posee algo de júbilo y fiesta, y los aniversarios, pese a sus muchos detractores, son una oportunidad única para comprobar el estado de salud de un pensador y su filosofía.

El número de congresos que se han sucedido en torno a Kant, sobre todo en el ámbito germano, la repercusión de su figura en los medios de comunicación y la gran cantidad de revistas, ensayos y libros publicados, muestran que Kant sigue siendo hoy día el autor fundamental para entender la modernidad en el amplio sentido que abarca la cultura, que incluye el conocimiento y la ciencia, la ética y el derecho, la estética y el arte, la religión y lo espiritual. Contamos, por fin, traducido al castellano de un buen libro biográfico sobre Kant, el del profesor de Manburgo, Manfred Kuehn. A la vez acaban de aparecer en Alemania, otras dos excelentes biografías elaboradas por Manfred Geier (*Kants Welt*) y por Stefan Dietzsch. A esta apoteosis editorial se le suman innumerables estudios sobre todos los ámbitos tocados por la varita mágica de un pensador como Kant.

Uno, especialmente oportuno, es el del profesor Gonçal Mayos Solsona, que presta singular dedicación a la polémica habida entre un Kant maduro y su joven discípulo Herder. Curiosamente, Herder, comparte bicentenario con el longevo Kant, pero su figura ha sido relegada a la de los pensadores menores, como se puede comprobar por la escasa repercusión académica que ha tenido su aniversario. El libro de Mayos Solsona tiene el enorme valor de reivindicar la importancia de su pensamiento, tan explosivo, que ya en su época Kant se vio en la obligación de intentar refutarlo. Fue así como Kant se interesó por la filosofía de la Historia, haciendo importantes aportaciones a la misma.

¿Se podría concebir la Modernidad como un difícil y frágil equilibrio entre dos fuerzas opuestas, la una trazada por la «racionalidad ilustrada» y la segunda por el «sentimentalismo romántico»? El libro del profesor Mayos Solsona nos permite reflexionar sobre esta cuestión situándonos en el límite temporal del siglo XVIII y el XIX, una época marcada por las «revoluciones» (Revolución de las colonias británicas en América contra la metrópoli, Revolución Francesa, Revolución Industrial) y, por tanto, por la posibilidad de cambiar el mundo. Es el inicio de una crisis de conciencia, de una conmoción intelectual, que tiene como protagonista a la burguesía, y que es interpretada en dos sentidos diferentes: como el triunfo de la razón, o como el despertar de los sentimientos. Como portavoces privilegiados de estas posturas destacan Kant y Herder, respectivamente. Kant como la figura que culmina la Ilustración, Herder como un precursor del Romanticismo de los Schlegel, Novalis, Tieck, Hoffmann, etc.

Herder fue una inteligencia precoz, que conoció el éxito en su juventud. Influido por Hamann, se opuso al afrancesamiento de la cultura alemana, y mostró en sus obras un espíritu anti-ilustrado, contrario a las ideas de progreso de Iselin y Voltaire. Teórico del «*Volksgeist*» («espíritu del pueblo»), inició el movimiento romántico, si bien su aura fue apagándose poco a poco, cayendo en el olvido, ya en su propia época. Kant, en cambio, fue madurando las ideas tras años de silencio, y la fama le vino tardíamente. Siendo alumno y discípulo, se reseñaron obras, mutuamente, de manera negativa, creciendo entre ellos la distancia y una agria controversia.

Pero, la polémica entre Herder y Kant no sólo fue propia de un conflicto personal, sino que centra el debate principal de su tiempo. Se enfrentaban dos formas de hacer filosofía y de entender la realidad y la época. Kant se convirtió en la «autoconciencia del movimiento ilustrado», su apuesta por la razón implicaba la emancipación de la Humanidad de sus cadenas, el advenimiento de una política más «racional», de un mundo mejor. Para Kant,

Herder se apartaba de la verdadera filosofía, para desviarse hacia una «sabiduría del sentimiento», que veneraba el pasado medieval para criticar los logros del presente. Kant con la búsqueda de una inteligibilidad universal, ligada a los éxitos de la ciencia moderna, y a un ideal moral, tenía una confianza en un porvenir mejor.

Herder ve en la razón una fuerza gélida, en el análisis de las facultades una forma de escisión de lo humano, frente al cual reacciona proponiendo un ideal totalizador del ser humano. La poesía, la estética, como manifestación idónea de los sentimientos, es la gran herramienta de la educación de la Humanidad, su «maestra». Una Humanidad que Herder contempló en su completa y rica diversidad, como propia de la especie humana. A través del *Volksgeist*, dio significación al estudio de las culturas, irreductibles en su valor unas a otras, que eran expresadas por medio de un lenguaje singular. Junto con los hermanos Grimm y Wilhem von Humboldt, fue un pionero del «giro lingüístico». Y, por supuesto, del concepto de «historicidad», preludivando el Historicismo, al remitir una cultura a su origen y pasado.

Kant, sin embargo, contempla la historia como un proceso lineal en que están implicados todos los pueblos y culturas, guiados por una idea de progreso. El ser humano es ciudadano del mundo, por ello hay que avanzar en la creación de institucio-

nes que garanticen la libertad y la justicia a nivel mundial.

En ocasiones cada uno de estos movimientos ha pretendido negar al otro. Criticando, por ejemplo, el Romanticismo a la Ilustración su supuesto carácter etnocéntrico e imperialista, así como la deriva de la ciencia hacia una razón instrumental; y la Ilustración al Romanticismo su supuesto nacionalismo excluyente que enfrenta a los pueblos, el relativismo del todo vale y el irracionalismo. Además de mantener posturas enfrentadas en el proceso de subjetivación, propio de la Modernidad.

Sin embargo, hoy día es necesario cierto equilibrio entre los ideales ilustrados y románticos. Así lo reconocen autores tan dispares como Derrida, Habermas o Kymlicka, que contemplan esta conciliación como garantía del derecho internacional, Kant al aspirar a una sociedad mundial democrática de naciones, Herder al defender el reconocimiento de los pueblos. Frente a ellos, el absurdo de la ideología del «choque de civilizaciones» y la fuerza perversa de la escuela «*neoon*» estadounidense tras el 11-S. De ahí la actualidad del pensamiento de Kant y Herder que se han convertido en argumento contra el «belicismo».

Antonio José Cano López

MOYA, Eugenio: *¿Naturalizar a Kant? Criticismo y modularidad de la mente*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, 507 págs.

Decía Ortega en el inacabado *Prólogo para alemanes* que el insuficiente conocimiento de la obra de Kant es para todo filósofo como una «cadena al pie» de la que no es fácil librarse más allá de la veintena de años, porque para entrar de lleno en el kantismo resulta necesaria toda la buena voluntad que sólo se da en la edad temprana. No sé si con buena voluntad o paciencia, pero el caso es que Moya en su *¿Naturalizar a Kant?* nos invita a repensar la filosofía del de Königsberg y hacerlo desde otras claves hermenéuticas. Su libro se autoconciende nada menos que como *un intento de naturalizar el transcendentalismo kantiano*.

Sin entrar, por ahora, de lleno en lo que podríamos llamar el núcleo duro del libro de Moya, me gustaría destacar algunos méritos no menores de su trabajo. En efecto, *¿Naturalizar a Kant? Criticismo y modularidad de la mente*, está escrito desde la simpatía del autor con la tradición historiográfica de los filósofos analíticos, que suelen tratar a los filósofos del pasado como filósofos contemporáneos, esto es, como filósofos con los que pueden intercambiar puntos de vista y debatir problemas contemporáneos. Pueden hallarse ejemplos de un diálogo semejante en las monografías de Russell sobre Leibniz, o las de Strawson o Kör-

ner sobre el propio Kant. Comprender a Kant, como a cualquier otro filósofo, significaría, desde este punto de vista, investigar cuál puede ser su contribución a la solución o buen planteamiento de un problema. Es lo que hace Moya en su libro: plantea un permanente contraste de la filosofía kantiana no sólo con teorías neurocientíficas actuales (como el modularismo), sino también con pensadores contemporáneos: Heidegger, Apel, Habermas, Popper, Lorenz, Piaget, Quine, Davidson, Putnam, Fodor...

Hay otro elemento loable en la monografía que comentamos. Lejos de encontrarnos con una exposición escolástica del criticismo kantiano, Moya combina con acierto una exposición clara de los lugares comunes de la filosofía teórica de Kant con una interpretación tan original como tentativa. Los mismos signos interrogativos que aparecen en el título son elocuentes en este sentido. Y es que el autor parece ser consciente de algo que justifica las palabras que Montero Moliner con las que abre, precisamente, su *Mente y sentido interno en la Crítica de la razón pura*:

«Uno de los peores servicios que se pueden prestar a un sistema filosófico es interpretarlo de tal modo que excluya toda posibilidad de que en él incidan otros puntos de vista que, de formas diversas, den cuenta de los problemas que pretende resolver. Este —*sigue diciendo Montero*— es el defecto básico de las exposiciones escolásticas que siempre acaban por crecer sobre los escritos de un autor: pretenden que su versión se ajusta de tal modo a sus doctrinas que es capaz de exhibirlas de modo clarividente de la única forma en que es posible hacerlo con acierto».

El carácter tentativo no le resta, sin embargo, ninguna radicalidad a la propuesta, pues su objetivo fundamental es, como decíamos, naturalizar una filosofía que el mismo Kant concebía como transcendental. Recordemos —tal y como el mismo autor hace— que ya para Kant, como puede verse en el prólogo de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, esto significaba *ocuparse de la razón misma y de su pensar puro* (A XIV); de «*exponer*

y hacer inteligible la validez objetiva de sus conceptos a priori» (A XVI-XVII).

Según Eugenio Moya, Kant manejaría en su obra crítica y precrítica dos tesis que justificarían su propuesta naturalizadora. Primera: los seres humanos, incluidas sus estructuras cognitivas, son entidades de la naturaleza e interactúan con otras entidades que son objeto de ciencias de la naturaleza (como la embriología, la fisiología, etc.); y, segunda: los resultados de esas investigaciones científico-naturales no sólo resultan pertinentes, sino también cruciales para explicar la naturaleza y funciones del *a priori*. Son dos tesis que culminan en el capítulo final del libro con el planteamiento y análisis de la idea kantiana de una *epigénesis de la razón pura*, una idea que Moya, con acierto, presenta en el contexto del debate embriológico entre los preformistas y los defensores, junto a Kant, de las teorías epigenéticas, y que nos obligaría, según su prisma, a replantearnos la validez de algunas interpretaciones habituales de la razón kantiana.

Y no le falta razón, porque la noción de *epigénesis de la razón* permitiría, al menos, relativizar las acusaciones de *purismo* que se han lanzado desde diferentes perspectivas filosóficas (recordemos a Quine y Habermas, o al mismo Nietzsche) sobre la *razón* kantiana. Recordemos que Habermas en uno de sus últimos libros hablaba de la *razón* kantiana como una instancia sin origen, «*situada más allá del espacio y del tiempo*», establecida en el «*más allá*», y que «*opera más allá de la naturaleza y la historia*» (*Verdad y justificación. Ensayos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2002, págs. 20 y 310).

También nos deberían llevar a cuestionar la lectura habitual que se hace de la filosofía del sujeto moderno, ya que Moya insiste en que Kant se alejó radicalmente del *esprit détaché* cartesiano, con lo que nos anima a minimizar la importancia que para la emergencia del sujeto transcendental kantiano tuvo la *deshiletización* del *alma* tradicional que realiza Descartes (véase, por ejemplo, la introducción que Vidal Peña hace a su edición de las *Meditaciones metafísicas* para Alfaguara, p. XVII).

Como pone de manifiesto Moya en los primeros capítulos del libro, no es necesario más que

releer la *Crítica de a razón pura* para ver que la mente humana es siempre una mente sensible, encarnada, mediada por lo orgánico, por lo fisiológico. Más aún, frente a hipótesis hermenéuticas, en principio antagonicas —como las de Cassirer y Heidegger o, en nuestro contexto filosófico, de Martínez Marzoa y el mismo Montero Moliner— que han visto en la teoría kantiana de las facultades anímicas una doctrina escolástica que oscurece el verdadero sentido del idealismo trascendental kantiano, nuestro autor sostiene que es justamente la modularidad de una mente, mitad sensible, mitad intelectual, lo que hace que no podamos encontrar en Kant «una razón pura y unitaria, capaz de enfrentarse al mundo (y al propio cuerpo) para imponerle sus reglas y principios —teóricos y prácticos—», sino, por el contrario, «una razón instituida por la Naturaleza, de carácter modular, caracterizada por los continuos conflictos intermodulares y, por tanto, muchas veces incapaz no sólo de legislar aquél mundo, sino tan siquiera de gobernarse a sí misma» (p. 19). O sea que, frente a Descartes, nuestra vida mental sería resultado de las actividades independientes de unos módulos o facultades cognitivas (sensibilidad, imaginación, entendimiento, juicio y razón), que actúan de forma más parecida a una confederación de estados mentales que a una entidad psicológica singular y unificada. En este sentido, Kant anticiparía, para el autor, doctrinas neurocientíficas actuales que hablan de la mente (o de su soporte físico: el cerebro) como una especie de «cerebro social», con áreas especializadas en determinadas tareas peculiares. Deberíamos hablar, así, en Kant de una *arquitectura natural*, de carácter sistémico, integrada por módulos cognitivos sensibles e intelectivos, estructuralmente diferenciados, que posibilitan operaciones cognitivas —intuición, juicio, inferencia...— irreductibles.

