# CRÍTICA DE LLIBRES

BERNAL, Martin: *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization.* Volumen Primero: *The Fabrication of Ancient Greece. 1785-1985.* Londres, Free Association Press, 1987.

Martin Bernal, miembro de una conocida familia en los ambientes académicos británicos, y especialista notable en la cultura y la historia de China, ha transcendido vehemente y fecundamente el campo de su especialidad con la publicación de *La Atenas Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica,* cuyo primer volumen, *La fabricación de la Antigua Grecia. 1785-1985,* es por ahora el único que ha aparecido de una proyectada serie de tres.

La propuesta principal de *La Atenas Negra* es la postulación de un paradigma —*modelo antiguo revisado,* le llama Bernal, que utiliza el concepto y el lenguaje kunhiano de los paradigmas— para la interpretación del origen y la historia de la civilización griega. Su teoría es que el paradigma dominante en la actualidad —llamado por él *modelo ario revisado*— es el resultado de la sustitución, llevada a cabo durante las primeras décadas del siglo pasado, del *modelo antiguo,* el cual se había venido sosteniendo desde las propias fuentes griegas, sin interrupción, hasta finales del siglo XVIII. La cuestión esencial que separa al *modelo antiguo* y al *modelo ario* es el papel otorgado a la cultura egipcia en la formación del espíritu griego. La sustitución de la relación Grecia-Egipto por una teoría lingüística y filosófica del «Indogermanisch» es lo que caracterizó al *modelo ario.* La filología decimonónica que creó ese modelo no fue, para Bernal, una ciencia inocente, y por eso el libro aspira a probar su culpabilidad. Ese es el propósito del volumen primero de *La Atenas Negra.*

*La fabricación de la antigua Grecia. 1785-1985* es, básicamente, una historia de la Filología desde el siglo XVIII hasta la actualidad. El segundo volumen proyectado, *¿Grecia europea o levantina?,* será una defensa del *modelo antiguo revisado* en términos arqueológicos y lingüísticos. El tercer volumen, *Resolviendo el problema de la esfinge* quiere ser una interpretación, desde claves egipcias, de la mitología griega.

En este primer volumen, Bernal —en un trabajo que es una interpretación de la historiografía— se encarga de probar que el *modelo antiguo,* el que sostenía que Grecia «aprendió» de Egipto, llegó casi intacto al siglo XVIII. Bernal sigue, a partir de esta fecha, la ascensión del *modelo ario,* modelo que se asoció a la modernidad, a las ideas de progreso y democracia, al racismo y al colonialismo, y que trató desde el principio a Grecia —blanca e indogermánica protoEuropa— como al niño mimado de la antigüedad. La filosofía académica del siglo XIX construyó, según Bernal, un cordón de sanidad entre Egipto y «La Civilización». El estudio de la génesis y el desarrollo de la filología como ciencia es presentado entonces en este libro como asociado, indefecti-

blemente, al racismo del siglo pasado, y, más específicamente, al surgimiento del antisemitismo moderno.

Los últimos capítulos del libro son una presentación de los intentos de contestación, desde el final de la segunda guerra mundial, al paradigma dominante, al *modelo ario revisado*. Esos intentos aislados, realizados desde la filología semítica o desde posiciones de reivindicación de la «negritud», junto a los problemas internos del paradigma dominante, indican, para Bernal, la madurez de la situación para una propuesta alternativa que implique el cambio de paradigma.

Sea esto realidad o imaginación del autor, lo cierto es que *La Atenas Negra* es sobre todo una gran provocación. ¿Son los antirracistas actuales al fin y al cabo racistas? ¿Son separables las conclusiones «científicas» de la filosofía de unas asunciones más o menos discutibles? La contestación actual, en las universidades americanas, de una historia hecha por y para el hombre blanco europeo, ya ha provocado que en la Universidad de Stanford, por ejemplo, el «occidental» haya caído del título de la asignatura obligatoria de primer año «Cultura occidental», ideas y valores». El estado de Nueva York experimenta con una educación primaria que tenga en cuenta la raza de los alumnos. Parece una locura. El primer volumen de *La Atenas Negra* quizá sea la historia de su génesis.

