

Esplendor y miseria de la ética kantiana
GUISÁN, Esperanza (coord.)
Ed. Anthropos, Barcelona, 1988.

Coincidiendo con los bicentenarios de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (1785) y la *Crítica de la Razón Práctica* (1788), Esperanza Guisán ha querido reunir a un grupo de especialistas en Filosofía moral para que hablanan, desde su perspectiva, sobre la ética kantiana.

Este libro se compone de un conjunto de artículos, siete en concreto. Según los autores podremos ver una defensa de la ética kantiana, el esplendor, o bien una crítica que pone de relieve la miseria de la ética del filósofo de Koenigsberg.

El artículo de José Luis Aranguren «Filosofías racionalistas, filosofías noéticas y Kant», contiene una crítica a la ética kantiana, a la que se califica de fría, de falta de calor humano. Según el profesor Aranguren, Kant es, pese al lastre racionalista, el primer protestante genuino desde Lutero: «...a la salvación religiosa por la sola fe, corresponde la salvación moral por la buena voluntad sola». El mundo moral de Kant está irrealmente separado del mundo del ser, no es un reino de este mundo, es una secularización de la teología luterana. Aranguren acaba propugnando, frente a una ética deontológica y frente a una ética teleológica (la orientación propositiva de la vida moral linda con el racionalismo farisaico), la ética noética, para la cual la bondad humana es espontánea, cálida, surge en la situaciones concretas, no siendo tampoco por ello una ética patética, emocional.

José Rubio Carracedo habla en su artículo sobre «El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant». El autor sigue a J. Ferrari, según el cual en la obra de Kant hay más influencia del ginebrino de la que el propio Kant reconoció. Según el profesor Rubio Carracedo, la principal revelación de Rousseau a Kant fue la esencial igualdad de los hombres; a la influencia de Newton sobre Kant en el orden físico le corresponde la influencia de Rousseau en el orden moral. Las morales de ambos filósofos son autónomas, opuestas al utilitarismo de la Ilustración; la conciencia de la que habla el vicario saboyano es un precedente de la razón práctica kantiana, cuyo contenido esencial es el principio de la dignidad humana. Es cierto, no obstante, que a partir de 1770 Kant se aleja del ginebrino al defender una ética del deber que excluye de si toda apelación al sentimiento. Kant transpuso al

plano moral los principios políticos de Rousseau tales como la regla de voluntad general, el principio de autonomía, la primacía de los objetivos de la libertad y la igualdad. Pero lo importante radica en que Kant se percató del carácter constructo del contrato social de Rousseau, y desligándolo de su referencia histórica lo hizo desembocar en el método trascendental. La relación, se nos dice, entre ambos filósofos es «proteica»: sin Rousseau no hubiera sido posible el sistema kantiano, y sin la mediación kantiana el pensamiento de Rousseau no habría sido comprendido.

Gilberto Gutiérrez López escribe el artículo «La razón práctica entre Hume y Kant»; en él pone de relieve las grandes diferencias que separan a la razón humana, esclava de las pasiones, de la razón kantiana, para la que todo lo que pueda tener valor para nuestras inclinaciones ha de ser sacrificado antes que violar la ley moral. Hume, que ha privado de realidad al concepto de causa en el uso teórico de la razón, es incapaz de entender el concepto de causa, *noumenon*, sin contenido para dicho uso teórico, pero indispensable para el uso práctico en relación con la ley moral. Para Hume, las pasiones, naturaleza humana, son última *ratio* y norma *sui*; y eso es naturalismo, reduccionismo, reduccionismo de la ética a sociología o psicología: en el único mundo del ser no hay lugar para el deber. Como reducciónismo, es incapaz de entender una razón práctica genuina, una razón práctica distintivamente normativa y autónoma.