Ciertamente, a cualquiera que conozca mínimamente la obra de Kant puede sorprenderle, y hasta parecerle provocador, el intento de analizar la razón kantiana en términos de teorías neuro-

científicas actuales y de defender una filosofía kantiana de la mente, cuando hasta ahora cualquier intento de vincular la filosofía crítica —y, más allá— la filosofía en general— con la Psicología merecía el calificativo de *psicologismo*. Hemos de tener en cuenta, sin embargo, que la psicología del XVIII oscilaba insatisfactoriamente entre una psicología asociacionista, de corte sensualista, que terminaba defendiendo un *eliminativismo materialista*, y una psicología racional, de corte metafísico y espiritualista. No hemos de ver, por tanto, como descabellada la idea de una psicología trascendental. Creo que esto es a lo que apunta Moya cuando, utilizando una imagen del mismo Kant (KrV, A 235 / B 294) considera al filósofo crítico, más que como un metafísico, como un cartógrafo que encuentra en la mente una especie de territorio insular inexplorado, que quiere examinar cuidadosamente, identificando cada isla, comprobando su extensión, y señalando la posición de cada representación, con el fin de elaborar una especie de *mapa mentis*.

Dada la vinculación estrecha que se da en el criticismo entre facticidad y transcendentalidad, la pregunta que podemos plantearnos, finalmente, es por qué el autor de *¿Naturalizar a Kant?* no se atreve a proponer, sin más, una naturalización de Kant y despejar, con ello, la incógnita con la que se abre el libro desde el mismo título. Pero, quizás la respuesta, en principio, está en que, desde Quine, cuando se habla de *naturalización* se entiende el reemplazo de la filosofía por las neurociencias, cosa que resulta incongruente para un proyecto como el kantiano que defendía un espacio propio para la Filosofía. Se entiende, por tanto, que Moya termine defendiendo una *naturalización débil* del transcendentalismo kantiano.

Con todo, estamos ante una hipótesis interpretativa y un libro originales, que nos invitan a mirar a Kant desde otra perspectiva. Esta es su apuesta. Que merece, cuanto menos, una detenida lectura y una larga y apasionada discusión.

Jorge Novella

SERRANO GÓMEZ, Enrique: *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, Barcelona, Anthropol, 2004, 255 págs.

Entre las cosas buenas que nos ha dejado la evocación del aniversario de la muerte de Kant (1804-2004), el libro de E. Serrano es, sin duda, una de ellas. En el marco general de la reconstrucción de la razón práctica, en los últimos decenios, Kant tiene todavía mucho que decir, pese a la tesis posmoderna del final del proyecto moderno ilustrado. Dicha tesis, que no ha hecho sino activar la investigación sobre un pensador ilustrado como Kant, es desmentida por este libro aun sin nombrarla. El autor no reproduce las polémicas suscitadas por ésta y otras tesis, pero las tiene en cuenta. Formula del modo siguiente uno de sus objetivos: «Se trata de recuperar la noción del *zoon politikon*, según la cual en la política se encuentra en juego la realización del ser humano. El aspecto novedoso de la teoría política reside en el intento de hacer patente que el ideal republicano clásico es compatible con las condiciones imperantes en las sociedades modernas» (p. 11). Pues bien, el diálogo crítico entre liberalismo y republicanism —Ph. Pettit, J. L. Villacañas, A. Domènech— es una de las líneas teóricas que recorre el libro, no porque el autor lo diga claramente, sino porque bucea con habilidad hasta los fondos empíricos del océano kantiano, a la vez que vuela con soltura hacia los principios *a priori*, con el fin de articular —tal es la función asignada a la política— el ser y el deber ser, lo que son las condiciones históricas y lo que debe ser la sociedad civil según el ideal republicano. Al margen de terminologías más o menos ambiguas, el diseño del orden civil en Kant es básicamente republicano.

Ahora bien, según esta teoría kantiana, tanto en el diseño del ideal como en su aplicación no sólo interviene la política, sino también el derecho y la moral, sin que falte a la cita la antropología. E. Serrano, doctor por la Universidad de Constanza (Alemania), bajo la dirección de A. Wellmer, pone buen cuidado en establecer no sólo lo específico de cada dimensión de la razón práctica, sino sobre todo sus relaciones a partir de la premisa kantiana de la *insociable sociabilidad*. Aun sin llegar al pesimismo de Hobbes, es consciente Kant de que el conflicto

incesante supone una continua amenaza para el orden civil. De ahí la necesidad de crear instituciones que permitan la convivencia civilizada, entre ellas la constitución republicana. Es consciente, además, de que la relativa autonomía de los sistemas o esferas de acción social no implica su aislamiento, sino, al contrario, exigen su relación. De ahí que el autor trate de justificar lo que califica de hipótesis central, a saber: mostrar que «la política representa la instancia que hace posible la unidad» de la filosofía práctica: moral, derecho y política, con sus respectivos niveles normativos y empíricos.

El desarrollo de dicha hipótesis tiene lugar a través de cuatro capítulos. En el primero, se reconstruye la teoría kantiana de la acción, que consiste en articular la moral y la antropología. Los conceptos de naturaleza y cultura permiten definir al ser humano como un ser complejo, esto es, no sólo como un ser libre sino también como un ser contingente, conflictivo, condicionado. Por lo tanto, la perspectiva antropológica y moral se vuelve insuficiente sin el apoyo del derecho, destinado a intervenir positivamente en la sociedad conflictiva. El análisis del derecho a la vez como expresión de la realidad histórica y como ideal de justicia (lo que el derecho debe ser), constituye el objeto del segundo capítulo, que también se ocupa del contrato originario entendido como base de toda legitimidad; por lo tanto también de la validez del derecho. En el tercer capítulo se propone el modelo de Estado republicano, cuya legitimidad sólo deriva del mismo contrato social. Pero, como es sabido, Kant no sólo se limita a la dimensión nacional, sino que dicho modelo de Estado es la base, a su vez, de un orden civil cosmopolita, bajo la tutela del derecho internacional, que debe garantizar no sólo la paz entre las naciones sino sobre todo el libre y pleno desarrollo de los seres humanos. Finalmente, expone la teoría kantiana de la política en sus tres dimensiones: normativa, pragmática y empírica.

E. Serrano termina su libro —escrito con agilidad y precisión, además de bien documentado— saliendo al paso de dos críticos relevantes, Sandel y Kelsen, y reafirmando su tesis. Frente a Michael

Sandel, para quien el sujeto de la razón práctica sigue siendo un sujeto metafísico, entiende que los seres humanos no son sujetos *a priori*, sino que se deben constituir como sujetos en su relación práctica con los objetos y con los otros seres humanos; por lo tanto, la constitución del sujeto en Kant no sólo es expresivo de una dimensión moral sino que exige un esfuerzo práctico, que necesita del apoyo de la política y el derecho. Frente a Hans Kelsen, que explica el derecho con independencia de factores externos, considera que en el derecho la dimensión normativa debe ser compatible con su realidad histórica. De ahí su tesis: desde una perspectiva kantiana, la fundamentación del Estado de derecho republicano tiene que articular el proble-

ma de la constitución de un orden civil justo con el tema de la justicia distributiva.

La insociable sociabilidad es, sin duda alguna, un libro de gran interés para filósofos de la política y del derecho, para investigadores de la razón práctica partir de Kant. No creo que sea suficiente al respecto haber leído a Cassirer y a González Vicén, a Goyard-Fabre y a J. L. Villacañas, a O. Höffe y a A. Cortina, a D. Losurdo y a R. R. Aramayo. El libro de Enrique Serrano actualiza las tesis ayer utópicas de Kant, poniendo énfasis en la constitución política del sujeto desde una perspectiva republicana.

Eduardo Bello

DOMÈNECH, Antoni: *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Crítica, Barcelona, 2004, 473 págs.

El republicanismo es una vieja tradición política, tan vieja como Aristóteles y Cicerón, Robespierre y Maquiavelo, Kant y Rousseau, Jefferson y Marx, sin la comprensión de la cual no es posible entender las bases sobre las que se ha construido el mundo moderno, europeo y americano. Pero no es común entenderlo así. La tradición republicana ha sido obliterada por la filosofía política contemporánea, que, las más de las veces, acepta como supuesto implícito de partida la idea de que las revoluciones francesa y americana parieron una realidad político-económica que ha desembocado en diversas formas de liberalismo. Derrotadas las formas contestatarias que durante los siglos XIX y XX aspiraron a diseños institucionales alternativos —socialistas, comunistas o anarquistas—, parece un lugar común ajeno a la disputa suponer que hoy vivimos en un contexto liberal y que como liberales acabamos entendiendo el mundo, sea cual fuere la forma concreta de expresión de la nebulosa analítico-normativa denominada liberalismo. En los últimos años ha habido una crecida académica relativamente postiza del republicanismo político, cuya confusión entre los planos normativo e histórico revela cuando menos cierto oportunismo, pero que en algunos casos ha supuesto poner en

entredicho algunas formas institucionalmente aceptadas de hacer filosofía política.

Lejos de esa «moda» republicana de última hora, el segundo libro de Antoni Domènech (autor del celebrado *De la ética a la política*, Crítica, Barcelona, 1989) es un texto escrito a redropelo en nuestro panorama filosófico y político, en el que se propone redescubrir el hilo de la tradición republicana democrática para fijar históricamente los elementos que han configurado el mundo moderno, centrando gran parte de su análisis en el largo periodo que transcurre desde las revoluciones de 1848 hasta la derrota republicana en la guerra civil española, periodo que denomina globalmente como el del «eclipse de la fraternidad».

La fraternidad es el valor olvidado de la tríada republicana, una idea que parece haber perdido la fuerza normativa que durante los últimos doscientos años han tenido las divisas polisémicas y ubicuas de «libertad» e «igualdad». Domènech reinterpreta de forma original la noción de fraternidad mostrándola como una metáfora conceptual que se origina en el ámbito doméstico, de los subalternos, de los oprimidos, de los que dependen de otro para vivir, y que es exportada al ámbito civil; la fraternidad es la extensión democrática de

los derechos de existencia a aquellos que no formaban parte de la vida civil, subyugados por la despótica *loi de famille*, la forma en que se regimentaba la relación entre señor y siervo, entre *paterfamilias* y esposa e hijos, y entre patrón de empresa y trabajadores asalariados. Esta peculiaridad ayuda a entender que la metáfora fraternal esté presente en la tradición republicana europea, pero ausente en la de los Estados Unidos de Norteamérica, donde la divisa de la fraternidad no aparece, entre otras muchas cosas, porque su constitución democrática no consistió en un afloramiento civil del «tercer estado» en contra de las monarquías absolutistas.

La fraternidad así entendida rebasa los límites de una fértil metáfora conceptual y puede también ser concebida como el programa político del ala democrático-plebea de la Ilustración europea, lo cual permite a Domènech abordar una revisión republicana de la tradición socialista, presentándola como continuadora de la tradición democrático-fraternal, una y otra vez derrotada. Una tradición que ha pretendido civilizar todos los ámbitos de la vida social y erradicar el despotismo de las formas estatales heredadas de las monarquías absolutas modernas. Para el autor, si la libertad republicana se entiende como ausencia de dominación y la igualdad republicana como reciprocidad de la libertad, la tradición socialista puede reinterpretarse republicanamente hoy como una lucha permanente contra el absolutismo de la empresa capitalista y en favor de crear las condiciones de existencia ma-

terial autónoma para todos los ciudadanos para que puedan realizar esa libertad.