VÍCTOR MENDEZ

BROADIE, Alexander: *The Tradition of Scottish Philosophy,* Polygon, Edinburg, 1990. 144 pp. ISBN 0-7486-6051-8.

El plantejament d'aquest llibre és força original, ja que no identifica la filosofia escocesa amb aquella que és més coneguda, és a dir, la filosofia del període de la Il.lustració, sigui la de Hume, sigui la de Reid. Fer-ho així seria, en efecte, reduir a una època concreta una tradició que abasta més períodes i filòsofs.

La novetat d'aquesta visió no sorgeix del no res, sinó dels documentats estudis de la lògica medieval tardana que l'autor ja havia analitzat en diverses publicacions, especialment en *George Lokert: Late-Scholastic Logician* (Edimburg 1983), *The Circle of John Mair: Logic and Logicians in Pre-Reformation Scotland* (Oxford, 1985), *Notion and Object: Aspects of Late-Medieval Epistemology* (Oxford, 1989).

L'autor considera com a inici de la filosofia pròpiament dita de tradició escocesa l'any 1411/12, quan s'establí la primera Universitat a Escòcia (St Andrews). Per això, un filòsof tan important com Duns Scot

no és comprès en aquest treball, ja que de fet no va arribar a estudiar ni ensenyar en cap Universitat escocesa.

El primer capítol és dedicat a l'obra de John Ireland (1440?-1484?) *The Meroure of Wyssdome*, o *Mirall de la Saviesa*. Aquesta obra, primera en prosa escrita en escocès, tracta especialment de la relació entre la voluntat de Déu i la nostra llibertat des d'una perspectiva nominalista.

També són nominalistes els autors estudiats molt extensament al llarg dels següents capítols. John Mair, o Major (1467-1550) fou el més important i la presència de tots ells fou molt notable tant en la vida acadèmica de les Universitats escoceses com en la de la Universitat de París. Mair va ensenyar al Col.legi de Montaigu a París. A les seves classes degueren assistir molts dels responsables de canvis religiosos i humanistes del segle XVI, com Erasme, Lluís Vives i Ignasi de Loiola. Més endavant, ja a la Universitat escocesa de St Andrews, tingué com a alumne el reformador escocès John Knox.

Formaren part del cercle de J. Mair altres filòsofs com James Liddell, David Cranston, George Lokert of Ayr, William Manderston i Robert Galbraith.

A. Broadie estudia la concepció que aquests autors, en especial J. Mair, tenen del llenguatge, el coneixement, l'acte d'assentiment i la relació entre llibertat i gràcia. La part més interessant del llibre és la que enllaça la concepció del coneixement d'aquests escolàstics tardans medievals nominalistes amb els filòsofs escocesos del període il.lustrat. Abans, emperò, cal que ens referim al segle XVI a Escòcia, època molt complexa per ser la de la Reforma. Segons A. Broadie comportà pèrdues i guanys. Per una banda fou negatiu l'oblit a què es condemnà el conjunt d'autors previs a la Reforma i les seves importants aportacions. Per l'altra, fou positiu el fet que es començà a llegir Aristòtil en els texts originals grecs.

No trobant en el segle XVII filòsofs escocesos amb veritables aportacions filosòfiques, el llibre segueix analitzant el ric segle XVIII.

Els filòsofs estudiats són Francis Hutcheson, David Hume i Thomas Reid. Encara que podem trobar una visió global de llurs filosofies, no es tracta de buscar aquí una explicació detallada del conjunt del seu pensament. L'objectiu del llibre és destacar els elements que permeten de relacionar-los amb el cercle nominalista de John Mair.

