

RESEÑAS

RAWLS, John: *El liberalismo político*, traducción de Antoni Domènech, Barcelona, Crítica, 1996, 440 p.

Si *Political Liberalism* (1993) no ha tenido el impacto de *A Theory of Justice* (1971) no es porque el autor haya sido olvidado. Ocurre todo lo contrario: al cabo de veinte años nunca un filósofo ha estado como Rawls en el centro de los debates suscitados por la primera obra. Tampoco se puede decir que su teoría haya sido «superada». Los incesantes debates y controversias han dado lugar, entre otros resultados, a los trabajos en los que el propio J. Rawls ha desarrollado con mil matices su teoría de la justicia como equidad. Tales trabajos —reunidos ahora en este segundo libro— han sido publicados por el autor desde 1980. Ello explica que *El liberalismo político* no constituya, desde esa perspectiva, una excepcional novedad.

Con todo, el libro ofrece no pocas novedades, tales como el título y la estructura del texto, la revisión de algunos de los ensayos anteriormente publicados, y lo que cabe interpretar como la idea básica de la nueva obra. La primera parte, de las tres que constituyen el libro, recoge las *Dewey Lectures* o tres conferencias publicadas ya en 1980, pero revisadas. Los «elementos básicos» del liberalismo político se desarrollan, pues, en tres capítulos: 1) «Las ideas fundamentales», 2) «Las facultades de los ciudadanos y su representación», y 3) «El constructivismo político». Este último había sido el título del ensayo publicado, a saber: «Kantian constructivism in moral theory». Pero ahora Rawls separa lo ético y lo político, dando prioridad a lo segundo; expone las ideas fundamentales de su concepción política: la concepción de la persona, la sociedad ideal y la idea mediadora entre ambas, la de posición original; y desarrolla el significado del

constructivismo político. En cualquier caso, la revisión de las *Dewey Lectures* está inspirada en un ensayo posterior, titulado «Justicia como equidad: política no metafísica» (1985). La segunda parte desarrolla «tres ideas capitales» del liberalismo político, que constituyen otros tantos capítulos: 4) «La idea de un consenso entrecruzado», 5) «La primacía de lo justo y las ideas sobre el bien», y 6) «La idea de una razón pública». Todos ellos se corresponden con ensayos publicados, respectivamente, en 1987, 1988, 1989, en algunos casos refundiendo varios trabajos. La idea más novedosa, con relación a *Theory*, es sin duda alguna la de consenso entrecruzado (*Overlapping consensus*). Finalmente, la tercera parte —«El contexto institucional»— consta de dos capítulos, que reproducen sin revisión alguna sendos ensayos ya publicados: 7) «La estructura básica como objeto», y 8) «Las libertades básicas y su primacía». Este último texto había sido traducido por Paidós (1990), con introducción de V. Camps.

La idea clave, original, de *El liberalismo político* consiste sin duda en asumir el hecho del pluralismo, y en fundamentar, por lo tanto, en la idea de consenso entrecruzado no sólo la diferencia de ideas y creencias, a nivel privado, sino también la defensa y discusión pública de los principios y elementos estructurales que configuran una sociedad democrática, más justa, plural y tolerante. Una obra clásica, sin duda, de la filosofía política contemporánea. El liberalismo político de Rawls va asociado —éste es su reto— a un compromiso inequívoco con la justicia social.

Eduardo Bello

HABERMAS, J./RAWLS, J.: *Debate sobre el liberalismo político*, Introducción de Fernando Vallespín, traducción de Gerard Vilar, Barcelona, Paidós I.C.E./U.A.B., 1998, 181 p.

De «diálogo entre gigantes» se ha de calificar, con F. Vallespín (*Claves*, 55: sept 1995), el que tiene lugar entre Habermas y Rawls, «dos auténticos pesos pesados de la filosofía contemporánea», tanto por la resonancia de sus propuestas teóricas, como por los incesantes debates suscitados por ellas. Acababan de publicar dos textos significativos: Habermas, *Facticidad y validez* (1992; Trotta, 1997); Rawls, *Liberalismo político* (1993; Crítica, 1996). John Rawls sólo menciona a Habermas en una nota, si bien elogiosamente. Jürgen Habermas ha dado muestras de ser un lector atento de la obra de Rawls. Pero nunca habían entablado un debate público sobre sus respectivas ideas. Hasta que la revista *The Journal of Philosophy* lo ha promovido, publicando en su número de marzo de 1995 los escritos en los que ambos pensadores analizan sus mutuas posiciones teóricas. J. Habermas, «Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls's political liberalism»; J. Rawls, «Replay to Habermas».