El resultado es un texto unitario que combina con eficacia tres recursos analíticos acaso menos evidentes que su erudición histórica. El primero es el análisis histórico-conceptual en la línea de la tradición hermenéutica del estudio histórico de los conceptos de Reinhard Kosellek, según el cual la semántica de los conceptos filosófico-políticos está históricamente indexada. El segundo es el ya referido del desvelamiento de las metáforas conceptuales y su potencial normativo, muy deudor de la teoría lingüístico-cognitiva de George Lakoff. Y el tercero consiste en la aplicación de la teoría matemática del principal y el agente a problemas fiduciarios de filosofía política, con especial hincapié en la distinción entre la visión de los problemas de agencia entre los economistas y la concepción *iuscivil* republicana. La combinación de estas tres herramientas metodológicas para la interpretación normativa de una narración histórica compleja (que incluye calas tan logradas como la revisión del problema de la socialdemocracia, la revolución bolchevique, la República de Weimar y la República española, por citar sólo algunas) permite el valioso afloramiento entre momentos históricos distintos de isomorfismos normativos que suelen pasar desapercibidos para el *mainstream* de la filosofía política contemporánea.

Jordi Mundó
Universidad de Barcelona

DUQUE, Félix: *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*. Oviedo, Ediciones Nobel, 2003, 472 págs. (Premio Internacional de Ensayo Jovellanos 2003).

La cuestión acerca de qué es o hacia dónde se mueve Europa es un debate sobre el que reflexionan los intelectuales del viejo continente, hoy más que nunca. El referéndum acerca del tratado por el que se instituye una Constitución para Europa, la ampliación de la Unión, la existencia en un mundo cada vez más globalizado, la creciente hegemonía de los Estados Unidos, son cuestiones que nos hacen preguntarnos acerca de la naturaleza y el futuro de nuestro continente desde la perspectiva

de lo político. La obra de Félix Duque constituye un estudio de gran calado filosófico que, pese a no perder de vista en ningún momento la realidad política de nuestro tiempo, traza senderos desde el pensamiento contemporáneo en Europa. Se une así a autores como Habermas o Ulrich Beck, que indagaban en la vieja herida, aunque extraigan de ella conclusiones distintas.

Pasado, presente y futuro de Europa se unen en esta reflexión, merecedora del Premio Internacio-

nal de Ensayo Jovellanos 2003. Duque presenta dos tradiciones de análisis de la conciencia europea. Por una parte, la que tiene como punto de referencia a Alemania, que ha representado el papel de corazón del continente, a veces desde un nacionalismo exacerbado. Los tres filósofos analizados respecto a esta cuestión son Husserl, Heidegger y Nietzsche, por este orden. El primero parte de la idea de una ciencia bastarda, emancipada de la filosofía, y perdida en especializaciones y especialidades, dejando olvidado lo universal. La filosofía europea sin embargo, ha de erigirse en bastión de un nivel superior de la humanidad. La filosofía representa el centro de la cultura, y de ella depende la espiritualidad europea. Las ciencias particulares son acusadas de llevar a la humanidad a un olvido de lo universal. Pero bajo el yugo de la filosofía colaboran con aquella en su tarea: el conocimiento teórico de la totalidad. ¿Cuál es el problema con Europa? El de una inversión axiológica: el éxito de las ciencias naturales y de su aparato formal ha llevado a una sumisión del hombre ante los hechos. Y serán precisamente los europeos, los buenos europeos, los encargados de superar esta polarización funesta. Así, Europa aparece como responsable de la decadencia, pero también como inteligencia orientadora de la humanidad, mejor exponente de la misma. A partir de esta idea, Heidegger y Nietzsche hablarán de nihilismo como causa del mal al que se responsabiliza a Europa; la realidad, que no es sino producto del espíritu, acaba por rebelarse contra éste.

Nietzsche, ajeno tras poco tiempo al nacionalismo alemán, opta por una idea de Europa construida desde los márgenes, ajena al concepto de Alemania o cualquier otro país como *mitteleuropa*, como centro. El autor rechaza un apego al hogar, a la tierra natal. El terruño representa una vida anclada a un pasado no elegido. La Europa querida por Nietzsche aún no existe, supeditada su aparición a la desaparición del nacionalismo y del poder de los intereses económicos. El pueblo griego, modelo para el pensador alemán, representa una cultura no autóctona, que absorbe la idiosincrasia de los pueblos que le rodean. Así, el buen europeo se presenta como un condensador de diferencias. Encuentra el tono y su propia peculiari-

dad desde la diferencia que le rodea. Todo, en definitiva, para dejar de ser el «cabo asiático». Frente al mal europeo, el burgués temeroso, representante del nihilismo, Nietzsche presenta a un europeo que no es conservador, pero tampoco progresista, sólo un amante de la intemperie.

Europa es una querencia de los filósofos alemanes, pero también de los españoles. El autor esgrime algunas razones geopolíticas por las que Alemania ha reflexionado sobre Europa, pero también nos advierte de que la filosofía alemana es profusa en sus temas de reflexión. Se trata de una triple reflexión germánica imprescindible para entender, no ya cómo se ha visto Europa, sino para entrever cómo no debe ser su futuro (Husserl y Heidegger), y hacia dónde debe dirigirse, desde un futuro esbozado por Nietzsche.

Punto y aparte resulta la filosofía española: una España como frontera de Europa, así como constitutiva de un cierto remedo de la misma, puede ser la razón por la que la cuestión europea ha ocupado a nuestros principales filósofos. Duque centrará su atención en las reflexiones sobre el continente por parte de Unamuno y Ortega y Gasset, encontrando en el primero ciertas similitudes con las ideas de Nietzsche en algunos períodos de su pensamiento.

La parte central del ensayo que nos ocupa parte del jardín como metáfora para tratar de reconstruir el panorama de nuestros días, de una Europa que crece pero que también sobrevive permanentemente a la violencia. En un período en que no hay guerras entendidas en sentido clásico, pero donde los peligros abundan: conflictos armados, terrorismo, inseguridad ciudadana etc. Las categorías principales al hablar del jardín serán las de implantación, desarraigo e injerto. Una metáfora desde el mito, un recorrido breve por Platón, Pico de la Mirandolla, Milton o Hegel para desembocar en el jardín contemporáneo, pertrechado de *eventos*, interrupciones de la continuidad discursiva —cuyo máximo exponente en la realidad política no ha de ser sino la destrucción del World Trade Center en Nueva York—; jardín que sorprende, muta, crece y se desarrolla de una manera imperfecta, determinando nuevas relaciones. El jardín sería el lugar de *lo radicalmente heterogé-*

neo. Así, ese nuevo espacio habitable podrá servir de ejemplo a una futura Europa basada en la *dise-minación*. Ante la quiebra de la idea misma del valor como principio regulativo y que ha pertrechado una identidad común se deja entrever una deformación de los valores basada en la ironía. La post-modernidad.

La Europa del futuro no se puede construir, como pretende Habermas en *La Constelación Posnacional*, desde la emulación de una identidad lastrada por la carencia de una lengua y una historia común que sólo se define desde, contra, las propias amenazas internas. En Habermas encontramos, como en la obra que nos ocupa, el conocimiento de diferencias como ideal común ante la ausencia de esa identidad cultural, pero sólo como instrumento para la defensa de unas garantías y en aras de un progreso económico y social. Una herramienta para la administración más eficaz de la cooperación entre estados debilitados en un mundo globalizado.

Frente a esta reflexión, Duque considera que la conversión necesaria, y que ya se está llevando a cabo, implica mucho más que un juego de poder. Implica la construcción de una identidad tardía, deslocalizada, que marca lo político no ya en el ámbito institucional, sino entendido en su sentido más amplio. Hay que acoger las diferencias como propias, recrear la identidad como ausencia de ella. Sin embargo, el proceso de asimilación tiene un límite. Observando el conflicto semioculto de la desaparecida Yugoslavia, se plantea la cuestión acerca de la introducción de la cultura musulmana en una Europa parcialmente secularizada, tanto desde el punto de vista religioso como nacionalista, enfrentada a pugnas donde los Estados apenas pueden hacer frente a una dinámica del capital que trasciende las fronteras y resta capacidad de acción a los estados entendidos en un sentido tradicional. Félix Duque contrapone el perfil del Islam frente al del buen europeo, en cuanto que aquél identifica el logos con una lengua privilegiada, frente a un logos europeo que habla todas las lenguas. Sólo un

pueblo, el árabe, se erige en líder de la ecumenidad. Frente a la individualidad, el Islam se erige como máxima expresión del reconocimiento a los ancestros, e instituye al *pater familias* único individuo relevante de la comunidad. Tampoco puede el Islam instituir un derecho universal, ya que tiene como pilar básico una distinción fundamental entre creyentes e infieles. No puede fundarse desde esta cosmovisión el mercado libre, puesto que un mundo orientado al consumo desvía la atención de lo verdaderamente importante: la religión. Todo esto frente a un europeo que cree en la libre circulación de hombres y mercancías, desapegado del hogar, temeroso de la patria que lo devora. Europa como un conjunto de tradiciones desde el desarraigo, instaurado en la creencia en una razón universal, que se expresa desde la cultura, el idioma, propios, pero traducibles entre sí. Una cosmovisión que lleva a la constante negociación entre pueblos a partir de instancias mediadoras —¿será este el papel de nuestras instituciones posnacionales?— desde la diversidad. A su vez, la verdad sólo emerge del intercambio de ideas, dejando la violencia a una autoridad superior y sólo como garante de las leyes y derechos fundamentales. Y al hilo de Nietzsche, el europeo desconfía de la propia patria al considerarla como algo impuesto, que no viene determinado por su propia acción. Es europeo aquél que centra todos estos valores en el individuo, considerado al modo kantiano un fin en sí mismo.

En definitiva, Europa deja de presentarse como un proyecto imposible para comenzar a constituirse como una realidad transnacional, y donde el espacio político ha de ser construido desde una heterogeneidad que nos aleje de nacionalismos excluyentes, así como de los riesgos de un mundo globalizado. El compromiso que adoptemos en este momento clave para el futuro, así como la actitud de la clase política, determinará una nueva Europa o una vieja Torre de Babel.

Miguel Andúgar Miñarro

GALINDO HERVÁS, Alfonso: *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, Murcia, Res Pública, 2003.

Difícilmente podemos hoy asomarnos a las páginas de los periódicos o a las imágenes de un informativo de televisión sin tropezarnos con la mirada, las voces, y algunas veces con la violencia de quienes encarnan dos fenómenos sociopolíticos especialmente graves: la reivindicación jurídica y política del reconocimiento de la propia identidad, tanto de colectivos como de personas aisladas, que se tropieza con la resistencia de los poderes soberanos establecidos. La versión más extrema de esta reivindicación —la lucha armada por la autodeterminación— pero también el desembarco siempre trágico de inmigrantes en un Estado del que se pretende la ciudadanía, o el hacinamiento de miles de personas en los campos de refugiados, son todas ellas expresiones de algún tipo de demanda jurídica, ya sea como pueblo o como ciudadano. En los casos de las personas inmigrantes sin reconocimiento legal, la residencia corporal en un Estado soberano las hace constituirse en meros cuerpos fuera de la ley. Pero, como en los demás casos, también ahí la vida humana es privada de significado político, peor aún, esa vida está sometida a un estado de excepción, a una voluntad no limitada por el derecho, a una voluntad soberana que debe decidir qué hacer con ellos. Han cambiado, por tanto, los viejos enemigos de los que se servían los Estados para sostener su soberanía.

Esta reflexión sobre algo tan específico del siglo XXI subyace al magnífico trabajo de Alfonso Galindo Hervás, para quien solamente un estudio en profundidad de la teología política puede descubrir la lógica inherente a la soberanía estatal moderna, contra cuyos pilares se sitúa el pensamiento que ha agrupado bajo la expresión «comunitarismo impolítico». Este pensamiento hallaría su impulso precisamente en la voluntad de iluminar y denunciar el origen y la estructura de la comprensión moderna de la política, responsable de la aparición de esas formas de reivindicación identitaria.

El ideal tipo de la teología política se revela en este trabajo —una reelaboración de su tesis doctoral— como una herramienta muy útil para la comprensión de los fenómenos políticos de la

Modernidad porque contribuye a la realización de su historia conceptual. Para su análisis, Alfonso Galindo se sirve, en la primera parte de la obra, de aquellos textos del jurista alemán Carl Schmitt que mejor ilustran ese concepto de soberanía de matriz hobbesiana. Tras prestar atención a su diagnóstico de la Modernidad como época de excepción y de coacción al orden, el autor focaliza su estudio en el que considera su eje central: la comprensión de la soberanía estatal a partir de dos elementos: la *representación* del orden (trascendente) y la *decisión* identificadora del enemigo, una suerte de «trascendentales» que estarían dados en el origen de todo orden. El punto de partida metódico consistirá en atender, en un primer momento, a ese recurso tan schmittiano de las analogías conceptuales entre teología, derecho y política, para luego abordar el análisis de la representación mediante el uso de la Iglesia católica como modelo para el Estado. El tipo ideal de la teología política quedará finalmente definido, entre otros rasgos, por su recurso al *pólemos* irrebasable; la apuesta por una forma estatal neutralizadora del conflicto; la especificidad de lo político al margen de la economía, la moral o la religión; la unión de representación y soberanía; o el decisionismo personalista, así como la crítica a los poderes indirectos y a toda lógica que no sea la de la razón de Estado.