Tot i que no es pot demostrar que els escocesos del XVIII llegiren Mair, el fet és que tingueren les seves obres al seu abast. En tot cas, la concepció d'«idea» en Reid l'aproxima clarament a Mair. Per Reid les idees són actes o operacions de la ment, sempre intencionals; ja que no coneixem idees, sinó a través d'idees. També per Mair una idea o noció no és un mitjà per a entendre, sinó el veritable acte d'entendre (actus intelligendi). Per ambdós no hi pot haver res entre l'objecte i la idea que li correspon. Aquest aspecte d'immediatesa del coneixement de base nominalista es

pot trobar també en la filosofia de Hutcheson.

Hume no es contraposa tant, com habitualment s'assenyala, amb els filòsofs del sentit comú. Així, de fet, la seva noció de creença seria l'ampliació del «moral sense» de Hutcheson a camps diferents dels ètics o estètics.

La tesi principal de A. Brodie en aquest llibre és, doncs, que els escocesos del període il.lustrat no filosofaren en el buit, sinó que en ells es pot trobar un component escolàstic tardà. Malgrat que la lògica va ser la víctima de la Reforma i que els autors anteriors a aquesta van ser menystinguts a Escòcia, la seva empremta perdurà fins la Il.lustració.

MISERICÒRDIA ANGLÈS CERVELLÓ

RAPHAEL, D. D. (Editor): *British Moralists 1650-1800.* Selected and edited with comparative notes and analytical index by D. D. Raphael, Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc., 1991. Vol. I: Hobbes-Gay, 421 pp., Vol II: Hume-Bentham and Index, 431 pp.

Esta obra, publicada originalmente por Oxford Clarendon Press en 1969, es reeditada, sin ningún cambio, por una editora norteamericana. La amplia significación de la misma, dada la importancia de los autores en ella seleccionados, merece una evocación entre quienes se dedican a la historia del pensamiento ético en general y a la historia de las ideas morales de la filosofía anglosajona en particular.

D. D. Raphael es en la actualidad Profesor Emérito de Filosofía del *Imperial College* de la Universidad de Londres. Su labor docente e investigadora ha estado vinculada, sin embargo, a la Universidad de Glasgow, donde ha sido *Profesor* de Filosofía Social y Política.

El título y el contenido de la presente obra recuerdan otra con la que ésta guarda cierto paralelismo en bastantes aspectos. Estoy refiriéndome a *British Moralists,* publicada también originalmente por Oxford Press, en dos volúmenes, cuya primera edición es de 1897 y reeditada en Nueva York por Dover Publications en 1965. L. A. Selby-Bigge, editor e introductor de esta última, es probablemente más conocido por su dedicación al *A Treatise of Human Nature* y a las *Enquires concerning the Principles of Morals* de D. Hume. D. H. Monro escribió, con posterioridad a las primeras ediciones respectivas de Selby-Bigge y Raphael, *A Guide to the British Moralists,* London, Fontana-Collins, 1972, un solo volumen. El libro de Monro es de contenido más amplio, en lo que a autores se refiere, ya que se sobrepasa la época analizada por las dos obras mencionadas anteriormente.

El orden de presentación de textos, en la obra de Raphael, obedece

a un criterio cronológico. 1650 es la fecha de publicación de *Human Nature* de T. Hobbes y 1789 la de *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* de J. Bentham. Con esta última fecha finaliza la producción más destacada de la filosofía moral británica del siglo XVIII. Hobbes, por tanto, inicia el primer volumen y Bentham cierra el segundo. Selby-Bigge presenta otro criterio de selección. Reúne en el primer volumen a los autores de la que él denomina «la escuela sentimental» (Shaftesbury, Hutcheson, Butler, Adam Smith y Bentham) y en el segundo a los de «la escuela intelectual» (Samuel Clarke, Balguy, Richard Price, Brown, John Clarke, Cudworth, John Gay, Hobbes, Kames, Locke, Mandeville, Paley y Wollanston). La exposición de orden cronológica permite comprobar las diversas fases de formación de las ideas de los autores estudiados y la crítica e influencias mutuas, lo que contribuye generalmente a una mejor comprensión de sus respectivas teorías.