Es un acierto evidente de la Editorial Paidós, concretamente de M. Cruz que dirige la colección Pensamiento Contemporáneo, presentar estos dos escritos al lector de lengua castellana en *Debate sobre el liberalismo político*. El libro recoge un tercer trabajo, a saber, el que Habermas (¿una respuesta a la «réplica»?) ha publicado al año siguiente con el título: «'Razonable' versus 'verdadero', o la moral de las concepciones del mundo» (1996). En la «Introducción», F. Vallespín muestra una vez más el profundo conocimiento que tiene no sólo de la obra de Rawls, sino también del marco teórico en el que se desarrolla el debate de éste con Habermas. Su tesis es que tal debate no es sino «una disputa en familia». En efecto, la obra de los dos filósofos ha sido decisiva en la reconstrucción del espacio y la tarea de la razón práctica en el último tercio del siglo XX. Si Habermas pone el énfasis en el problema de la legitimidad de las normas en el Estado democrático de derecho, John Rawls se empeña una y otra vez en establecer las condiciones de posibilidad de una sociedad más justa, plural y tolerante y, al hacerlo, tiene que resolver los mismos problemas de legitimidad que Habermas se plantea. De ahí que

éste declare, al comienzo de su escrito, que comparte la intención del proyecto de Rawls, que tiene por correctos sus resultados esenciales y que, por lo tanto, «el desacuerdo que quiero formular permanece dentro de las limitadas fronteras de una disputa familiar» (p. 42).

Aunque con propósito constructivo, Habermas hace al menos cuatro observaciones críticas de otros tantos problemas de la teoría de Rawls. 1) Duda de si el concepto de posición original es adecuado para garantizar el punto de vista del juicio imparcial de los principios de justicia, esto es, el objetivo básico de la justicia como equidad. 2) Se pregunta si Rawls no tendría que separar más las cuestiones de fundamentación de las de aceptación, lo que exige averiguar, por ejemplo, si el consenso entrecruzado —cuya función es la de justificar el hecho del pluralismo en una sociedad democrática— juega un papel cognitivo o sólo instrumental. 3) Considera que en la construcción del Estado de derecho da prioridad a los derechos básicos liberales sobre el principio democrático de legitimación. 4) Finalmente, entiende que la tarea de la filosofía no es la de fundamentar las bases de una sociedad justa, como pretende Rawls, sino una más modesta, a saber: la que se limita a «la clarificación del punto de vista moral y del procedimiento democrático, al análisis de las condiciones del discurso y la negociación racionales» (p. 71).

Al responder a Habermas, siguiendo el hilo de estos cuatro problemas y de otros en ellos implicados, el autor de *A Theory of Justice* se propone como objetivo «explicar el significado de *liberalismo político* y contrastarlo con la poderosa doctrina filosófica del propio Habermas» (p. 75). En tal explicación y contraste, como en el análisis crítico de Habermas, el lector disfrutará, sin duda, del rigor argumentativo, de la precisión conceptual y, sobre todo, del profundo conocimiento de dos perspectivas normativas complementarias, desde donde es posible acceder a problemas (de filosofía política, ética, derecho), que son problemas teóricos y prácticos de nuestro tiempo.

Eduardo Bello

BARRY, Brian: *La justicia como imparcialidad*, trad. de José P. Tosaus Abadía, Barcelona, Paidós, 1997, 382 p.

La primera pregunta que se plantea el lector que toma este libro en sus manos es ésta: ¿en qué se distingue la teoría de B. Barry de la expuesta en *A Theory of Justice* por J. Rawls? Los dos son reconocidos filósofos del mundo anglosajón, a los que les caracteriza un exquisito rigor analítico, los dos se ocupan del problema de la justicia en el espacio de la razón práctica. Ahora bien, ¿en qué difieren sus respectivas teorías de la justicia? Pese a la claridad que caracteriza a la escritura de B. Barry, no proporciona muchas pistas para una respuesta satisfactoria. Nos dice en el Prefacio, por ejemplo, que debe expresar su «reconocimiento de la importancia decisiva de John Rawls. Sin el estímulo e inspiración que me proporcionó *A Theory of Justice*, me resulta difícil imaginar que se pudiera haber concebido este *Tratado*. El modelo más conocido, y con mucho el mejor elaborado, de lo que yo llamo justicia como imparcialidad, es la «justicia como equidad» de Rawls. (...) Con todo debo insistir en que mi objetivo primordial en este *Tratado* es desarrollar algunas ideas mías» (p. 13).

Tenemos que seguir preguntando, pues: ¿difieren en algo la «justicia como imparcialidad» y la «justicia como equidad»? Sólo después de responder a esta pregunta, aclararé lo que B. Barry entiende por *Tratado*. Si nos atenemos a las dos versiones, usuales en castellano, que de la expresión de Rawls «justice as fairness» se suele hacer —justicia como imparcialidad, justicia como equidad—, no habría manera de entender por qué las contraponen B. Barry. Con todo, éste tiene sus razones para mantener la contraposición, aunque sin trazos fuertes de frontera teórica. Pues la afinidad es obvia: a) critica como Rawls la opción utilitarista; b) critica insistentemente la tradición tomista que defiende A. MacIntyre; c) se distancia de la teoría hobbesiana de la justicia —base de la variante de R. Nozick—, que denomina de «provecho mutuo»; d) y defiende la teoría de J. Rawls de muchas de las críticas infundadas. En este sentido *La justicia como imparcialidad* es una de las me-

jores monografías para comprender la teoría de Rawls.