En la segunda parte, Alfonso Galindo sistematiza la crítica a la soberanía *en tanto que decisión de la excepción*, o, lo que es lo mismo, en tanto que decisión (excluyente) del enemigo. El autor articula este análisis, por un lado, desde la crítica al origen y el ejercicio de la justicia-como-derecho, abordado a partir de las tesis de Walter Benjamin y de sus comentaristas Derrida y Agamben. Por otro, desde la crítica a la realización (producción) de una comunidad política a través de la acción del Estado sobre la vida corporal. Aquí los autores de referencia son Michel Foucault y el prolongador de sus tesis sobre biopolítica, Giorgio Agamben.

En la tercera parte de la obra, Alfonso Galindo perfila el pensamiento que él ha agrupado bajo la rúbrica «comunitarismo impolítico». El autor ne-

cesita abordar previamente un discurso de abierto carácter ontológico, deteniéndose para ello en el análisis existencial de Heidegger y en las nociones de *soberanía de la inacción* y de *comunidad acéfala* de Bataille, porque, a juicio del autor, ambos pensamientos constituyen en diferente medida el punto de partida y el material de trabajo de autores como Jean Luc Nancy, Maurice Blanchot y Giorgio Agamben, cuyas propuestas («comunidad *désœuvrée*», «comunidad *inavouable*», «comunidad *che viene*») compartirían un cierto aire de familia. Estos autores comulgarían en el diagnóstico desencantado de la Modernidad y el convencimiento de la imposibilidad de representación política de la comunidad: la comunidad permanece, pero sólo en su irrepresentabilidad e impracticabilidad política.

El alcance de este pensamiento radica, según el autor de la tesis, en que extiende su diagnóstico a toda política. Quedaría así establecida la continuidad entre el absolutismo político hobbesiano-schmittiano y las democracias occidentales. El

impolítico no se enfrenta al sistema democrático con sus armas (lo que haría afirmar, como señala Galindo, su lógica soberana) sino que renuncia a perfeccionar la *ratio* moderna que considera culpable. No obstante, y pese a este marcado carácter negativo y crítico de los impolíticos, al que el autor presentará al final sus reservas, el cuestionamiento impolítico de la lógica soberana incorpora sugerencias que permitirían pensar la política sorteando el inmanentismo totalitario: «De manera general, se trata de alcanzar una política que no separe la existencia física del estatuto jurídico, y que no se confunda con el derecho de guerra. Esto, que constituye la faz más insultante de la soberanía en los Estados occidentales, no sólo debe motivar la crítica, sino que también es ocasión para el desempeño de la imaginación en la búsqueda de otros modos de soberanía no fundados en la guerra y en la administración de la vida corporal de los hombres».

Belén Rosa de Gea

GONZÁLEZ MÁRQUEZ, Juan Antonio: *Notas y Ensayos Críticos sobre Historia del Pensamiento Español y otros escritos*. Huelva, Servicio de Publicaciones de la Diputación Provincial, 2003, 220 págs.

En la introducción a la presente obra, el propio autor se ha referido al proyecto filosófico de Er como una de las principales condiciones de posibilidad de su labor posterior, una labor que lo acredita como serio estudioso y fino intérprete del pensamiento español contemporáneo. En efecto: la revista *Er*, nacida en 1985 como respuesta de un grupo de licenciados en filosofía de la Universidad de Sevilla a la penuria de aquel ambiente universitario de los primeros años de la transición democrática en España, determinó un destino intelectual para quienes, por vocación, se vincularon desde un principio a aquel proyecto. El nombre de *Er* fue escogido por el personaje del libro décimo de *La República* de Platón, un guerrero que visita el mundo de los muertos, mas sin llegar a beber de las aguas de la desmemoria, y que por ello, al volver a la vida, puede contar cuanto ha contemplado en ese desolado territorio.

Los impulsores de la revista de filosofía *Er* se propusieron mantener viva la memoria de lo que una vez había sido la filosofía, replicando así a las mediocres escolásticas del momento. Presentían el peligro de que las estrategias del olvido y de la despreocupación acabasen tergiversando el verdadero sentido de nuestra historia intelectual y, con ello, bloqueando la posibilidad de una reapropiación crítica de nuestra mejor tradición de pensamiento. Quienes no han vivido aquella parte de nuestra historia y hoy se asoman a ella a través de edulcorados relatos de los últimos años de la dictadura franquista, del tipo de los que muestra la serie televisiva *Cuéntame*, potenciadores de la ficción de que todo era entonces la vida normal de una amplia clase media proto-democrática, no podrán sospechar qué ideología gastaban muchos de quienes ahora profesan actitudes filosóficas de lo más liberales. Tampoco llegarán a hacerse car-

go fácilmente de las nefastas consecuencias derivadas del exilio de los intelectuales españoles opuestos al franquismo al final de la guerra civil, consecuencias que, todavía cuarenta años después, se hacían sentir con crudeza en aquella generación.

Y no se harán cargo fácilmente, entre otras razones, porque ha habido toda una historiografía empeñada en caracterizar la ausencia de una tradición filosófica consolidada en España como resultado de una peculiaridad insuperable de nuestro estilo de pensar. El «España y yo somos así», elevado al rango de espíritu de un pueblo. Como si el nacionalcatolicismo, el falangismo y el integrista no hubiesen acaparado casi por completo la escena intelectual española, ni hubiesen procurado cortar los vínculos con la herencia crítica de la generación del 98, de la Institución Libre de Enseñanza o del laicismo de Ortega y Gasset. Conviene, pues, no olvidar esto: que fue sólo a partir de finales de los años sesenta y, sobre todo, de los 70 y 80, al hilo del proceso de democratización de la vida española, cuando se pudo comenzar a desarrollar un proceso de normalización del quehacer filosófico, recuperando líneas de investigación, abriéndolas al exterior y entablando un diálogo con las nuevas corrientes de pensamiento. En la mayoría de los casos, dado que a falta de un nexo vivo con la propia tradición, había que inventarlo, se recurrió al cultivo de novedades foráneas o a la formación más rigurosa en otras tradiciones intelectuales. Esto llevó más allá de nuestras fronteras a algunos de los principales representantes de este grupo.

En cambio, Juan Antonio González Márquez, cual émulo de Kant, no se movió de casa. Aunque también, como el de Königsberg, este intelectual onubense realizó su personal giro copernicano a la hora de plantear la necesidad de una recuperación del pensamiento español. Fue quizá el más obstinado de todo este grupo en permanecer fiel a lo propio, en realizar el giro crítico que demandaba el pensamiento de la época con los mimbres de nuestra propia tradición. Si, como dijera García Bacca, Ortega es el presocrático de la lengua española, González Márquez es uno de los que ha defendido más decididamente la necesidad de esa vuelta a los

inicios, para poder realizar de veras un pensar esencial. De hecho, el estilo compositivo de este libro responde plenamente al espíritu ensayístico sobre la base del cual se fue gestando gran parte de la obra de Ortega, quien primero publicaba en la prensa y después recogía y ampliaba esos escritos suyos en libros. También estas Notas y Ensayos críticos sobre la Historia del pensamiento español recogen un conjunto de dieciocho textos, muchos de los cuales habían aparecido publicados previamente en revistas culturales y suplementos de periódicos.

Dividido en tres secciones, la primera responde plenamente al título del libro, pues se ocupa de manera específica de diversos autores y aspectos de la cultura española contemporánea, sobre todo del pensamiento filosófico. Junto a Ortega aparecen ahí los nombres de Ramiro de Maeztu, de José Gaos, de Manuel Sacristán o de Luis Díez del Corral, pensador al que González Márquez ha dedicado su tesis de doctorado. El hecho de dedicar dentro de este apartado, donde figuran algunas de las principales figuras del pensamiento español contemporáneo, un capítulo a una faceta de la producción intelectual de Manuel Barrios Casares, miembro fundacional de la revista *Er*, es cosa que se debe, al margen de los méritos teóricos que concurren en el autor de obras relevantes como *La voluntad de poder como amor*, *Voluntad de lo trágico* o *Narrar el abismo*, a la intención, por parte de Juan Antonio González Márquez, de objetivar las aportaciones que esa generación de los 60 ha ido haciendo al proceso de normalización del trabajo filosófico en España. Aunque quizá una panorámica general de las aportaciones teóricas de dicha generación habría resultado más ilustrativa, quede constancia de mi complicidad con el gesto reivindicativo que supone esta inclusión, con la que concluye la primera parte del libro.

La segunda parte extiende sus consideraciones a diversas corrientes del pensamiento contemporáneo, de la filosofía analítica al psicoanálisis o al nihilismo de Cioran y Marguerite Yourcenar, con una lectura psicoanalítica del vacío de ser del mundo actual que me resulta especialmente sugestiva. Y la tercera parte prolonga estas anotaciones críticas, pero con una factura más literaria

y personal. Es aquí, a mi juicio, donde la calidad de la prosa de González Márquez respira con mayor libertad. Son textos, como él mismo dice, extraídos del «desván de un metafísico». También el conjunto puede ser visto, si se permite el fácil juego de palabras, como una serie de textos extraídos del «diván de un metafísico»; pues el autor pone aquí en práctica cierta dosis de terapia histórico-hermenéutica para las ansiedades, frustraciones y conflictos nacidos del intento de filosofar en España en tiempos de indignidad. De hecho, más allá de la presentación formal de la estructura de la obra, dividida en las tres partes mencionadas, podríamos reconocer, en paralelo, tres grandes líneas de fuerza argumentales y metodológicas que atraviesan toda esta armazón; y comprobaríamos que, entre ellas, la impronta del psicoanálisis freudiano, al que el autor ha dedicado años de lectura y estudio, no es nada superficial. Como tampoco lo son las otras dos: la conjunción ensayística de filosofía y literatura, que es, como he señalado antes, la veta más personal del libro; y el trabajo metódico de una historiografía de las ideas, que nunca desatiende el contexto sociocultural y político de los textos filosóficos que examina. En este terreno, el preciosismo analítico y la prudencia valorativa llegan a su expresión más depurada en el capítulo octavo de la primera parte, titulado «Retrato del maestro con paisajes y figuras (humanas) al fondo», un comentario exhaustivo del libro de Gregorio Morán, *El maestro en el erial*.

Ortega y Gasset y la cultura del franquismo, así como de los principales textos de la polémica generada en torno a ese libro. González Márquez demuestra en este capítulo, verdadero núcleo teórico de su obra, una asombrosa capacidad, como se da en pocos autores de su generación, para transportarse a la atmósfera intelectual de ese pasado, desmenuzarla y traducirla teóricamente al presente. ¡Qué ilustrativas y aleccionadoras resultan sus observaciones sobre la ascendencia de Zubiri entre los falangistas del grupo Escorial, o sobre el cultivo de la *philosophia perennis* por parte del integrismo nacionalcatólico de gente como Millán Puelles o González Álvarez, cuyos manuales sufrimos durante la carrera! Quienes todavía hoy se embelesan y comulgan con las ruedas de molino de este pensamiento conservador, deberían leer estas páginas para curarse de su ingenuidad apolítica.

Lo dicho es suficiente para que queden someramente expuestas las virtudes y logros de estas Notas y ensayos críticos. Ahora que González Márquez nos ha demostrado que domina los tres registros mencionados: el de la objetividad histórica, el de la sospecha crítica y el de la recreación ensayística, no queda sino invitarle a que pronto nos brinde nuevos trabajos, en los que se anime a conjugar esos elementos en un único discurso, para deleite de sus lectores.

Francisco Martínez Pérez

MARDONES, José M.; MATE, Reyes, (eds.): *La ética ante las víctimas*, Barcelona, Anthropos, 2003, 271 pp.

El presente trabajo se enmarca en una concepción de la ética y la política que no puede dejar de lado la consideración ante las víctimas. Esta tarea tiene como punto de partida una nueva mirada, que se posa ahora en el dolor por las víctimas del proceso civilizatorio. Se trata así de desbancar la presunta imparcialidad y formalismo de corte kantiano en propuestas recientes como la ética comunicativa o el liberalismo de Rawls. Una ética que tiene en cuenta a las víctimas, sus peticiones y

miedos, es una ética que interpela a la sociedad, a la democracia, en lo más íntimo, y que plantea como asunto prioritario la responsabilidad.

Esta obra tiene como punto de partida las reflexiones sobre el Holocausto que a lo largo de siete años han sido desarrolladas en diversos encuentros y seminarios en el Instituto de Filosofía del CSIC.