Los autores presentes en los dos volúmenes de Raphael y ausentes en los de Selby-Bigge son Cumberland, Hume, Hartley y Reid. Los incluidos en la edición de Selby-Bigge y que no aparecen en la de Raphael son John Clarke, Brown y Kames. No resulta difícil justificar la ausencia de Hume del grupo de autores estudiados por Selby-Bigge puesto que él mismo había preparado la edición de tres obras del mismo autor. Si Raphael hubiera obrado con el mismo criterio habría dejado de lado el *Leviatan* de Hobbes, a Locke, Butler, Price y Bentham.

Difícilmente podría admitirse la validez del título de Raphael con la ausencia de autores tan significativos. *British Moralists, being selections from writers principally of the eighteenth century* es el título completo de la obra editada por Selby-Bigge; la misma incluye a Hobbes (1588-1679) y Locke (1632-1704) «por conveniencia referencial» y a Cudworth (1617-1688) cuya obra *Eternal and Immutable Morality* fue publicada póstumamente en 1731. Raphael, que está interesado en el mismo período histórico, juzga que ha de comenzar con Hobbes, debido al impulso crítico inicial dado por este autor al pensamiento moral británico y por la influencia ejercida principalmente por medio de su *Human Nature* en la filosofía moral de Hume, de modo especial en *A Treatise of Human Nature,* «la obra más importante de la filosofía británica», según opinión del mismo Raphael. Ya la primera frase del cap. I de *Human Nature* es extraordinariamente significativa respecto al rumbo y trayectoria del *A Treatise of Human Nature.* Afirma Hobbes. «La explicación verdadera y clara de los elementos de las leyes natural y política (que es mi actual objetivo) depende del conocimiento de lo que es la naturaleza humana, el cuerpo político y lo que denominamos una ley». Hume escribe noventa años más tarde: «Es evidente que todas las ciencias tienen una relación, mayor o menor, con la naturaleza humana... Y como la ciencia del hombre es el único fundamento sólido para las otras ciencias, por tanto, el único fundamento sólido que podemos dar a esta ciencia deberá residir

en la experiencia y observación». (Introducción al THN, pp. XV y XVI). El texto hace referencia a la nueva metafísica, «buena metafísica», «filosofía moral precisa y abstrusa», términos usados por el propio Hume. Están ahí las raíces del naturalismo, empirismo y positivismo de la Ilustración y de una parte de la filosofía de los siglos XIX y XX.

Con el fin de permitir un espacio mayor para los textos seleccionados, Raphael no hace ninguna introducción a los temas escogidos. la edición de Selby-Bigge, por otra parte, presenta una introducción general de setenta páginas. Raphael ha preferido que los autores hablen por sí mismos. El mismo editor ha intentado adaptar con discreción la ortografía al inglés contemporáneo y ha suprimido el uso inicial de las letras mayúsculas. El texto de Cumberland *De Legibus Naturae* es ofrecido de forma bilingüe así como un fragmento de *Essays on the Law of Nature,* obra perteneciente a los primeros escritos de Locke.

El libro termina con una bibliografía detallada de los principales autores, especialistas en filosofía moral, de la época estudiada y con un amplio y bien elaborado índice analítico.