Sin embargo, B. Barry se propone marcar también algunas diferencias. En primer lugar, no está de acuerdo con la noción central de posición original. «El problema crucial, escribe, radica en la falta de ajuste entre la especificación de la posición original de Rawls y sus objetivos al construirla» (p. 92). Pero, al justificar su crítica, Barry es consciente de que al no disponer de una noción básica alternativa sólo se mueve en el terreno de la conjetura. En segundo lugar, lo que propone en términos de «justicia como imparcialidad» no es sino una «noción autónoma de justicia» (p. 118), es decir, una concepción de justicia independiente de un concepto de bien determinado, pero compatible —desde la autonomía o neutralidad— con una pluralidad de concepciones del bien. Precisamente la relación entre justicia y bien constituye el contenido de la segunda parte; el otro gran tema que atraviesa el libro es «el modo en que el concepto de imparcialidad desempeña dos papeles distintos dentro de la teoría». Ahora bien, el primero tiene mucho que ver con la tesis básica que Rawls defiende 1985, e inspira *Political liberalism* (1993).

La novedad de la aportación de B. Barry es doble. Por una parte, no se puede comprender *Justice as Impartiality* (1995) sino en el marco de un proyecto más amplio, que denomina *Tratado de justicia social*, del que aquél es el vol. II. Con el título *Theories of Justice* (1989) ha publicado el vol. I. En breve aparecerá *Principles of Justice* (vol. III). Y está previsto, además, un vol. IV. Por otra, el eco que se hace en su obra *de los debates sobre el problema de justicia* —del último cuarto de siglo— *suscitados por la de Rawls* explica no sólo la extensión del *Tratado*, sino también la metodología y la originalidad de Barry, comprometido con uno de los grandes temas de nuestro tiempo.

Eduardo Bello

BERTEN, André, DA SILVEIRA, Pablo, POURTOIS, Hervé (eds.): *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997, 412 p.

El eco de la obra de Rawls resuena sin cesar. Tras las críticas de los filósofos utilitaristas, entre otras, una nueva corriente crítica se ha hecho presente en los últimos años: la denominada comunitarista. La confrontación de argumentos, la discusión de tesis de uno y otro signo, el *debate* en fin entre liberales y comunitaristas ha abierto un frente mucho mayor que el de la crítica a *A Theory of Justice*. Este libro constituye, sin duda, el mejor instrumento teórico para la comprensión de dicho debate.

Dos son las aportaciones básicas que el lector encuentra en este libro. Por una parte, los textos originales de un colectivo de filósofos (liberales y comunitaristas) que «participan» de un modo u otro en el debate. Por otra, un marco teórico (introducciones) en el que los editores presentan los problemas, las tesis de las diferentes posiciones, así como las variaciones de las respuestas posibles. «No nos proponemos exponer aquí *todas* las posiciones ni *todos* los argumentos disponibles, sino las tesis y las estrategias de argumentación más significativas» (p. 19). De ahí que los editores hayan optado por distribuir los textos según dos oposiciones fundamentales: la que confronta *lo justo y lo bueno*, y la que se centra en las relaciones entre *individuo y comunidad*. Cada una de estas dos partes va precedida de una introducción que orienta acerca del sentido del debate correspondiente. El libro satisface la curiosidad del lector con dos elementos más: con una «introducción general» al complejo debate entre liberales y comunitaristas, y con una «bibliografía general» sobre el mismo al final.

La primera parte: *lo justo y el bien*, reúne los siguientes textos y pensadores. R. Dworkin, «El liberalismo». Ch. Taylor, «Equivocaciones y malentendidos: el debate comunitaristas-liberales». P. Neal, «¿Una teoría liberal del bien?» Ch. Larmore, «Del liberalismo político». J. Rawls, «Las libertades básicas y su prioridad». Q. Skinner, «So-

bre la justicia, el bien común y la prioridad de la libertad». La segunda parte: *individuo y comunidad*, se compone de los siguientes: M. Sandel, «La república procedimental y el yo desarraigado (*unencumbered*)». W. Kymlicka, «El yo desarraigado». A. MacIntyre, «¿El patriotismo es una virtud?» M. Walzer, «La crítica comunitarista del liberalismo». R. Dworkin, «La comunidad liberal». A. Honneth, «Los límites del liberalismo. De la ética política a los Estados Unidos hoy día». A. Wellmer, «Condiciones de una cultura democrática. A propósito del debate entre liberales y comunitaristas».