Javier Muguerza ha escrito el artículo «Habermas en el “reino de los fines” (Variaciones sobre un tema kantiano)»; en él se propone, siguiendo a T. McCarthy, ver la reestructuración que la ética dialógica hace del reino de los fines del que habla Kant, ese reino que es la asociación de una diversidad de seres racionales bajo leyes comunitarias. Según Muguerza, la reestructuración se hacía necesaria en tanto que la comunidad kantiana se basa en un nosotros trascendental, «rarefacto». La reformulación habermasiana del Imperativo Categórico kantiano se basa en el intento de puesta en marcha de un proceso de formación discursiva de una voluntad racional. Sin embargo, el Imperativo Categórico de tratar a los hombres como fines en sí mismos es menos formal que el principio habermasiano de voluntad racional, que sometería esta misma afirmación a debate público. El autor del artículo propone volver a la expresión kantiana de «la insociable sociabilidad» que, frente al consenso habermasiano, propugna una eterna concordia discordante siempre en proceso, es lo más que se puede conseguir con los diálogos humanos. La concordia discordante no logra consensos pero canaliza los disensos; éste es el medio

apropiado para acercarnos al kantiano reino de los fines claramente utópico. Frente a Habermas, para Muguerza lo importante del proceso de formación discursiva de una voluntad racional es el proceso mismo.

La insistencia en la dignidad humana es lo que más admira Adela Cortina de la ética de Kant; así lo expone en el artículo «Dignidad y no precio: más allá del economicismo». Este artículo hace una breve recensión de lo principal del pensamiento moral kantiano, para defenderlo después de las acusaciones de formalismo. La ética de Kant se propone establecer el derecho de la humanidad, y ése es su principal contenido. Ese contenido puro permite superar el economicismo de los precios e instaurar dignidades. La superación del formalismo es posible porque «la idea de humanidad es el fundamento de determinación de la voluntad, el fundamento de la ley misma». En la ética kantiana hay un contenido puro, es la idea de hombre como ser legislador.

La coordinadora del libro, Esperanza Guisán, escribe el artículo: «Immanuel Kant: una visión masculina de la ética.» En él pone de relieve que la gran miseria de la ética kantiana radica en el hecho de que es una ética masculina, y ello quiere decir, una ética carente de elementos emotivos y afectivos propios de lo femenino. La ética kantiana carece de *ethical appeal* porque es una ética racional pero discriminativa de facetas emotivas propias del ser humano. De ahí que se proponga la complementación de la ética kantiana, fructífera en cuanto a su elemento masculino, racional, con éticas femeninas como son la de Hume y la de Mill. El dualismo kantiano que aliena al hombre de sus sentimientos es tan objetable como el cartesiano, y convierte a la ética de Kant en una ética puritana, religiosa, descarnada, que proporciona «una visión dura, casi dramática de la suerte humana». La razón práctica kantiana es «impura» desde una perspectiva humanista, y el deber es un deber despótico que hace peligrar la verdadera autonomía del hombre. La razón kantiana es un trasunto secularizado de la voz de Dios, un Dios que no es misericordioso ni benevolente.

«Kant y el problema de los derechos de los animales» es la colaboración de Priscilla Cohn. En este artículo se intenta hacer de Kant un ecólogo, y ello con base en los mismos presupuestos de la ética kantiana. Basándose en textos de las *Lecciones sobre ética* de Kant, P. Cohn intenta desarrollar la noción de racionalidad, para deducir de ella, y del Imperativo kantiano sobre la idea de la humanidad y aquel otro sobre la universalidad de las máximas, un respeto moral a los animales y, en general, al medio

ambiente. Para la autora, la bondad hacia los animales se halla más cercana a la moralidad que al mero respeto a la naturaleza.