Examinada la obra, con gran interés por una síntesis, quisiera poder dar una visión general y acertada de la filosofía moral británica de 1650 a 1800. Renuncio al esfuerzo que ello implica en razón de la brevedad aquí exigida y por temor a la parcialidad. A modo de aproximación, quiero afirmar, como rasgo fundamental, que los teóricos de la ética de este período parten de la filosofía del hombre común y de una interpretación psicológica de la ética mediante un método fundamentalmente inductivo. Metafísica y religión permanecen a distancia, lo que no quiere decir ausentes. D. Hume, un representante con los defectos y virtudes de las características expuestas, escribe en una carta dirigida a F. Hutcheson el 17 de setiembre de 1739, «estoy convencido de que un metafísico puede ser muy provechoso a un moralista, aunque difícilmente puedo pensar a estos dos personajes unidos en el mismo trabajo... Intentaré realizar un esfuerzo, si es que puede ser posible, hacer que el moralista y el metafísico lleguen a entenderse un poco mejor». Sin ninguna duda, la obra de D. D. Raphael es un desafío y un ejemplo para este entendimiento.

JOAQUIM CLOTET

Alain GUY: *Panorama de la philosophie ibéro-américaine. Du XVè siècle à nos jours.* Éditions Patiño, 1989, 1ª ed., XVI+285 páginas.

El ilustre hispanista francés nos ofrece en esta obra un panorama completo de la filosofía americana en la lengua española y portuguesa

de ayer y de hoy. Con ella viene a llenar un vacío apenas cubierto por obras anteriores, dispensando así un servicio más al conocimiento de nuestra propia filosofía, en la línea del que él iniciara tiempo atrás con sus trabajos sobre Fray Luis de León y sobre la filosofía española en general.

Dividida en tres partes, la obra recoge en diecisiete capítulos la variedad de corrientes que van desde la escolástica colonial y el gusto por las nuevas ciencias en los siglos XVI-XVIII, al romanticismo, el positivismo y el krausismo del siglo XIX, para llegar hasta la multitud de corrientes del siglo XX. Completan la obra una selecta bibliografía general y por países, otra de antologías y revistas, y un índice de nombres.

Por su interés y actualidad, detengámonos en la docena de corrientes filosóficas que propone el autor para el siglo XX, y que se hallan vigentes todavía hoy en el pensamiento hispanoamericano. Con el autor, participamos también de la idea de que el modernismo literario (en América se trata sin duda del uruguayo Rodó, amén del nicaragüense Rubén Darío) se manifiesta en España junto al regeneracionismo de la Generación del 98 (recuérdese a Pío Baroja, tan admirado de Ortega) y su rechazo del positivismo científico (Unamuno) que abren de nuevo el acceso a la filosofía. Quizá se trate de un tópico, pero parece haber quedado bien establecido que la filosofía contemporánea en América nace como rechazo del positivismo, y en especial de su vertiente cientifista. Mas si en Europa éste había sido ya rechazado por Bergson, no puede extrañarnos hallar recogidos en el capítulo dedicado al *bergsonismo* nombres tan significativos de la filosofía en América como son Deustúa, Caso, Vasconcelos, Farías Brito o Graça Aranha, quienes merecen figurar sin duda entre los grandes, entre los «fundadores» o precursores del pensamiento hispanoamericano actual.

Frente a las estrecheces especulativas propias de aquel positivismo de fines de siglo pasado, los jóvenes americanos recurren a Kant como refugio filosófico. Korn y Larroyo son citados en esta línea *kantiana* frecuentada también por muchos de los bergsonianos anteriores, en estrecha relación con la *fenomenología* (personalismo dialógico de Romero, sucesor de Korn en la cátedra) muy pronto difundida y aún muy cultivada en todo el continente, derivando luego hacia Heidegger (Mayz Vallenilla: civilización de la técnica) para terminar en un *existencialismo* (Astrada, proveniente de la fenomenología, Ferreira da Silva) que no riñe ni con el espiritualismo (Virasoro) ni con el catolicismo (Wagner de Reyna). Por lo demás, la filosofía cristiana se halla bien arraigada en América, ya sea como *tomismo* (Drisi, Nimio de Anquín, Sepich, Quiles, Belaúnde) o como *agustinismo* (Basave, Farré, Caturelli).