En definitiva, según este esquema, los liberales arguyen en favor de la prioridad de lo justo, mientras los comunitaristas insisten en la prioridad del bien. Los liberales son los defensores del individuo, de sus derechos y libertades, al tiempo que los comunitaristas reivindican los valores tradicionales de una comunidad como condición de la constitución de la identidad del yo. Pero —observan los editores— el esquema es demasiado simple; el debate es mucho más complejo. El problema es que existen no pocas dificultades a la hora de delimitar los términos del debate, de las cuales se señalan en la «Introducción general» al menos tres: la complejidad de un debate que se extiende en el tiempo hasta Kant, Hobbes y Locke; el hecho de que en tal debate no sólo existan dos frentes heterogéneos, el «*team L*» y el «*team C*», como indica Taylor con humor; finalmente, el hecho de que las divergencias teóricas no reflejen necesariamente políticas teóricas concretas.

Con todo, por el conocimiento del problema que se observa en las introducciones, por el rigor y precisión, por la profundidad y amplitud de perspectivas desde las que se plantea el debate, creo que el libro es un instrumento teórico indispensable en este terreno.

Eduardo Bello

BELLO REGUERA, Gabriel: *La construcción ética del otro*, Ediciones Nobel, Oviedo, 1997, 226 p.

Los problemas relacionados con la respuesta que los seres humanos damos a la presencia próxima de otros seres humanos con experiencias vitales y culturales diferentes, se han convertido en un elemento central de la reflexión desarrollada en este fin de siglo, caracterizado por el fenómeno de la globalización o mundialización y sus consecuencias. Entre estas últimas la más significativa es, desde luego, desde una perspectiva humana, la puesta en contacto (asimétrica, es cierto) de la práctica totalidad de los pueblos y culturas que existen en el planeta tierra, bien sea a través de la extensión de las comunicaciones (soporte de la expansión hegemónica del capitalismo), bien por causa de las nuevas migraciones intra o intercontinentales.

Estos fenómenos han confrontado a la práctica totalidad de las ciencias humanas desde las más teóricas a las más prácticas con la necesidad de repensar, reelaborar y revisar los marcos en los que se produce la relación entre los portadores de culturas diferentes.

En efecto, y por centrarnos en lo que será objeto del tratamiento del libro de Bello Reguera, la presencia de personas *diferentes* (en cultura, aspecto, religión, etc.) ha suscitado problemas que atraviesan la práctica totalidad de nuestra organización social y que perturban nuestra percepción de la realidad y las categorías en las que se apoya: desde la fundamentación ético-filosófica de la relación con los diferentes, hasta su plasmación política (cuestión de la ciudadanía y los derechos y de la «fronteridad»), pasando por su dimensión social práctica (trabajo, religión, participación en los recursos sociales, educación, etc., etc.).

Elemento, al fin y a la postre, tan estrechamente vinculados en la vida cotidiana que, inevitablemente, nos remiten a reconsiderar la totalidad de los modos de relacionarnos y actuar respecto de aquel que es diferente, del que no soy yo, esto es del «otro». Así, esta situación conduce al análisis de fenómenos filosóficos, psicológicos y sociológicos tan básicos, tan problematizadores como el representado por el binomio —no siempre clarificado ni preciso— de la identidad/diferencia. Dico-

tomía que, dicho sea de paso, sólo puede ser, en términos absolutos, falsa dado que la identidad sólo puede ser considerada como procesual y evolutiva (nadie es el mismo durante el lapso de su vida) y que sólo se configura, esto es, se crea, gracias al contraste con lo que no es sí mismo. Pero el hecho de que esta construcción haya tenido, a lo largo de la historia humana, una función excluyente y de rechazo, en vez de incluyente y de aceptación de las diferencias, no nos permite dejar de revisar los fundamentos que conducen a una praxis distorsionada de las relaciones con los diferentes, con los otros. Praxis moral que sirve de fundamento a la praxis sociopolítica, del rechazo, la xenofobia, el racismo y, en ocasiones, el exterminio.

En su texto, que ha merecido el galardón del Premio Internacional de Ensayo Jovellanos, el profesor Bello Reguera se adentra en un proceso de «reconstrucción» de las bases éticas de este modo humano de comportarse, partiendo de algunos de los hitos definitorios de nuestro final de siglo, como las acciones de limpieza étnica en la ex-Yugoslavia; hitos que ponen de manifiesto la inacabada expresión de esa problemática relación entre unos y otros, o si se prefiere, entre el yo el otro.

Bello identifica, siguiendo la estela espectral de Derrida, el principal protagonista, en el tiempo presente, de esta dialéctica dualista, la inmigración: «Como otrora el del comunismo, ahora parece que un nuevo fantasma recorre Europa, el de los flujos migratorios, que ponen en cuestión el *conatus essendi* o amor propio europeo con su pretensión de preservar en su ser hiperconsumista mediante controles fronterizos y diversos tipos de leyes de extranjería, más civilizadas en las formas que el racismo o la xenofobia pero de efectos finales no muy diferentes» (pág. 31).

Y como manifestación fantasmática, nos sitúa en la tesitura de identificar elementos tan difusos como el ectoplasma de nuestra identidad. Sólo que ese esfuerzo sólo tiene posibilidad de llegar a algo si se es capaz de exorcizar el fantasma de la «otredad», esto es, si convocamos, evocamos o conjuramos el fantasma (o su imagen especular) para

reconocernos en nuestra propia identidad. Tarea difícil, sin embargo, la de discernir algo que «está ahí... sin estar ahí» (Derrida, 1995, p. 116) ya que la imagen especular sería refractaria a cualquier tipo de fantasma (incluidos los vampiros).