En «La no-violencia como utopía» Javier Muñerza afirma la imposibilidad inicial de un diálogo

go libre de dominio, desde el que sería posible alcanzar un consenso racional a partir de los mejores argumentos: los dominados, las víctimas, se llevarán siempre la peor parte en un modelo inmerso en la economía de la atención. ¿Es necesaria la violencia para imponer el discurso racional, en cuanto que la misma resulta ser la suspensión de la racionalidad comunicativa? Ninguna ética puede justificar la violencia si ha de considerar al individuo no sólo como medio, sino también como fin. La ética se presenta entonces como impulso, a partir de la insatisfacción en busca de la no-violencia. Memoria pues, tanto de las víctimas como de los verdugos, como muestra de la condición humana.

En «El enigma del sufrimiento», de Santiago Kovadloff, se trata de aclarar la cuestión acerca del sufrimiento; éste no amenaza al hombre con la aniquilación, como sucede con el dolor, sino que lo introduce en la intemperie de la existencia; el sufrimiento recubre de trascendencia al dolor, y permite a cada uno conocer su condición de criatura, darse a conocer como *expropiado*, aprehendiéndose a sí mismo como extraño. El dolor pasa a constituirse en el «Intruso», presencia que transforma pero sin la cual no podemos ser quienes somos.

Silvana Rabinovich trata de decantar la cuestión ética acerca de las víctimas hacia un predominio de la responsabilidad frente a la libertad, giro necesario desde una perspectiva heterónoma. Tal reflexión ha de comenzar, como se muestra en «La mirada de las víctimas. Responsabilidad y libertad», desde la vergüenza ante la mirada de la víctima, que exige respuestas. La aparentemente cómoda seguridad de lo unitario, de la ignorancia ante el otro, se despliega no ya como refugio, sino como ceguera. La falta de responsabilidad amordaza al miedo. Frente a esta economía de lo autónomo, esta *ley del hogar*, propone Rabinovich la ley del otro, del extranjero, la heteronomía desde un concepto ajeno a la tradición filosófica: *pasividad* entendida como capacidad de ser afectado. De la pasividad se pasa a la acción desde la *responsabilidad*, entendida como compromiso, garantía hacia el otro en relación al sacrificio. Desde lo autónomo, lo otro se ve como amenaza a la libertad de cada uno. Es necesario cesar en nuestro em-

peño de considerar la libertad como ausencia de ataduras; la autora se preguntará si la libertad es un bien sujeto a propiedad o si la desposesión es su garantía: libertad sensible, del que escucha, de la maternidad étnica.

Alberto Sucasas plantea la determinación de un sujeto ético a partir de la demanda de la víctima en «Interpelación de la víctima y exigencia de justicia». ¿Qué permanece hoy de la idea de un *progreso* que presentaba un horizonte en ausencia de dolor? Resulta, para el autor difícil, si no imposible, mantener la adhesión a una filosofía de la historia al amparo de la fe en el progreso, pudiéndose hablar de una extraña combinación de logros civilizatorios y barbarie. De la mano de Benjamín, Sucasas propone como ineludible el imperativo de prestar atención a la voz silenciada de las víctimas; sin ellas, resultará imposible componer una teoría de lo bueno o lo justo. La ética reclama para sí los lamentos no escuchados. Sucasas señala que la tradición filosófica demoniza la heteronomía del sujeto como incompatible con el proceso civilizatorio. El yo es sometido a través del rostro del *otro* a una exigencia desde aquello que se sustrae de su dominio. A través de esa relación el otro se revela como víctima y el yo como verdugo, haciendo desaparecer la presunción de inocencia y convirtiendo al sujeto en constante deudor. La autonomía ha de fundamentarse en el otro: es necesario un individualismo ético contra el individualismo posesivo. Somos libres porque somos responsables, responsabilidad de exigencia infinita.

«En torno a una justicia anamnética», de Reyes Mate, sugiere el abandono de una visión de la víctima desde la piedad. Se trata de plantear la actualidad de sus derechos, reformular una teoría de la justicia desde tal exigencia. En el contrato social se trata de declarar a los hombres como iguales, pero en tal ecuación los derechos de las víctimas, especialmente las desaparecidas, son obviados. Para tener en cuenta el pasado es necesaria una comprensión de la justicia que desborde sus concepciones enquistadas del espacio y del tiempo. Así, la justicia ha de desvincularse de una abstracción defendida en la tradición moderna, en aras de la universalidad, para ceñirse a las consecuencias de la

experiencia de injusticia. Surge entonces una nueva noción de universalidad, entendida ahora como el derecho de todos y cada uno a la recuperación de lo perdido, siempre teniendo en cuenta el valor absoluto de lo singular. Ante la injusticia es siempre indispensable la memoria, que recuerda las desigualdades: traer el pasado al presente, evitando la repetición de la catástrofe.

«Recordar para no repetir: el nuevo imperativo categórico de T. W. Adorno» de Marta Tafalla es una propuesta de transición: del imperativo categórico kantiano al imperativo propuesto por Adorno. Tras los acontecimientos del siglo XX, no cabe pensar en una norma universal construida y perenne, anterior a la experiencia e inmutable tras ella. El nuevo imperativo categórico no puede ser atemporal. La distancia en el tiempo ha de constituirse en resistencia frente al olvido. Un imperativo de la memoria que ha de explorar tanto las raíces como las posibilidades y deudas del presente.

Tomás Valladolid Bueno intenta aunar el discurso acerca de los derechos de las víctimas con el pensamiento filosófico que tiene como tarea la renovación y mejora de la democracia. Se explica, en «Los derechos de las víctimas», que la neutralización de la víctima en el Derecho penal constituye la razón principal de la tensión entre política y víctimas. Los derechos de éstas han de ser reconocidos como derechos constitucionales. Desde una apología del apasionamiento por la verdad y la libertad, el autor da por cierto este apasionamiento como único camino hacia la responsabilidad.

En «Ética argumentativa de la liberación y ecocomunitarismo», Sirio López Velasco universaliza la figura de la víctima: víctimas son todos aquéllos que ven frustrado su potencial desarrollo a causa del capitalismo. Aboga el autor por una sociedad de libre construcción consensual, desde una postura ecológica de carácter preservador-generador de naturaleza, a partir de tres normas éticas: garantizar mi libertad de elegir, la necesidad de encontrar una respuesta consensuada a la pregunta *¿qué debo hacer?*, y por último la preservación-regeneración de la naturaleza por su potencial productivo. Estas tres normas, según el autor, nos orientan hacia la construcción de un ecocomunitarismo como

horizonte utópico de la acción, desde una crítica al capitalismo, y como una opción de asociación planetaria de productores unidos en tal tarea preservadora-regeneradora, donde toda relación impositiva asimétrica es superada por acuerdos consensuales.

Fernando Bárcena y Joan-Carles Mèlich se ocupan de la educación desde la memoria: pensamiento y reflexión acerca de la víctima. La pregunta de nuevo es: ¿se puede seguir entendiendo igual la filosofía moral y política de la educación después de lo sucedido en el siglo XX? La mirada de la víctima lo cambia todo, pero para ello es necesario que no se la instrumentalice. En «La mirada ex-céntrica. Una educación desde la mirada de la víctima», se afirma que no es posible una educación sin el aprendizaje del dolor de las víctimas. Hacer justicia con ellas no es hablar en su nombre, nadie puede presentarse como portavoz de la víctima, pues esta es siempre el otro. Su mirada es interpeladora: siempre está frente a nosotros. Por ello la educación de la mirada no se puede pensar desde la reciprocidad; el yo que mira es siempre un deudor. Para formar, educar una mirada que atienda al sufrimiento, los autores proponen una serie de categorías sensibles a recuperar: *poética del silencio* que resiste al abuso de poder, una *imaginación narrativa* para captar los deseos del otro, la *capacidad de escucha*, así como *las descripciones y uso de términos sensibles*.

En «Salvar a Dios: compasión y solidaridad en la finitud», José M^a Mardones intenta profundizar en la relación entre la ética desde la perspectiva de las víctimas y la religión. Afirma que existe un correlato necesario entre cualquier ética humanista y un trasfondo teológico. La ética para un tiempo cosmopolita ha de tener como punto de partida la solidaridad. Frente a esta condición negativa, se alza un anhelo de redención, y de ella surge la interpelación ética. Este anhelo lleva al deseo de justicia plena, y en tal pretensión entra en escena la religión, entendida en el sentido de Horkheimer como necesidad imperiosa de justicia frente al sufrimiento, resistencia a abandonar al ser humano concreto. Así, la motivación para la ética puede ser, según el autor, una tradición de pensamiento de connotaciones religiosas.

Concluye el volumen Mónica Cerutti centrándose en la idea repetida a lo largo de las páginas que nos ocupan: la importancia de la memoria y, en concreto, del testimonio de las víctimas, testimonio necesario para que las heridas abiertas no sean tan sólo testamento de la historia, sino artefacto reparador del entramado social. En «La memoria de las víctimas. Testimonios para una reflexión ética», asisti-

mos a un recorrido desde la presencia de los testigos, acerca de los atroces sucesos del siglo pasado durante la dictadura en Argentina, y los heroicos esfuerzos de las madres de los desaparecidos nos muestra un croquis necesario para darle la dimensión adecuada a la lucha por los derechos humanos.

Miguel Andúgar Miñarro

MURILLO, Ildefonso (coord.): *Filosofía práctica y persona humana*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca / Ediciones Diálogo Filosófico, 2004, 663 págs.

Bajo este título se publican los trabajos presentados en las IV Jornadas de Diálogo Filosófico, promovidas por la revista de igual nombre: *Diálogo Filosófico*. La función que hoy tiene la palabra «diálogo» en nuestro espacio político sólo es nueva con relación a las actitudes contrarias, de intransigencia cuando no de intolerancia, a las que nos tenían habituados determinados políticos. Pero en literatura, concretamente en literatura filosófica, podemos hacer un amplio recorrido desde los célebres diálogos de Platón hasta el proyecto o intención de la mencionada revista. El coordinador de las IV Jornadas, Ildefonso Murillo precisa del siguiente modo el sentido del diálogo: «Algunos se quejan de que los otros no dialogan porque no se pliegan simplemente a sus propuestas. Pienso que sólo habrá auténtico diálogo cuando se pongan en relación el pensamiento de dos o más personas sobre un asunto y, al constatar las coincidencias y divergencias, estas personas busquen juntas los mejores caminos para fundamentar firmemente las coincidencias y esclarecer el porqué de las divergencias, hasta lograr un mejor conocimiento del asunto sobre el que se dialoga. Estas son condiciones imprescindibles de un auténtico diálogo», puntualiza en la *Presentación* (p. 10).

Pues bien, el asunto o tema propuesto a los participantes en las IV Jornadas ha sido, esta vez, la filosofía práctica en sus dimensiones ética, jurídica y política. Ahora bien, para que la amplitud del tema no resultara inabarcable, se

ha invitado a plantearlo desde la perspectiva de la persona humana. De igual modo, la inicial apertura del diálogo se circunscribe, al analizar el tema propuesto, a un determinado punto de vista, a saber: el que enlaza con «la gran tradición metafísica y teológica que tuvo gran florecimiento en Salamanca en los siglos XVI y XVII, y que se preocupa por el presente y el futuro del hombre» (p. 11). Desde esta perspectiva dominante, pues, el libro recoge unas sesenta intervenciones, agrupadas en cuatro núcleos temáticos.

Acerca de la *Dimensión ético-política de la persona humana* el lector interesado puede leer, entre otros, los siguientes trabajos: «La persona como presencia comunicada» (C. Díaz), «Ética y religión: un planteamiento intercultural» (J. M. G^a Gómez-Heras), «Ciencia y ética» (I. Murillo), «La vulnerabilidad de la persona» (E. J. Rojas Molina), «Gracián, Virtelia, dimensión moral del vivir humano» (L. Jiménez Moreno).

Sobre *Tareas actuales de la ética* las Jornadas han mostrado el amplio abanico de posibilidades que se le ofrece a la ética aplicada en la actualidad. De ahí la larga lista de trabajos como éstos: «El estatuto de las éticas aplicadas» (J. Conill), «Ética y economía» (F. Gómez Camacho), «Tareas actuales de la bioética» (B. Román Maestre; con igual título L. Feyto Grande); «Los valores: comunicación y descubrimiento» (J. Sánchez-Gey Venegas), «La formación de los profesores como tarea ética prioritaria» (M. García Amilburu), «Impacto ético de los medios

de comunicación» (E. Bonete Perales), «Ética de la comunicación y educación en valores» (D. García-Marzá).

En el tercer bloque de trabajos, *Temas y problemas actuales de filosofía política y jurídica*, podemos leer entre otros los siguientes: «Desafíos presentes a la filosofía social y política» (A. González), «Metafísica mínima y republicanism» (A. Llano), «Teorías de la guerra en el contexto político de comienzos del siglo XXI» (V. Martínez Guzmán), «La persona humana como mínimo y máximo» (P. López López), «Reforzar la ética cívica desde las éticas comprensivas» (E. Martínez Navarro), «Mínimos y máximos en ética y política» (F. García Moriyón), «Fundamentación moral de los derechos humanos» (J. M. Ayala), «Pluralismo moral y político» (A. Cortina).