Por lo que hace a la filosofía práctica, digamos que la *axiología* ha cobrado una dimensión y un auge muy especial en América, registrando el autor una versión racionalista (Vaz Ferreira, Pucciarelli, Reale) y otra

estructuralista nacida de la fenomenología (Frondizi). A su vez, la lógica florece cultivada como filosofía *analítica* (Miró Quesada, Rabossi) o de la *ciencia* (Bunge, Asti Vera, Bolzán) con profusión notable. También dentro de lo práctico, el *marxismo* es asimilado de modo muy propio en América (Ponce, Mariátegui, Cruz Costa), donde la opción por los pobres originó recientemente una *filosofía de la liberación* (Gutiérrez, Boff, Dussel) como alternativa al desarrollismo enajenador.

Pero toda esta vitalidad filosófica del pensamiento hispanoamericano carecería de unidad si no fuéramos capaces de dársela a un panorama tan amplio y variado como el que se nos presenta. En efecto, es posible que el *orteguismo* mencionado ahora por nosotros en último lugar (capítulo X en la obra), viniera a cerrar nuestra recensión —como la iniciara— por una corriente de simpatía del pensamiento peninsular con el hispanoamericano, por un amor a lo concreto y a lo propio (a la circunstancia) como punto de partida de un filosofar que no se puede sustituir nunca por una abstracta filosofía importada sin más. Y así, de Gaos a Zea pasando por Ramos, Abad Carretero, Ayala y tantos otros cultores de la filosofía en lengua española y portuguesa de ayer y de hoy, pueden aplicarse las palabras con las que nos obsequia el profesor Alain Guy al concluir su *Panorama:* «Hispanoamérica propone al mundo entero un humanismo espiritual, total, que llega en el momento preciso a este Occidente nuestro, desquiciado por el fanatismo y el orgulloso afán de ganancias ilimitadas e injustamente repartidas».

JOSÉ MARÍA ROMERO BARÓ

*Kant. Antología.* Edición de Roberto Rodríguez Aramayo. Textos Cardinales. Barcelona, Ediciones Península, 1991.

Se recoge bajo esta nueva traducción de Roberto Rodríguez Aramayo una selección de textos inéditos de Kant en nuestra lengua. La empresa del traductor ha sido valiente: bosquejar en 10 copiosos volúmenes de desiguales y más o menos fragmentarios pasajes y escritos nunca publicados en vida del filósofo, un conjunto homogéneo de pensamientos extraído de las más de 8.000 reflexiones, acotaciones a las obras publicadas, borradores y artículos no editados. En la introducción, Rodríguez Aramayo confiesa lo que se aprecia sin dificultad en la lectura de la obra: «*La preocupación moral o, por decirlo con otras palabras, el célebre primado de la razón práctica ha sido el criterio que ha guiado nuestra excursión por el Bachlass Kantiano*» (p. 10). Apenas aparecen temas en esta selección que no se circunscriban a la filosofía práctica

de Kant, y ello se mantiene en los capítulos dedicados a los dos volúmenes de «Reflexiones sobre metafísica» y al de «Reflexiones sobre Lógica».

De los 28 volúmenes que constituyen la edición de los escritos de Kant de la Academia Alemana de las Ciencias de Berlín, Rodríguez Aramayo aparta los nueve primeros (obras editadas), la correspondencia (X, XI, XII, XIII), la temática no filosófica (XIV), los volúmenes ya traducidos al castellano del *Opus postumum* (XXI y XXII) y las lecciones (vols. XIV-XVIII). Le quedan por lo tanto las reflexiones sobre antropología, lógica, metafísica, filosofía moral, de la religión, del derecho, y la edición de trabajos preparatorios y escritos «íntimos» de Kant.