El problema es que, como indica Bello, la relación con el otro no es reducible a la internalización o interiorización del otro. No es un nuevo proceso psicológico, sino que es un proceso con precisos perfiles sociopolíticos. Si así no fuese, estaríamos forzados a considerar al extranjero como un simulacro (fantasma), una realidad que esconde la ausencia de realidad o, si se prefiere, un aspecto que hay que exorcizar, tanto más cuanto habite en nosotros (dentro de nosotros), nos posee.

Frente a ello, sostiene con Levinas la necesidad de concretar esa relación con el otro. Para ello, es preciso acceder al reconocimiento de su

identidad personal, concreta, no genérica. Para ello, la tesis de Levinas sobre la mirada al rostro preciso, inmanente, del otro sirve de referente al desarrollo de esa relación ética, práctica y compleja con el otro, como portador de una identidad que legitime la nuestra propia a través de un proceso dialógico que transforme a los interlocutores en seres comprometidos entre sí: moralmente responsables uno del otro. Un otro que, hoy por hoy, suele presentarse como el extranjero. Bello abre así la perspectiva para un diálogo ético en el que la supervivencia de uno no sea ineluctablemente la consecuencia de la aniquilación (física, moral, económica, social...) del otro, sino, quizá, la plasmación del oscurecido objetivo revolucionario de la fraternidad.

Alfonso García Martínez

VALLESPÍN, Fernando (ed.): *Historia de la Teoría Política, 6. La reestructuración contemporánea del pensamiento político*, Madrid, Alianza, 1995, 646 p.

Que John Rawls es un clásico no se lo debe a F. Vallespín. Pero éste no sólo ha registrado su nombre dedicándole un capítulo en su *Historia de la Teoría Política*, sino que además ha escrito el que sobre el mismo filósofo incluye V. Camps en *Historia de la ética* (Crítica, 1989, vol. III). Rawls, no cabe duda, es un clásico de la filosofía política y moral, desde que en 1971 ha revitalizado este espacio de la razón práctica, originando «un debate que todavía continúa» (p. 89).

En la «Introducción. La teoría política hoy», F. Vallespín —que ha sido uno de los primeros en dar a conocer el pensamiento de Rawls en nuestro país (*Nuevas teorías del contrato social*, Alianza, 1985)— justifica el propósito de este volumen 6 diciendo que no se trata de seguir haciendo *historia* propiamente tal, sino de presentar el *debate actual* en teoría política. Reconoce, no obstante, que este volumen puede ser visto «como un corolario natural de la reflexión más propiamente histórica de los volúmenes anteriores». Pues, en definitiva —añade—, «no hacemos sino proseguir una conversación sobre el hombre y la naturaleza de su asociación político-social, que se mantiene ininterrumpida desde los albores de la humanidad» (p. 8).

El volumen, escrito por reconocidos especialistas de teoría política, está distribuido en trece capítulos, que dan voz a otros tantos pensadores y/o corrientes de pensamiento que intervienen en el debate sobre teoría política en los últimos años. 1. «El neoliberalismo: Friedrich Hayek, Raymond Aron, Isaiah Berlin» (por F. Vallespín y E. García-Gutián). 2. «El neoliberalismo: La filosofía política de John Rawls» (por Elena Beltrán). 3. «Hannah Arendt» (por Cristina Sánchez). 4. «Marcuse y la contracultura» (por J.L. García de la Serrana). 5. «La Escuela de Frankfurt: J. Habermas» (por C. Gómez Sánchez). 6. «El discurso crítico de la modernidad: M. Foucault» (por Julián Sauquillo). 7. «La otra postmodernidad: La teoría

de sistemas de N. Luhmann» (por Fernando Vallespín). 8. «Richard Rorty y la política del nuevo pragmatismo» (por Ángel Rivero). 9. «La teoría económica de la política» (por Josep M. Colomer). 10. «Crisis y hundimiento del comunismo» (por Ramón Cotarelo). 11. «La teoría política en la era de la tecnocracia» (por Ángel Valencia). 12. «Pensamiento político español del siglo XX: La generación del 14» (por Manuel Menéndez). 13. «Pensamiento político español del siglo XX: Pensamiento político bajo el régimen franquista (1939-1975)» (por Elías Díaz). «Epílogo. El centauro transmoderno: Liberalismo y democracia en la democracia liberal» (por Rafael del Águila).