Finalmente, sobre *Reflexiones y análisis complementarios* al lector le puede interesar, por ejemplo: «¿Hacia una nueva definición de persona?» (E. Martín Reche), «El desarrollo de la persona en el confucianismo y su relevancia para el mundo actual» (G. López Sastre).

Un documento, pues, repleto de sugerencias a la hora de acercarse a los problemas de la razón práctica en nuestro tiempo, con una actitud dialogante, porque la pluralidad es un hecho de la sociedad actual. El lector puede estar pendiente, o no, de uno de los interrogantes formulados en la *Presentación*: «¿Puede sostenerse un ética que reconozca exigencias absolutas sin recurrir al fundamento de un Dios personal?»

Eduardo Bello

ROLDÁN, Concha; AUSÍN, Txetxu y MATE, Reyes (eds.): *Guerra y Paz. En nombre de la política*. Madrid, elrapto de Europa, 2004, 349 págs.

El 31 de Marzo del 2003, en el *campus* de Serrano (Instituto Rocasolano) tuvo lugar el Foro-Debate «La filosofía frente a la guerra», un acto que convocó a numeroso público y a una treintena de intelectuales procedentes de universidades madrileñas. Tras esta iniciativa surgió la obra colectiva *Guerra y Paz. En nombre de la política*, una publicación que «en nombre de la política» imparte una lección magistral de cómo la reflexión filosófica puede arrojar luz y coherencia sobre el escenario público. La obra constituye un complejo análisis de la guerra de Irak, elaborado con rigor académico y desde numerosos frentes. Como toda obra colectiva, es fruto del trabajo de diferentes estudiosos e intelectuales, que abordan el hecho bélico desde una pluralidad de áreas de conocimiento. Esta variedad de análisis nos ofrece una visión rica en matices y tiene vocación de hacernos un poco menos opaco el mundo en que vivimos. Dos son las claves que esta obra ofrece para esclarecer nuestro mundo: I) la guerra y el nuevo orden mundial y II) la huella de la guerra en la vida cotidiana.

I

El «nuevo orden mundial» ha sido configurado por una concepción imperialista de la política. La expresión poco afortunada de «terrorismo islámico» ha ocupado en el imaginario social estadounidense el lugar que años atrás tuvo el comunismo soviético. La necesidad de aglutinar al pueblo americano en torno a este *enemigo común* indica, en primer lugar, la estrechísima relación existente entre las representaciones colectivas y los intereses de poder. Y, en segundo lugar, es un ejemplo prototípico de la función de la ideología como proceso social de legitimación del dominio, tal y como reza la formulación clásica de Max Weber. La ideología se constituye así como plusvalía que otorga el suplemento necesario de creencia y legitimidad que permite mantener la autoridad imperial.

Los *discursos* figuran entre los instrumentos más poderosos que sirven a este proceso de dominio y se insertan dentro del proceso más general de legitimación social y política típico de las potencias dominadoras (L.M. Rojo). Otro aspecto importantísimo de la legitimación ideológica es el

religioso (J. A. Zamora): el mito fundacional de los Estados Unidos está plagado de imágenes maniqueas que ofrecieron en el período colonizador un marco interpretativo para la aniquilación de los aborígenes norteamericanos. Este pasado genocida fue legitimado por una «religión civil» aún operante en la sociedad estadounidense. La visión maniquea del mundo, latente en la cosmovisión del calvinismo puritano y de las tradiciones baptista, presbiteriana y metodista sigue ofreciendo argumentos para justificar la guerra, la violencia y el exterminio.

Éstas son algunas características de las armas ideológicas del *New American Century*, analizado en los nueve primeros artículos de la obra. El primero de ellos (A. Elorza) toma como referencia el tiempo histórico transcurrido desde Carter hasta el joven Bush y se centra en cómo la rivalidad imperial existente entre las dos superpotencias durante la guerra fría dio lugar a un programa llamado «guerra de las galaxias». A partir de éste la política norteamericana ha dejado de preocuparse tanto de los Derechos Humanos como de las consecuencias a largo plazo de su política exterior. Fruto de esta inconsciencia y de la necesidad de buscar resultados a corto plazo fue el apoyo a la agresión de Irak a Irán o la apuesta por el integrismo en Afganistán, dos hechos históricos sorprendentes desde la perspectiva histórica actual.

La superación de la política de bloques y la evaporación de una guerra nuclear dio lugar a un único polo imperial dispuesto a imponer su hegemonía sin ningún tipo de escrúpulo. Prueba de esta práctica imperial han sido las ocupaciones de Afganistán e Irak, dos paradigmas de empresas de corte colonial. Esta colonización conlleva la creación de argumentos culturales como discursos de legitimación moral y ética al ejercicio de la dominación para justificar «acciones políticas» (G. M. Muñoz). Estos discursos legitimadores muestran claramente la capacidad deformadora que la dominación ideológica tiene sobre la percepción de la realidad, capacidad que se pone de manifiesto en la creencia de que en Irak se está llevando a cabo un proceso de reconversión democrática.

Otro elemento imprescindible para comprender la dominación ideológica implícita en la figura di-

fusa de un «enemigo global» es la percepción social del acto terrorista como ataque bélico (L.O. Fernández). Esta percepción ha tenido enormes repercusiones en la transformación del estamento castrense y del papel de los distintos ejércitos nacionales.

La definición del nuevo orden global puede contrastarse con la lectura del artículo *¿Naciones Unidas o Naciones «a la orden»?*, (A. R. Brotóns) que parte de la declaración que George Bush hizo en la Asamblea General de la ONU con motivo de la guerra del Golfo.

La guerra de Irak ha puesto de manifiesto el fin del liderazgo de la comunidad internacional para hacer realidad el sueño de unas Naciones Unidas. Este «Nuevo siglo americano» se distingue por girar en torno a la seguridad americana y por basarse en la supremacía militar y en la disposición a utilizar la fuerza. En esta política de poder el Derecho Internacional estorba y de ahí la necesidad de reivindicarlo (A. R. Miguel).

La perspectiva filosófico-jurídica parece confirmar cómo el nuevo orden mundial ha supuesto la liquidación del derecho de gentes (S. Estapá) y la instauración de un estado de excepción a modo de nuevo totalitarismo que suspende el derecho del otro (R. Mate). Ante esta situación urge llevar a cabo una revisión de los principales doctrinas y conceptos normativos esgrimidos por las potencias invasoras de Irak, (J. C. Velasco) conceptos que justifican las denominadas «acciones bélicas humanitarias».

El nuevo orden mundial instaurado por la política de poder norteamericana ha determinado también la política internacional española (A. G. Santesmases), polarizada en torno una política de servidumbre —cuyo símbolo más claro fue Eisenhower paseando por Madrid en 1959— y por la construcción política de Europa.

II

El vestigio de la guerra de Irak en la vida cotidiana abarca las distintas formas de violencia: violencia física, simbólica, mediática, etc. Estos tipos de violencia, auspiciados por la pretensión de una guerra justa, no sólo violan las leyes de la morali-

dad sino las de la propia lógica, haciendo del ideal regulativo del pacifismo un ideal más que utópico (J. Muguerza).

Dos fenómenos nuevos y contradictorios, relacionados con la mujer, surgen con las guerras de nuestro tiempo (R. Osborne y C. J. Suárez): hablar de mujer y de guerra es hablar de violencia sexista como medio para eliminar, humillar y vencer al enemigo. Sin embargo, la relación del feminismo con la guerra es ambigua: por un lado, nos encontramos con la creencia del feminismo de que el ideal regulativo de la paz vendrá de la mano de la liberación de la mujer, mientras que por otro la incorporación de la mujer a los ejércitos se convierte en un hecho consumado.

Otro aspecto fundamental del vestigio de la guerra en la vida cotidiana es la «violencia mediática» (J. Echeverría). En la sociedad de la información y del conocimiento surgen nuevas formas de violencia: la *infoviolencia* y el *infoterrorismo*. La maximización de los resultados de esta nueva forma de violencia y de terror viene dada por elementos ajenos a los entornos tradicionales de las sociedades industriales (e.g., las «armas informacionales»). La capacidad virtual de atemorizar a la ciudadanía y la cercanía que el espectador mantiene con el terror al ver cómo escenarios urbanos emblemáticos sucumben a la barbarie es otra dimensión importante de esta manifestación novedosa de la violencia.

Junto con la violencia mediática, toda una serie de fenómenos de dudosa legitimidad moral se han acentuado con la experiencia de la guerra de Irak: un «mercado mediático» regido por criterios empresariales (J.M. Sanmartí), la «estetización de la violencia» (C. Soldevilla). La capacidad tecnológica para retransmitir noticias en tiempo real tiene como contrapartida el vaciamiento de los contenidos ideológicos y sociopolíticos de la información transmitida por los medios. Con dicho vaciamiento se refuerzan una serie de microsucesos – en gran parte irrelevantes y frívolos- de la vida cotidiana. En contra de lo que podría suponerse, con la retransmisión en directo de los ho-

rrores de la guerra, los hechos pierden su referencia real en el espacio y el tiempo, reubicándose en el espacio artificial de una programación televisiva al servicio de las necesidades del ciudadano-espectador.

Una nueva forma de opinión pública no identificada con la información publicada en los grandes medios de comunicación ha reaccionado frente a las nuevas formas de adulteración del derecho a la libertad de expresión (C. Santamarina). Esta Opinión Pública se sostiene en dos novedades revolucionarias: la posibilidad de existir desde su propia voluntad sin necesidad de financiación empresarial y capaz, por tanto, de hacer un juicio no interesado del poder político. Y, en segundo lugar, por su capacidad de organizarse, desorganizarse, aparecer y desaparecer a tenor de los acontecimientos políticos. Sus precedentes fueron la experiencia de Seattle en 1999 y, sobre todo, la manifestación mundial del 15 de Febrero del 2003. Esta manifestación puso de manifiesto el vacío existente entre el poder político y la ciudadanía, un hueco de salvación para la propia opinión pública que, gracias a las potencialidades comunicativas de Internet y las nuevas tecnológicas de la comunicación, abre un camino esperanzador para una opinión libre, sin liderazgos partidistas y con carta de ciudadanía mundial. Ni que decir tiene que cualquier manifestación de la ciudadanía forzada y auspiciada desde el poder o desde los partidos políticos desvirtúa el fenómeno que estamos comentando: reflexividad, madurez, capacidad de reacción frente a la manipulación ideológica, espontaneidad, etc. No obstante, tras el desastre de la guerra y de la posguerra (que continúa en curso), podemos comprobar una vez más la dependencia de la opinión pública con respecto a las cuotas de pantalla. Ahora esta opinión pública parece de nuevo estar dormida, a la espera de que un próximo escándalo mediático la despierte de su letargo.

Raúl Fernández Martínez
Universidad de Salamanca

SÁNCHEZ MECA, Diego: *Nietzsche: La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, Tecnos, 2005, 401 págs.

SÁNCHEZ MECA, Diego: *El Nihilismo: Perspectivas sobre la situación actual de Europa*, Madrid, Síntesis, 2004, 319 págs.

En estos dos libros de temática afín, el conocido especialista en Nietzsche, Diego Sánchez Meca, lleva a cabo una reflexión desde diversas líneas convergentes que conducen a un determinado diagnóstico de la situación espiritual de Europa, siendo la más importante y como directriz de las demás la que se deduce a partir de la crítica nietzscheana a nuestra cultura y, en especial, a nuestra moral. Aportan —especialmente el primero—, una lectura en gran medida nueva o, al menos, poco difundida de la singular e «inaudita» filosofía de Nietzsche, apoyada en un análisis detenido y muy a conciencia de los textos. Su lectura nos permite vislumbrar ideas y argumentos no por inusuales menos interesantes, organizando el caos de notas y aforismos de la obra del autor estudiado en una secuencia narrativa cuya escritura y documentación testimonian una asombrosa riqueza de intuiciones originales, de percepciones inusuales y de impulsos revolucionarios de transformación. Los escritos de Nietzsche, casi en su totalidad, ofrecen al lector un cúmulo bastante desordenado de cosas en el que se puede ver hasta qué punto su autor era refractario a cualquier tipo de disciplina o metódica intelectual. Cualquiera que fuese el objeto de sus estudios —autores antiguos, filosofía, música, ciencia, etc.—, la disciplina sólo le valía como punto de partida. La verdadera vocación de Nietzsche estaba fuera de un cultivo erudito y ordenado del saber, siendo más bien el suyo el talante apasionado de un reformador que busca producir una modificación de tipo práctico o moral en el ámbito social y cultural.

Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo es una obra de madurez vertebrada en tres partes unidas por el hilo conductor de la cuestión de la relación entre el cuerpo y la cultura, que es la perspectiva que sirve de contexto a Sánchez Meca para estructurar el problema concreto del diagnóstico del estado fisisicológico del hombre europeo y de la evolución de su cultura. La primera parte se ocupa del contraste entre la interpretación

juvenil nietzscheana de la cultura griega y el arte de Wagner, discusión sostenida en toda la producción primera del joven Nietzsche a partir de la cuestión metafísica de la existencia como dolor que le despertara la lectura de Schopenhauer. La conclusión es que el dolor puede ser entendido, o bien como la tensión activa generada por la sobreabundancia de vida, o bien como afecto reactivo suscitado por la impotencia, la debilidad y la frustración. Así, frente al sufrimiento que nace de una *Überfülle des Lebens*, y que se expresa en el arte griego como dionisiaca voluntad creadora, como visión y conocimiento trágicos de la vida, lo propio del decadente es tratar de excluir el dolor del estado creador artístico original. En la música de Wagner, la disminución de la fuerza y la desaparición de las condiciones de la salud, que es lo propio de la decadencia, da lugar a la negación de los aspectos terribles y trágicos de la vida y a la incapacidad de controlar el caos de las pasiones. La segunda parte del libro arranca de esta inicial fisiología de los instintos artísticos, apolíneo y dionisiaco, —que se desarrolla en *El nacimiento de la tragedia* y que Nietzsche utiliza como paradigma hermenéutico en su interpretación de la cultura griega—, y lo reelabora como modelo de la fuerza agonal y artísticamente plasmadora de los instintos en cuanto clave para entender la relación del cuerpo y la cultura. Establecida esta relación, y delimitados los criterios de una cultura sana frente a otra decadente, Sánchez Meca va examinando muy prolijamente, y con gran aportación de textos, las distintas formas y tendencias que Nietzsche considera enfermas en la cultura europea moderna: el Estado democrático y su política social, el gregarismo, el feminismo, la mitificación del trabajo y del confort, la violencia, la compasión con los débiles y marginados, etc. En todas ellas Nietzsche ve degeneración psicofisiológica, voluntad de poder reactiva, cristianismo, ascetismo y agotamiento, es decir, tanto fatiga como incapacidad de crear. Si la salud es capacidad de someter a control el caos pul-

sional de los propios instintos —o sea, hacerse dueños del propio caos—, la decadencia sólo hace soportable su agotamiento a base de estimulantes y tranquilizantes, bajo cuya administración y generalización Nietzsche advierte una intención secretamente tiránica. La decadencia, como descontrol de los instintos e impotencia para dominarlos y sublimarlos, da origen a una situación de miedo y de inseguridad. Entonces se impone la necesidad de tiranizar. Por eso, lo propio de la decadente cultura europea moderna es la exageración anticlásica, histórica y vulgar de los trazos principales, de las grandes líneas y de los efectos histriónicos. Es significativo, sin embargo, que estas duras críticas de Nietzsche a las formas culturales de la decadencia se hagan desde el interrogante último de si no serán un aspecto y momento necesario en la dinámica de la autosuperación propia de la voluntad de poder que, tras liquidar esta situación patológica terminal, se abre a una posible cultura de la salud. Europa se encontraría, pues, ahora en un momento de transición entre un nihilismo terminal que busca todavía ídolos que sustituyan al Dios cristiano muerto, y un nihilismo consumado que abre el horizonte de una transvaloración. Es decir, lo que preside el análisis de la decadencia es la cuestión de si la enfermedad de nuestra civilización puede superarse y con qué terapia. En este sentido, cualquier superación pasaría, según el planteamiento de Nietzsche, por aprender primero a experimentar en uno mismo todos los refinamientos y experiencias que de la decadencia se derivan como único modo de rebasar filosóficamente la propia Época. El libro acaba con tres capítulos en los que se discuten tres grandes interpretaciones del pensamiento de Nietzsche: la de Heidegger, la de Habermas y la de Deleuze.

También el segundo libro, *El nihilismo: perspectivas sobre la situación espiritual de Europa*, consta de tres partes unidas por un hilo conductor. Desde la óptica de Nietzsche, se entiende el progreso del nihilismo, que recorre la historia de Occidente, como la repetición querida, aceptada y lograda de la decadencia. Es decir, se entiende el nihilismo como la interiorización del encadenamiento histórico de los diferentes momentos en los que la voluntad de poder se niega a sí misma. Es-

quema explicativo, por tanto, que vertebra una filosofía de la historia en las antípodas del pensamiento hegeliano, ya que la cima final del progreso aquí no es la síntesis totalizadora sino el olvido de su propio recorrido.

La primera parte de este segundo libro contiene dos estudios, uno dedicado a Goethe y otro al romanticismo, en los que se analiza el debilitamiento de los referentes metafísicos y de los valores morales tradicionales que habían apoyado hasta ahora la cultura europea. La concepción goetheana de la naturaleza como metamorfosis asistemática de una pluralidad de formas encuentra inoportuna ya la hipótesis de la finalidad, que queda desautorizada en cuanto mera traducción filosófica de la idea cristiana de la Providencia divina. Eliminada esa cobertura metafísica, Goethe obliga a tomar conciencia de la dimensión trágica de la existencia y de la ausencia de un sentido predeterminado que guíe el desarrollo de la cultura. Pero es en el primer romanticismo alemán donde, según Sánchez Meca, se expresa por primera vez como un pensamiento crítico-poetológico conscientemente desarrollado, en la medida en que, por ejemplo en Friedrich Schlegel se atribuye a las estructuras trascendentales de la subjetividad el origen último de la realidad y se comprende esa productividad según el paradigma de la creación artística. Se abre paso así una conciencia de la modernidad como situación de negatividad, de pérdida, de escisión y de fragmentación, como Época cuya esencia es la descomposición, en contraste con la plenitud de la forma clásica propia del mundo griego. Pero es la segunda parte del libro la que aborda el problema del nihilismo como «destino histórico de Europa», a través de una exposición de tal idea a partir del pensamiento de Nietzsche y de Heidegger. Nietzsche, en concreto, propone el reconocimiento explícito de la ausencia de fundamento como constitutivo propio de la existencia, es decir, la aceptación de la «muerte de Dios», y por tanto la experiencia en uno mismo de la consumación del nihilismo. Nihilista consumado es el que comprende el nihilismo como el destino histórico de Europa y, por tanto, como su única salida. Para Heidegger, en cambio, el nihilismo es, ante todo, la indebida pretensión por parte del hombre occi-

dental, en general, de que el ser, en lugar de subsistir de manera autónoma, independiente y propia, se someta como objeto al poder del sujeto. Así Heidegger trataría de proyectar la temática nietzscheana del nihilismo a la historia entera de la metafísica. Con Heidegger, entonces, de un modo más explícito que en Nietzsche, el nihilismo deja de comprenderse en el plano de las motivaciones y de las valoraciones para quedar situado en el corazón mismo de la existencia suspendida y desplegada en ausencia de fundamento metafísico alguno. Por último, la tercera parte del libro, titulada «Nihilismo y política», comprende dos interesantes estudios. Uno versa sobre la idea de Europa que se deriva de esta reflexión sobre el nihilismo como su destino histórico frente a las concepciones eurocéntricas hegemónicas de corte hegeliano. El otro analiza, basándose sobre todo en el pensamiento de Foucault, la desmitificación del poder y los problemas de su legitimación.

En resumen, en estos dos libros de Diego Sánchez Meca, en conjunto, se ofrece una línea experimental de pensamiento que se pregunta por las condiciones necesarias para una nueva toma de conciencia sobre la actual situación espiritual y psicológica de Europa. Ello implica, sustancialmente, conjeturar una praxis culturizadora alternativa, al menos como hipótesis, capaz de enfrentarse, como terapia, a la enfermedad del nihilismo, a la vez que una búsqueda de los medios que permitan imaginar otro tipo de sociedad más allá del bien y del mal de la moral del cristianismo. Entre otras muchas cosas, confirman la vitalidad y actualidad que aún mantiene el inquietante y seductor pensamiento de Nietzsche que de manera tan decisiva sigue marcando el rumbo de la filosofía contemporánea.

Sergio Gambazzi
Universidad de Bolonia

SAVATER, Fernando: *El valor de elegir*, Barcelona, Ariel, 2003, 195 págs.

En unos debates entorno a la obra de Fernando Savater celebrados en Murcia y en los que Savater estuvo presente, hubo una intervención del profesor Jose Luis Villacañas que apuntaba a algo sobre lo que todos los presentes estábamos de acuerdo, fue la siguiente: Lo que distingue a Savater de los filósofos consagrados como Heidegger, Adorno o Spinoza es que de éstos podemos decir que no sabemos lo que hacen pero sabemos cómo lo hacen. Sin embargo cuando se trata de Savater sabemos lo que hace, sabemos lo que dice, pero no sabemos cómo lo hace. Y efectivamente, la sencillez con la que es capaz de transmitir lo complejo es sorprendente.

En su conferencia de clausura Savater fue capaz de completar un aforo con todo tipo de gente: vendedores, deportistas, amas de casa, estudiantes, profesores, incluso un gerente de banco, todos conocían su obra y la mayoría lo habían leído. Al finalizar su intervención muchos de ellos se atrevieron a coger el micró-

fono y preguntarle cosas. He de decir que en todos se percibía algo de lo que yo también soy partícipe; una profunda gratitud.

El libro arriba indicado se divide en dos partes. La primera es la intención lograda de precisar qué es la libertad. En el intento de cercar este término expresamente humano vemos que se traza un recorrido forzoso, por ineludible, donde se abordan otros aspectos que la sostienen y de cuya asunción y tratamiento depende. Hay libertad cuando el hombre está en condiciones de poder elegir entre las distintas posibilidades que le van saliendo al paso a lo largo de su vida dentro del marco de sus circunstancias, eso sí.

Desde luego que cada acto de elección, cada momento donde la libertad se hace más explícita va acompañado en muchas ocasiones por un sentimiento de incertidumbre o de angustia y ciertamente nuestras previsiones a cerca de lo que va a ocurrir si hago esto y no lo otro pueden verse alteradas por el azar. A pesar de todo

hay en el hombre una necesidad imperiosa de actuar y en esa proyección hacia delante nace la libertad como una luz vital que alumbra lo contingente, lo que todavía no es porque aún no lo hemos elegido. Más atrás queda lo inamovible que engullido por el pasado ya *es* y será siempre.

Pero cada actuación para que sea efectivamente libre debe responder a una causa y a un motivo. Es decir, en cada elección hay una dimensión objetiva que responde a la pregunta del ¿para qué? Y una dimensión subjetiva, un ‘por qué’ cuyas razones se pierden en el inconsciente del sujeto que elige y que, por tanto, no pueden ser expuestas. Así pues al elegir libremente nos enfrentamos a dos tipos de circunstancias que condicionan o que acontañan el horizonte de nuestra elección: nuestras circunstancias internas y nuestras circunstancias externas. A pesar de que es bien cierto que las circunstancias determinan al individuo, hay que evitar que no se transformen en la justificación que necesitamos para amparar una elección o acción dudosa. En la carta de un restaurante después de las ensaladas y antes de los platos fuertes leí una vez la siguiente nota: Tenga siempre un régimen alimenticio, un régimen contra la obesidad, contra la arteriosclerosis o contra cualquier otra cosa, y cuando le ofrezcan una mala comida apóyese en su régimen; es la mejor política. Pero cuando le ofrezcan una comida excelente mande el régimen a paseo. Lo mejor de cualquier régimen es el placer de quebrantarlo.

Si trasladamos esta idea del plano gastronómico al ético, creo que queda ilustrado de maravilla lo dicho más arriba: Tenga siempre unas circunstancias a mano, unas circunstancias que justifiquen su delegación de responsabilidades, su falta de voluntad, su falta de solidaridad, su tiranía, o cualquier mala actuación, y cuando tenga que dar cuentas de esa mala actuación apóyese en sus circunstancias; es la mejor política. Pero cuando se trate de un logro por el que puede obtener acreditación y reconocimiento haga de estas circunstancias una traba más contra la que ha tenido que luchar con entereza para conseguir sus propósitos. Cada actuación, para que sea efectivamente libre, deberá ser precedida de la distinción entre lo bueno

y lo malo. Pero la realidad no está tan diferenciada, es más ambigua y lo que ahora es bueno puede que con el tiempo no lo sea tanto. Lo que sí está claro es que sean cuales sean nuestras circunstancias una elección racional estará encaminada a elegir lo bueno o, por lo menos, lo menos malo.