Tras la introducción, el traductor nos ofrece una cronología y una bibliografía valiosa puesto que se repasan todos los índices de los *Kant's gesammelte Schriften,* y se acompaña cada título de la edición en castellano correspondiente, si existe. A pesar de que esta última relación de obras no es completa, sí es representativa de las traducciones de mayor calidad. El apartado de la bibliografía se complementa con una clasificación temática de las obras de Kant que se acompaña en cada uno de los apartados con una bibliografía secundaria.

La desventaja que implica el leer a Kant a través de un estilo tan poco usual en él, el aforismo, es la brusquedad con la que se presentan las ideas, su poco entrelazamiento (a pesar del esfuerzo del selector), que provoca una sensación de desestabilización general fatigosa. Para el estudioso de la obra kantiana, no obstante, la traducción no debería ignorarse. En ella hallará fragmentos tan significativos como la reflexión 7202, en la que el papel de la felicidad en la moral deviene trascendental en su conexión con la libertad y la virtud. Kant llega a afirmar, en la década de los ochenta, que *«la moralidad es la idea de la libertad tomada como principio de la felicidad»* (p. 85). A través de las 289 reflexiones seleccionadas, de las que más de una tercera parte tienen su origen en las *«Reflexiones zur Moralphilosophie»,* el lector se encuentra con los temas más clásicos de la moral formal, pero también con los más oscuros: la felicidad y el conjunto de sus diversos sentidos queda, como mínimo, desglosado en dos; aquella noción de felicidad despreciada en sus obras de fundamentación moral, y el que está presente vivamente en los textos que recoge esta traducción (la duda sobre la existencia de una felicidad moral tras la lectura del libro se disipa: la *«felicidad a priori»* —fragmento 113 de Aramayo, reflexión 6911— se equilibra entre un ideal de paz interior, *autosatisfacción,* y una independencia estoica respecto de lo físico, *apatía*); en el 112, reflexión 6907, se reconoce que *«la felicidad presenta una doble vertiente...»*). El conflicto moral, los *adiaphora* o actos morales indiferentes, la distinción entre derecho y moral, la consideración de éticas alternativas (comentarios abundantes sobre los estoicos, los epicúreos —criticados ambos por igual—, Platón,

los cínicos, Hutcheson, Wolff, e incluso Cristo, persona sobre la que Kant pocas veces se pronuncia (frag. 33, reflexión 6634), todos ellos son algunos de los problemas sobre los que Kant impone su reflexión sin titubear.

Hallamos, sin embargo, una vacilación acentuada en los muchos e interesantes pasajes que giran en torno al problema del papel que juegan el sentimiento y el impulso en lo moral. Si atendemos a las fechas probables de redacción del texto, notamos una evolución clara desde los fragmentos escritos simultáneamente o poco después de las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime,* y el Kant de los ochenta y los noventa. Así, en el fragmento 74 de la edición de Rodríguez Aramayo (reflexión 6749), Kant no duda en afirmar que *«las máximas morales acaban por reportar en base a la costumbre un sentimiento ante la moralidad», mientras que en el fragmento 86 (reflexión 6796), Kant escribe: «la libertad es independiente de los estímulos y, por ende, también de los sentimientos».* En fin, las reflexiones sobre moral nos sumen en un Kant polifacético tanto en su temática como en su actitud: el rigor deontológico queda moldeado por sentencias propias del eudemonismo, e incluso genuinamente aristotélicas: *«las inclinaciones coordinadas por la razón dan lugar a la felicidad»* (frag. 16, reflexión 6610).

Los temas centrales de las reflexiones sobre filosofía del derecho son el contrato social, la constitución y función del estado, la revolución y su legitimidad, la guerra, y puntos comunes a los aparecidos en las reflexiones sobre antropología tales como la insociable sociabilidad del hombre y la cuestión del progreso humano, configurando todo ello el esquema de fondo de la filosofía de la historia kantiana. Mientras que las reflexiones sobre aquellos puntos provienen hasta de 1973 (Kant no inició la publicación de sus ideas sobre filosofía de la historia hasta once años más tarde), las reflexiones sobre filosofía de la religión, que ya aparecen en buen elenco sobre el mismo tema en el apartado dedicado a la filosofía moral, sí provienen de fechas concordantes con la publicación de *La religión dentro de los límites de la mera razón:* 1792-1800.