Cierra el libro el artículo de Victoria Camps titulado «Ética y Política: ¿Qué podemos esperar?» Para V. Camps, el error de la ética kantiana radica en que no sólo la voluntad, en la realidad, y de la realidad debe hablar la ética, no sigue a la razón, sino que la razón no sabe tanto como Kant supone; el individuo no tiene la competencia ni la autonomía que Kant le atribuye para ser juez de sí mismo y de la colectividad. La autora propone partir, no ya de la kantiana igualdad racional, sino de la insuficiencia racional; ello ha de servir para rechazar tanto las éticas deontológicas como las teleológicas; porque la ética debe ser más una actitud, un procedimiento, que un conjunto de creencias. La ética debe propugnar a toda costa la esperanza, pero no una esperanza como la de Kant en el posible reino de los fines, sino que «la esperanza de la ética estará en la práctica ética misma».

B. ROMÁN

KENNY, A., *The Self*; Milwaukee, Marquette University Press; The Aquinas Lecture n.º 52, 1988. ISBN 0-87462-155-0.

La Lectura que cada any la Wisconsin-Alpha Chapter of Phi Sigma Tau celebra en honor de San Tomàs d'Aquino va ser el darrer any, 1988, donada per Anthony Kenny que la dedicà al concepte de <self>.

Kenny analitza allò que ell anomena l'arrel epistemològica i l'arrel psicològica del <self>, arrels a partir de les quals es forma la moderna idea de <self>.

L'arrel epistemològica d'aquesta noció és l'escepticisme cartesià. Per Descartes, l'ego —substància l'essència de la qual és el pur pensament— és el substrat d'una sèrie d'estats de la ment sobre els quals el dubte és impossible (p. 9). La noció cartesiana de l'ego comporta dues classes de problemes: a) la relació de l'ego amb el cos, del qual ha de ser degudament distingit, b) la relació entre la ment i els seus successius estats conscients.

L'arrel psicològica del <self> és deguda a la tradició empíri-

ca que arranca de Locke, i deriva d'una particular descripció de la naturalesa de la introspecció. La tradició empírica entén que el <self> és essencialment el subjecte de la sensació interna. Però queda per justificar la validesa del <self>, quan el criteri emprat per l'empirisme és aquell de no acceptar per real més que allò que pugui ser descobert pels sentits: el <self> no pot ser descobert per cap sentit, ni intern ni extern (p. 16).

Davant la inconsistència del racionalisme cartesià i de l'Empirisme anglès, alguns filòsofs actuals accepten el concepte de <self>, però considerant-lo des d'una altra perspectiva. Així T. Nagel entén el <self> com un subjecte d'experiències.

Kenny respon a la pregunta cartesiana «què sòc?» dient que és un ésser humà, un cos vivent d'una certa classe. Força sovint —diu Kenny— parlem com si tinguéssim un cos, en lloc de dir que som un cos i un esperit, que vol dir una ment i una voluntat (p. 32).

La concepció de <self> a què s'enfronta Kenny, ens diu a la conclusió, és aquella que entén el <self> com allò més intern i fonamental de nosaltres mateixos.

La lliçó de Kenny planteja en breus pàgines (tal com és habitual en les «Aquinas Lectures») les dues fonts que crean el concepte de <self> fins a donar-li una realitat que ultrapassa el camp de la filosofia. Les idees centrals hi són indicades, però el seu desenvolupament només hi queda apuntat. Caldrà anar, per a completar-lo, a altres obres de l'autor, com *The Anatomy of the Soul* (1974).

MARGARITA MAURI ÀLVAREZ

SCHULTHESS, Daniel: *Philosophie et Sens commun chez Thomas Reid (1710-1796)*

Peter Lang Verlag, Berna, 1983.
416 pp., 21 × 15 cm.

En els últims anys s'ha incrementat el nombre d'estudis sobre Reid i altres filòsofs del sentit comú que en fan una valoració

positiva, contrastant així amb una tradició interpretativa que havia considerat com a incompatibles filosofia i sentit comú.

Aquest és el cas del present llibre, on, tot i assenyalar-se les limitacions del pensament de Reid, es defensa la possibilitat d'una harmonia entre filosofia i racionalitat comuna.