Un signo que evidencia la importancia que se concede a John Rawls es que no se le incluye, como uno más, dentro de la corriente neoliberal. Se le concede un capítulo independiente, aun adscribiéndolo a dicha corriente. Elena Béjar, autora de ese capítulo, consigue una de las síntesis que mejor traducen la posición teórica de Rawls. No sólo conoce muy bien *A Theory of Justice*, sino que se hace eco además de las matizaciones hechas en trabajos posteriores, incluido su segundo libro *Political Liberalism*. No sólo expone las tesis y conceptos básicos de la teoría de la justicia como equidad, sino también las críticas más importantes que se han hecho y se hacen a dicha teoría. De los debates suscitados, cabe destacar el que tiene lugar con los comunitaristas (Taylor, Sandel, Walzer, MacIntyre, entre otros). La concepción política de la justicia —sintetiza la autora—, liberada de toda carga metafísica, «es una concepción moral, pero elaborada para una clase determinada de sujeto, las instituciones sociales, económicas y políticas» (p. 135). Pero éste sólo es un elemento de la teoría que más ha contribuido al debate sobre lo político en el último tercio del siglo XX.

Eduardo Bello

VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis: *Kant y la época de las revoluciones*, Madrid, Akal, 1997, 96 pp.

En este denso ensayo sobre las mitologías producidas por la Revolución Francesa, Villacañas ha demostrado la íntima conexión entre mito y filosofía política. En la raíz del pensamiento sobre el mito se halla la escisión weberiana entre el científico y el político, entre la mirada teórica, indiferente, neutral e incapaz de impulsar la acción, por un lado, y la mirada práctica, mitologizante, interesada, entusiasmada y capaz de hallar motivos, valores o supuestos que orienten la praxis, por otro. Pero José Luis Villacañas enriquece la tesis weberiana con la *Historik* de Koselleck: el *ser* del hombre se constituye gracias a la estructura antropológica, práctica o cualitativa de la historia o, lo que es lo mismo, gracias a que los hombres pueden tener experiencias y expectativas. Ontología e historia resultan así indiscernibles porque nuestro *ser* depende de las creencias pasadas y de las predicciones futuras (*prognosis*). Este tiempo construido sobre el olvido selectivo (Nietzsche) o la elipsis, sobre la elevación de algunos acontecimientos a experiencias iluminadoras del presente, y, por tanto, ajeno al *continuum* temporal de las ciencias naturales, coincide con la estructura discontinua del mito y de la conciencia individual (Freud).

Pues bien, la Revolución Francesa sería una de esas experiencias decisivas, un mito que da sentido a nuestra vida y suministra un programa, una tarea, para el futuro inmediato. La modernidad, la penúltima, pues Villacañas comparte la extendida opinión de que no existe *post-modernidad*, ha vivido del mito revolucionario. En todo caso, el *post* sería el índice de la precariedad de nuestra época, suspendida entre la pérdida del viejo mito, el cual condujo finalmente a una masificación social que hizo posible la más peligrosa forma de teología política, y la fallida adquisición de otra mitología. No obstante, Villacañas apunta, propone, un mito para la última modernidad: una nueva *Babel* (*una memoria adecuada a la compleja realidad; una memoria sensible a los contrarios*) que, en mi opinión, parece incorporar lo mejor del politeísmo weberiano y de la sociedad *policéfala* de Bataille.

Pero ni siquiera la mirada científica, la mirada sin perspectivas del historicista, escapa al mito. En el fondo, la desmitificación absoluta de la ciencia o la neutralidad técnica, en tanto libera al político de su responsabilidad, ha sido el más peligroso de los mitos modernos. Pues el secreto de este método teórico, caracterizado por neutralizar el potencial práctico de cualquier experiencia, empezando por la Revolución Francesa, es una voluntad de verdad al servicio de las posturas más conservadoras. De ahí el carácter teórico (índice) y práctico (factor) de todo discurso social o histórico. Kant es el primero que, a juicio de Villacañas, apreció esta diferencia y se propuso conciliar la voluntad de verdad y la voluntad de moral. Para ello analizó la Revolución Francesa como suceso y como mito: supo discernir la verdad histórica, sus patologías y secuelas fanáticas, del mito republicano que confirmaba las teorías de la razón práctica, esto es, la unión de naturaleza y libertad.

El núcleo de este valioso libro expone las diversas mitologías sobre el presente, el pasado y el futuro engendradas por la Revolución Francesa. En nuestra reseña apenas podemos esbozar la complejidad de este capítulo: mitos de un presente purificador que abre las puertas del paraíso político (Paine) o económico (el comunismo distributivo de Babeuf), de un presente corrompido en las obras de los contrarrevolucionarios De Maistre y Bonald, o de un presente burgués (Guizot, Constant) que coincide con el momento desapasionado, sin mito, de Termidor; mitos de un pasado legitimador (la constitución ancestral de los francos en Mably) o deslegitimador (Burke, Gentz) de la Revolución; y, por último, el mito de las ciencias sociales, positivistas (Saint-Simon, Comte) o marxistas, que llevan a término la promesa revolucionaria y conciben un futuro sin mito. Pero esa ciencia que cierra la historia atenta contra la naturaleza misma del mito: su repetición (Blumenberg), pluralidad o apertura infinita. O en otras palabras, niega la esencia del hombre como *ser histórico*.