Ahora bien, el hecho de conocer lo bueno ¿es garantía suficiente de que vayamos a actuar correctamente? Si consideramos como Sócrates, que aquél que obra mal no lo hace porque quiera el mal sino por ignorancia estamos incurriendo en cierto determinismo o, lo que es lo mismo, estamos sesgando nuestra libertad; la libertad de elegir, pues, lo irracional también entra dentro de nuestras posibilidades. Ciertamente la información, el conocimiento que posea el individuo se suma al conjunto de circunstancias que acompañan su decisión. Pero existen dos oponentes determinantes que relativizan la libertad humana: el tiempo y la muerte. Frente a estos dos adversarios no nos queda más que la resignación, nadie puede deliberar ser inmortal.

Una vez determinada nuestra libertad debemos procurarnos ciertas condiciones para hacerla efectiva. Estas condiciones sólo se dan, aunque parezca paradójico, en el seno de una sociedad, de una cultura a la que nos adaptamos para poder ser libres. Pues sólo la cultura nos hace independientes de los vaivenes de la naturaleza, nos proporciona un medio artificial en el que el hombre adquiere total protagonismo y cierto dominio de sus circunstancias. Sólo desde las instituciones podemos desarrollar nuestra racionalidad porque partimos desde donde se quedaron los otros, los que hicieron lo anterior, los que llegaron antes. Atesoramos la experiencia de muchos siglos de humanidad. «La primera obra maestra de la libertad humana es la norma social»; y como algo netamente humano queda abierta a constantes modificaciones y adaptaciones en pro de salvaguardar al hombre y a lo que le da su condición de humano: la libertad.

Pero esta visión de la sociedad quedaría mediada si no hacemos mención de su otro aspecto menos alentador y es que “ser libres

significa tener el permiso y la capacidad de mantener a otras personas como libres”. Efectivamente, no hemos mencionado los regímenes coloniales, los totalitarismos fascistas, la globalización y otras formas de esclavitud.

La segunda parte del libro tiene prácticamente la misma extensión que la primera y se titula «*elecciones recomendadas*», esto es, propuestas elegibles. La primera propuesta habla de la verdad; de su existencia o no existencia, del temor que produce, de lo antiestética que puede parecer, de su carácter relativo. La verdad, apunta Savater, implica una coincidencia entre lo que se piensa y la realidad y por este motivo «buscar la verdad es un ejercicio de modestia. Pues efectivamente (...) se trata de indagar, no de poseer».

La segunda propuesta habla del placer, de por qué el placer supone un acto de rebeldía, de su sustento: el cuerpo, de su reconversión en formas más complejas o sofisticadas para hacerlo socialmente más aceptable, de la independencia que nos brinda el placer, del egoísmo que supone esta independencia. Es en el placer donde se vive la libertad más absoluta, pues el placer aniquila el tiempo y con él la muerte.

La tercera propuesta habla de elegir la política. No podemos conocer todos los entresijos de la naturaleza; sólo podemos acceder a conocer a fondo aquello que sabemos cómo está fabricado y las leyes humanas han sido fabricadas por cabezas humanas. Pero al mismo tiempo nos resulta complicado adquirir cierta perspectiva para modificar nuestras propias leyes sin equivocarnos, pues actuamos desde la misma trama que intentamos modificar. La política no es pues una forma de pensar sino de actuar. Para que una sociedad sea libre ha de involucrarse en la política que la sustenta. La política la ha de hacer la ciudadanía partiendo de la igualdad entre los ciudadanos y desde ahí valorar las diferencias entre individuos como un aporte enriquecedor. Una vez instaurado un modelo cívico de inclusión (no de exclusión) estamos en condiciones de luchar contra las dos

lacras que impiden el ejercicio paritario: la miseria y la ignorancia.

La cuarta elección se refiere a la educación cívica. Los ciudadanos deben poseer los medios adecuados para poder deliberar sobre los asuntos que competen a nuestra política, cultura o sociedad. La educación cívica debe impedir la rigidez ideológica y el fanatismo y formar ciudadanos capaces de persuadir y ser persuadidos; es decir, capaces de detectar la humillación de una imposición y de reconocer con humildad la razón ajena. Pero existen situaciones en las que la tolerancia es inadmisibles y que solo se pueden erradicar desde la información y la educación.

La cuarta propuesta es la de elegir la humanidad. No se puede hablar del individuo si no se menciona lo que lo hace diferente: las emociones. Las emociones no se programan, ni se educan; algunas ni si quiera se comparten, otras no están catalogadas. Sin embargo, al igual que la libertad, forman parte indispensable del ser humano; pero a diferencia de ella, no se pueden aniquilar si no se aniquila a quien las posee.

La última elección que recomienda Savater es lo contingente: elegir lo contingente. Todo lo que maneja el hombre es contingente, porque el hombre vive en unos parámetros limitados por el tiempo y esto lo convierte en mortal. En su afán de perpetuarse, de pretender aproximarse a la inmortalidad, el hombre pretende sentar en el trono de lo absoluto lo trivial y en ese intento de enfatizar lo contingente, lo cotidiano, se pierde toda la intensidad de lo que acecha con desvanecerse.

Quiero concluir con una frase de Savater que creo resume el carácter de este libro maravilloso: «La única forma compatible con nuestra contingencia de multiplicar los bienes que apreciamos es intercambiarlos, compartirlos, *comunicarlos* a nuestros semejantes para que reboten en ellos y vuelvan a nosotros cargados de sentido renovado».

Encarna González Molina

VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis: *Los latidos de la ciudad. Una introducción a la filosofía y al mundo actual*, Barcelona, Editorial Ariel, 2004.

Las relaciones de la filosofía con la ciudad nunca han sido fáciles. Y no es sólo que el que ha salido de la caverna no sea hábil en los asuntos cotidianos, y se muestre torpe y risible ante los ojos de los demás, sino que sus antiguos compañeros de cautiverio se encuentran incómodos ante lo que cuenta el filósofo, pues éste pone en cuestión sus certezas y les genera inseguridad. No, las relaciones de la filosofía con la ciudad nunca han sido fáciles, a pesar de que, inevitablemente, los filósofos quieren volver a ella, quieren dejar oír su voz, aunque nadie parezca mostrar deseos de escucharla. Nos gustaría pensar que en la ciudad democrática las cosas son diferentes, pero no lo son, bien lo sabemos. La ciudad de los modernos protege mejor la libertad de pensamiento que la ciudad de los antiguos, pero ambas parecen querer frustrar la pulsión erótica del filósofo que le conduce no sólo a la búsqueda de la verdad, sino también a transmitirla a los suyos. Y puesto que los espíritus de los habitantes de la polis parecen ya irremisiblemente encadenados, porque son ellos los que se aferran con pasión a sus grilletes, son los jóvenes los que dejan abierta siempre la puerta a la esperanza de la liberación. Por ello, el filósofo no puede no intentar persuadir de la verdad a la juventud. Pero en la ciudad democrática, en la ciudad de los modernos, la tarea se hace aún más difícil. No vale ya el discurso de la autoridad, hay demasiadas autoridades enfrentadas entre sí dispuestas a minar todas las fuentes de autoridad. Además, la educación universal ha posibilitado el acceso de todos al conocimiento y otorga certificados de sabiduría y de autonomía moral. Ya no hace falta atreverse a pensar, sólo basta con manifestar la propia opinión.

¿Cómo pensar la ciudad en esas condiciones? Ése es el difícil reto que asume José Luis Villacañas en *Los latidos de la ciudad*. No puede leerse el libro sin tener siempre presente que está dirigido a bachilleres, a espíritus que se están formando y que saben que están siendo formados; que su educación no está ya acabada y que, por ello, son permeables a la argumentación. Pero el lector debería también recordar que el *Fedro*, entre otros diálogos platón-

nicos, está dirigido al mismo público. La gran filosofía sólo es accesible a un público que esté abierto a la búsqueda de la verdad. Este libro es el menos académico de cuantos ha escrito José Luis Villacañas; el menos comprometido con las reglas de la erudición y de la cita; el menos precavido y el más directo de sus textos. Pero, quizás por todo ello, sea el libro en el que mejor se expresa el pensamiento de Villacañas; su compromiso inquebrantable con la filosofía y la ciudad democrática, a pesar de la conciencia última de la imposibilidad de ese mismo compromiso. Por ello en *Los latidos de la ciudad*, la filosofía aparece en un segundo plano, casi oculta, y la ciudad es la gran protagonista. Porque José Luis Villacañas sabe que los filósofos no pueden ni quieren ser reyes, que el filósofo no habla desde la sabiduría y la virtud ya conquistadas, sino que la seducción a la que puede aspirar es la de la búsqueda aventurera del conocimiento y el bien.

La mayor parte de los textos dirigidos a bachilleres, y eso incluye la mayoría de los escritos por filósofos, identifican el compromiso moral con el compromiso político, que para mayor degradación, se vehicula en la práctica con la colaboración con movimientos sociales canalizados a través de ONG's. No hay mayor perversión del lenguaje moral. El objetivo de José Luis Villacañas es mucho más rico filosóficamente, y más profundamente cargado políticamente. La paideia siempre busca construir un sujeto integral y ello sólo puede hacerse en un mundo fraccionado en diferentes esferas de acción a través del compromiso profesional con los deberes libremente asumidos en las esferas de acción en las que se participa. Como el Sócrates que dialoga con Critón, la lucha contra la injusticia en la ciudad se hace desde el compromiso con las normas de la eticidad que regulan un ámbito de relaciones que, en la ciudad democrática, sólo puede estar regido por la igualdad. La igualdad ante la ley. Una ley que no resulta del agrado de un grupo particular, porque resulta de la libre y conflictiva voluntad de todos.

No espere el lector, entonces, un libro edificante. ¿Cómo puede serlo si el prototipo de ciudad democrática es, como no podía ser de otro modo, Nueva York. La ciudad surgida de las luchas de bandas en la calle y en los despachos. La ciudad hecha por todos y por nadie. Y por ello objetivo preciso de aquellos que quieren acabar con la ciudad democrática. Cómo va a ser un libro edificante aquel que no carga las responsabilidades ni en los políticos ni en las multinacionales, ni en los ricos ni en la historia, sino en cada uno de nosotros, porque el ejercicio de la libertad es siempre el ejercicio de la responsabilidad ante uno mismo y ante los demás.

Villacañas nos conduce por un paseo por la ciudad. Algunos de sus rincones merecen una exploración detenida, porque abren los ojos a los peligros y las posibilidades que se nos ofrecen a sus habitantes. Y tales peligros y posibilidades no se distribuyen por barrios, como creen los pobres de espíritu, sino que los mismos lugares representan la más terrible amenaza y la más firme promesa: el mercado, la ciencia, la política, el amor, la belleza...

Las reglas que gobiernan las calles de la ciudad democrática son las leyes de los modernos, pero la sabiduría que guía al caminante es la de los antiguos. Villacañas muestra que no podemos escapar de lo terrible y lo siniestro que habita en la ciudad. No hay jardín en el que refugiarse, porque somos nosotros los que desvelamos el lado siniestro del cuchillo que corta el pan en la mesa familiar al blandirlo contra el ser amado: la ciencia convertida en apetito faústico de dominio; el sexo reducido a técnica amatoria; el comercio convertido en explotación del otro... Lo terrible

y lo siniestro también puede habitar en nuestras almas. Y el dominio de uno mismo, el control de las pasiones y el aplazamiento del cumplimiento de los deseos son los mejores instrumentos para su control: objetivo último de toda paideia.

Por ello el viaje a través de la ciudad no puede por menos que finalizar en el propio hogar, mostrando así el carácter de novela de formación que subyace a *Los latidos de la ciudad*. José Luis Villacañas acaba el libro con una sutil y evocadora alusión a la capacidad formativa del mito para la construcción del propio carácter. El héroe ha vuelto al hogar, consciente ya de los peligros que hay que sortear en el mar proceloso, pero vuelve renovado por las aventuras vividas y estimulado ante las posibilidades de experiencia que vislumbra en el futuro. El hogar al que se llega, que es el lugar del que se partió, es el sitio primero y primario en el que se forjan los relatos que configurarán nuestra existencia. Un hogar en el que la conciencia del límite debe ir de la mano, no del miedo a lo desconocido, sino del valor de enfrentarse a lo contingente de la existencia, a lo que la familia misma debe impulsar y no limitar. El papel de la filosofía habrá sido entonces, ahora como ayer, el de despojar al joven de los mitos que encadenan su existencia, que hacen su porvenir siniestro y oscuro, para proporcionarle aquellos relatos que amplían sus posibilidades de existencia, para que, cuando regrese él a su vez al hogar, esté dispuesto, gracias al amor, a impulsar a otros a seguir su propio camino que le conduzca a pulsar, por sí mismo, los latidos de la ciudad.

Enrique Ujaldón