La part més extensa del llibre és dedicada a l'anàlisi de la filosofia de Thomas Reid.

Es tracta abans que res de la concepció de la filosofia com a descripció dels principis i facultats de l'esperit humà, per a entrar, tot seguit, en l'anàlisi del sentit comú, tema central del llibre. Aquest és definit com una part de la raó que abasta els judicis primitius comuns a tota la humanitat. És especialment interessant el desenvolupament dels arguments reidians per a justificar els principis del sentit comú. Ja que, encara que aquests es caracteritzin per ser autoevidents, són també susceptibles d'argumentacions que posin de manifest els seus trets d'evidència.

També són extensament tractades les facultats de coneixement. Especialment hi podem trobar un examen molt detallat de la percepció sensible. Així mateix es dedica un capítol a la filosofia pràctica, en què s'analitza el sentit moral o facultat moral capaç de formar els judicis intuïtius que són els primers principis de la moralitat.

És interessant també la petita síntesi d'història de la filosofia del sentit comú que recorre el llibre i que amplia i situa la filosofia de Reid. Segons Schulthess la noció escocesa de sentit comú deriva de la de «llum natural» de l'escolàstica, de les filosofies del Renaixement (entre aquestes destaca especialment la de Lluís Vives) i del bon sentit dels racionalistes.

D'altra banda, es defuig entrar en el clàssic tema de l'acusació de plagi feta a Reid respecte a Buffier, el qual és mencionat als cops com un autor més.

Schulthess propugna un diàleg entre filosofia i sentit comú i que, per tant, aquest no sigui menystingut pels filòsofs. Però no deixa d'advertir-nos de tres possibles objeccions a una filosofia del sentit comú: que el coneixement aconseguit a partir del sentit comú és trivial, que és un saber indicible i que és un problema l'escollir entre les opinions comunes les veritats de sentit comú. A partir d'aquí es fa una crítica a Reid. Aquest hauria anat massa lluny fent una appellació al sentit comú excessivament amplia en prendre'l com a fonament racional a partir del qual es desenvolupa qualsevol coneixement.

Finalment l'autor fa una proposta. Entén i defensa el sentit comú com a esquema pre-teòric comú a tota racionalitat huma-

na. No serviria per a afirmar continguts, per dir-nos l'essència d'una cosa, sinó que només seria capaç de respondre a la qüestió «an sit», és a dir, sobre l'existència de les coses. Aquest és el camp de saber propi del sentit comú i no s'ha d'excedir. Ara bé, després Schulthess reconeix que és molt difícil explicar com això es produeix i no aprofundeix en la solució.

MISERICÒRDIA ANGLÈS CERVELLÓ

THIEBAUT, C., *Cabe Aristóteles*; Madrid, Visor, La Balsa de la Medusa, 17, 1988.

ISBN 84-7774-020-8.

Escrita amb gran precisió, l'obra de Thiebaut intenta reflexionar sobre l'estat actual de l'ètica, analitzant en primer lloc la postura del neoaristotelisme de MacIntyre per a passar a desenvolupar la mateixa ètica d'Aristòtil. En una interpretació que, de vegades, s'esforça poc a comprendre l'ètica aristotèlica des d'una visió sistemàtica i amb totes les seves implicacions, Thiebaut sembla oferir-nos les reflexions personals que aquesta ètica li suggerix més que no pas un estudi aprofundit de la mateixa. Cal destacar també les notes que segueixen a cada capítol, extenses, bibliogràficament actuals i de gran utilitat a l'hora de seguir l'exposició de l'autor.

Segons T., la relació entre el present i el passat ha estat enfocada de dues formes bàsiques que poden ser senyalades sota la figura de <pèrdua> i de <vertigen> (p. 19). Entre les ètiques de la <pèrdua> s'hi troben aquelles que anyoren l'arquetip de perfecció que el passat representa; en conseqüència, aquestes ètiques perceben la història i el present sota la idea de fracàs.