El libro concluye explicando por qué el mito kantiano de la Revolución Francesa, edificado a

partir de las categorías de la *Crítica del Juicio* (*Zuschauer, Spiel*), careció de fuerza suficiente para extender la paz por toda Europa. Como es sabido, Kant vinculaba el problema estatal e internacional: sólo la expansión de la constitución republicana podía generar un nuevo *ius publicum europeum* basado en el federalismo de Estados libres. Según Villacañas, el lúcido diagnóstico de Tocqueville proporciona la clave del fracaso de este programa: el despotismo monárquico o la soberanía subjetiva del monarca no fue sustituido por un régimen republicano, sino por un despotismo revolucionario o por una soberanía objetiva del Estado contraria a la separación de poderes. En realidad, y esto no había sido apreciado por los pensadores tradicionalistas (Burke), el soberano seguía siendo el mismo, pero con el agravante de que la homogeneidad revolucionaria, la afirmación de una sola clase de ciudadanos o la idea de nación, conducía a una sociedad de masas que favorecía la centralización administrativa y el ejercicio del poder. En este contexto, se impone el balance de Humboldt: el incremento revolucionario del poder estatal era incompatible con el valor infinito de los individuos. La Revolución podía ser interpretada de esta manera como la continuación de la política uniformadora de Richelieu y servir a la lógica de la razón de Estado.

Ahora bien, 1789 rompía el sistema de equilibrios del *Ancien Régime* al innovar en la forma de la guerra. Junto a la lucidez de Tocqueville, Villacañas añade la perspicacia de Clausewitz. El prusiano sabía que el Estado revolucionario defendido por las *masas nacionales en armas* concedía a Francia la supremacía continental. Prusia intentará superar este desequilibrio racionalizando o burocratizando el aparato estatal y, sobre todo, en una segunda fase, utilizando una idea reducida de nación. La tarea de Bismarck fue precisamente instaurar un nacionalismo sin republicanismo, sin el *interregno revolucionario*, sin poner fin al ejercicio absolutista del poder ejecutivo. Todo ello hará posible que en Alemania arraiguen las dos herencias radicales de la filosofía idealista de Fichte y Hegel (nacionalismo y Estado total), las cuales contribuirán a levantar un Estado nacional que, en el siglo XX, se metamorfoseará en el peor de los Leviatanes.

Sólo me resta añadir que la brillante y clara exposición de este —como reconoce el propio Villacañas— *mínimo ensayo de valoración* contribuye a que el lector espere con impaciencia su próximo despliegue en monografías sobre el republicanismo kantiano y el nacionalismo alemán.

Antonio Rivera García

RODRÍGUEZ GARCÍA, J.L.: *La palabra y la espada. Genealogía de las revoluciones*, Madrid, Talasa Ediciones, 1997, 346 p.

Un libro singular; a contracorriente, como diría I. Berlin. A contrapelo de la ola liberal. Ni siquiera se ocupa, como Hobsbawm, de las revoluciones burguesas. El autor se pregunta por las otras revoluciones: aquéllas que se asomaron al camino de la historia, pero quedaron arrolladas por el vendaval de las burguesas. En *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*, J. Fontana elogia esta pregunta. El historiador tiene que investigar los proyectos rotos, quebrados como el árbol considerado inservible y dejado al margen. J.L. Rodríguez no es historiador de profesión. Es escritor y filósofo. Se acerca a la historia desde la perspectiva de la filosofía. Ahí están, por ejemplo, sus trabajos sobre Hölderlin y Sartre, y *La mirada de Saturno* (Madrid, 1990) sobre la Revolución francesa; un penetrante ensayo que anticipa el de hoy. La mirada es la de Marx, pese al reciente título, *Marx contra Marx* (Madrid, 1996).

En *La palabra y la espada* el autor bucea en el mar de la historia (del siglo XVII al XX) rastreando, con interrogante mirada genealógica, las claves de las revoluciones con voz casi apagada. 1) Las palabras inflamadas en el XVII inglés. 2) Cultura y Revolución francesa, 1789: la producción de la virtud del imaginario del pueblo. 3) 1781: la Comuna. 4) Cultura y Revolución soviética: contra el dragón hegeliano que, irritado, resucitará. 5) 1968: la última bancarrota moral. Tales son los episodios seleccionados. Pero «quien busque en estas páginas -se advierte en el Prólogo- una reconstrucción o una revisión crítica de algunos de los momentos más espectaculares del horizonte de la Modernidad se sentirá defraudado». ¿Cómo emprender un nuevo estudio de archivo, conjunto, si ya son incontables los que se han hecho sobre cada uno de estos acontecimientos? En estas páginas, pues, sólo se pretende revisar la relación entre tales acontecimientos y la cultura que los inspira y atraviesa.

¿Qué tipo de conexión existe, por ejemplo, entre la cultura del siglo XVII inglés y la revolución Gloriosa de 1689? ¿Cuál es la propuesta cultural que ha triunfado finalmente en este aconteci-

miento? Del análisis de los diferentes factores que inciden en la histórica fecha, J.L. Rodríguez identifica al menos tres propuestas culturales, representativas de las distintas fuerzas sociales en juego, que, de haber triunfado alguna de ellas, habría cambiado la historia inglesa en sentido diferente al consolidado en la Gloriosa. La tesis de Winstanley, en *The law of freedom* (1652), constituye una propuesta revolucionaria del orden dado, al defender el protagonismo de un sujeto colectivo en lo económico y la forma republicana de gobierno en lo político. Pero Cromwell no se deja seducir ni por esta tesis ni por la Harrington que, en *Oceana* (1656), apuesta por una solución de los males del siglo cuyo primer paso es la abolición de la propiedad privada y la redistribución de la tierra en el sentido igualitario de los «levellers». Ciertamente, la población o grupos sociales que se hubieran beneficiado de estas radicales propuestas no son los mismos que se amparan en la monarquía absoluta restaurada, con Carlos II, y arrojada por la teoría del origen divino del poder que sostiene R. Filmer en *Patriarcha* (1681). A la cultura «tory» se opone la cultura «whig» en dura polémica abierta.

Pero la cultura más estrechamente vinculada, al acontecimiento de la revolución Gloriosa no es ninguna de las anteriores, sino la expresada —polémicamente— en la obra de Locke, *Dos ensayos sobre el gobierno civil* (1690). Ha triunfado la cultura de una nueva forma de poder y de un nuevo sentido de la propiedad. J.L. Rodríguez lleva a cabo un análisis lúcido del espaldarazo de Locke a la propiedad privada y, por lo tanto, al modo asalariado de trabajo y a la acumulación del dinero (capital). Olvida, sin embargo, atribuir a Locke la gloria de haber levantado la pesada losa del poder absoluto en Europa. Lo primero tiene especial resonancia en la actualidad, al identificar en Locke un predecesor de Nozick, mientras se vincula a Rawls con Kant y Rousseau. Lo segundo sigue siendo un tema de autocrítica, pendiente, entre los herederos de Marx, si se considera cuando menos que es preferible el gobierno de las le-

yes —como propone Locke— al gobierno de los hombres. Poder y propiedad; el poder entendido como garantía del derecho a la propiedad privada. Eso es Locke, cierto. También es el teórico del derecho a la vida y a la libertad, el inequívoco defensor de la tolerancia y del derecho a la resistencia frente a los abusos del poder, el teórico en fin del poder limitado por una carta constitucional y participativo. ¿Preferiríamos hoy la revolución de Winstanley? Tendríamos que someter a un amplio debate, internacional, los dos conceptos clave: propiedad colectiva vs. propiedad privada. O habría que esperar —si la historia funciona cíclicamente, pero teniendo en cuenta además el vivo deseo de la naturaleza humana—, a que el giro dado en las democracias populares del Este se invierta en un futuro no lejano también en el Oeste, pero sobre todo en el mismo espacio geopolítico en donde han vivido la experiencia de la propiedad colectiva. Si la prueba no funciona, el discurso encierra tal vez buena dosis de nostalgia.

Como el relato de la revolución de 1968. Nostalgia de una izquierda hegemónica y arrogante que, como la iglesia medieval con la Reforma y Galileo, se ha visto desplazada de su poder social paradójicamente en el 68. «Desde luego, la llamativa inspiración de las organizaciones clásicas entra en apoteósico declive. Así, el 68 es un epílogo, que, como todo epílogo, invita a comenzar a escribir otra aventura» (p. 330). ¿Por qué el declive? No se explica. Se describe el falso esplendor de los maestros de la izquierda hegemónica (Al-

thusser, Lefebvre, por ejemplo) y determinadas lecturas (*Lire le Capital*, además de algunos panfletos). Pero nada o poco se dice de la *transformación* operada en la sociedad con la insurrección del 68: el pensamiento crítico, cierto; pero también la emergencia de nuevos movimientos sociales como formas de combate, la democratización de la universidad, la crisis de todo poder autoritario. Después del 68, por ejemplo, el colectivo feminista tiene otras armas de combate. Después de Luther King, las minorías étnicas disponen de otras formas de lucha. Después de Berkeley y Nanterre, la universidad ya no es una institución elitista y autoritaria. ¿Por qué, pues, el título «1968: la última bancarrota moral»? ¿Nostalgia o lamento, no por lo que el viento se llevó —la sociedad cerrada, autoritaria—, sino sobre todo porque también barrió una izquierda anquilosada, cerrada, autoritaria?

Con todo, el libro, escrito a contracorriente, es de vivo interés y evidente actualidad. Lo importante es que hace pensar. Es una invitación a repensar, con estilo ameno y notable lucidez, acontecimientos muy significativos de la historia, fragmentos de una historia —nuestra misma historia— de combate reivindicativo de la que, sin duda alguna, nos hemos beneficiado. Se podrá asentir o disentir de la perspectiva del autor, pero ello exigirá documentar —como J.L. Rodríguez ha hecho— el punto de vista propio.

Eduardo Bello