L'altra forma de relació amb el passat, la de <vertigen> és el salt cap endavant, aquell representat per les ètiques de la rebellia. Aquests dos punts de vista sobre el passat emmarquen la existència de totes les ètiques modernes.

L'intent neoaristotèlic de llegir el present amb ulls clàssics és el punt de partida de projecte de T. que, segons l'autor «simplemente intenta presentar una lectura de algunos momentos de la

ética de Aristóteles que nos valga como lectura del presente» (p. 31).

El primer capítol dels quatre que comformen l'obra porta per títol *Más acá del neoaristotelismo*, i està dedicat al comentari crític del neoaristotelisme de MacIntyre. D'acord amb la interpretació que T. fa de la proposta de MacIntyre, cal donar per acabat el fracàs de l'ètica kantiana per prendre l'única alternativa possible que queda: la consideració de la felicitat com l'ideal del bé humà (p. 45). La «consecuencia política» d'aquesta tesi, a través d'una crítica al liberalisme, posa en evidència el caràcter neoconservador del neoaristotelisme.

El punt de vista des de què MacIntyre critica la modernitat i la forma del diagnòstic sobre la seva fi, porten T. a sentir que «un cierto aire de falsedad recorre el análisis» (p. 54).

De les tesis de MacIntyre passa T. —capítol segon: *Una ética de la fragilidad*— a l'exposició d'alguns punts de l'ètica d'Aristòtil, en un recorregut que el mateix autor afirma que és provisional. L'apropament a l'ètica aristotèlica es basa en dos supòsits: una lectura de caire *metodològic* i una comprensió *pluralista* del contingut de la felicitat.

T. resumeix en tres les característiques de l'ètica aristotèlica: 1. La racionalitat pràctica no és ni racionalitat instrumental ni racionalitat teòrica; 2. La fragilitat del bé humà és un tret distintiu de la praxi humana; 3. L'ètica es dedica a buscar què val la pena de ser fet i què no.

El tercer capítol —*En el principio era la acción*— completa l'exposició sobre l'ètica d'Aristòtil iniciada en l'apartat anterior. Després de distingir, seguint Gadamer, l'activitat tècnica de la moral, l'autor torna sobre la concepció aristotèlica per a concloure que es tracta d'una ètica de la fragilitat que, operant sense normes, es refereix a «l'estar» moral en el món a través de l'exercici de la racionalitat pràctica. Es tracta d'una ètica de context i per això no pot ni ensenyar-se ni imposar-se.

El darrer capítol porta per títol *Las formas del vínculo* i comença reconeixent la possible traïció que segurament han patit alguns textos d'Aristòtil en la interpretació de T.

La justícia i la philia són el fil conductor de l'exposició, enteses com a forma de vinculació amb el proïsme. Com viure a la polis? (p. 160): en la lectura de T. l'ètica de la fragilitat que Aristòtil ens presenta és continget, i està moguda per un ideal configurat culturalment. I encara que T. no en tregui la conseqüència, està afirmant que es tracta d'una ètica relativista.

Que l'ideal de què parla Aristòtil sigui l'activitat teòrica es-

tranya T. (p. 162) perquè aquesta idea només estaria afirmada en l'últim dels llibres de l'*Ètica a Nicòmac*. Si la interpretació que fa T. del text d'Aristòtil, EN, 1179b 30-35, és correcta, Aristòtil estaria contradint allò que havia afirmat en altres passatges: que el costum i la llei són els garants d'una virtut generada per l'autoritat externa.

En la nota final, *L'escola d'Atenes*, T. conclou que si parlem de la fragilitat del bé humà és perquè no hi ha res donat —ni déu, ni rumb ni metes— amb anterioritat als actes que pugui prefixar la forma del seu exercici.

MARGARITA MAURI ÁLVAREZ