En las reflexiones sobre metafísica topamos con temas tales como la constitución dual del hombre (nouménico-fenoménico), la comparación entre los reinos y las leyes de la libertad y de la naturaleza, y la esencia de la metafísica (Kant la define, clasifica los caminos que puede tomar, identifica sus fines, y dedica fragmentos exclusivos a la noción de idealismo). Todo ello se salpica con textos temáticamente aislados pero que no dejan de relacionarse con el marco moral: el optimismo radical leibniziano, comparaciones de 1753 entre la felicidad del virtuoso y del inmoral, y numerosos comentarios acerca de lo moral y lo inmoral que puede resultar del influjo de la religión en la actividad práctica de los hombres (en las reflexiones sobre metafísica se tocan muchos de los

problemas tópicos de la *Crítica de la razón práctica:* los de mayor trascendencia son el de Dios y el del Bien Supremo). Finalmente, los aforismos sobre lógica no atienden ni a la lógica pura, ni a la aplicada, y menos a la trascendental de la *Crítica de la razón pura;* se trata aquí sobre los diversos grados de certeza del conocimiento, confrontando básicamente fe y opinión a ciencia necesaria y universal. El carácter epistémico de los axiomas, postulados e ideas también merecen atención.

Las últimas cuarenta páginas de la obra están constituidas por cinco escritos nunca publicados por Kant. El puente entre las reflexiones y estos lo constituye el primero, *Acotaciones a las «Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime»* (selección). Si Hobbes está presente en las reflexiones sobre antropología, estas acotaciones resultan interesantísimas en lo referente al influjo que Rousseau infunde en el pensamiento kantiano. A continuación se presentan los dos borradores del prólogo a la primera edición de *La religión dentro de los límites de la mera razón;* Kant nunca se atrevió a publicarlos por el resentimiento crítico que guía su pluma repudiando a la administración censora y a la tecnología que rebasa sus propios límites en perjuicio de la filosofía y la libertad de expresión. El prólogo «suavizado» que sí publicó le costó a Kant cuatro años de silencio forzado.

El Trabajo preliminar *«Acerca del uso de principios teleológicos en filosofía»* introduce la teoría sobre las consecuencias metodológicas implicadas en el empleo del esquema teleológico o del mecánico que conforman la segunda parte de la *Crítica del juicio,* saliendo, como en la obra de 1791, mejor parado el primer modelo. En los *Trabajos preparatorios del «En torno al tópico: 'tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica'»,* vuelven a aflorar temas presentes con anterioridad en las reflexiones (derecho de rebelión de un pueblo, felicidad, moralidad, soberanía, derecho...), cerrándose la traducción con otro *Trabajo preparatorio,* esta vez de la segunda sección de *El conflicto de las facultades:* el artículo responde a la pregunta que inicialmente se plantea: *«¿en qué consiste el progreso del género humano?»,* cuestión planteada en aquella obra.

El lector de las obras capitales de Kant conoce usualmente la existencia de su ingente obra no publicada, pero con paralela asiduidad no ha tenido ocasión de consultarla, no sólo por la falta de traducciones, sino por la complejidad y sistematicidad con la que se presenta, dificultad añadida al ya abstruso estilo de Kant. No hay duda de que las obras capitales de este autor ocupan un lugar preeminente formal y cualitativamente hablando si lo comparamos con el conjunto de estos fragmentos, mas la oportunidad que nos brinda esta traducción no debe desestimarse por la claridad con la que se arrojan ciertas ideas sobre puntos débiles de la filosofía práctica de Kant.

ANTONIO BIELSA DROTZ

APEL, K. O.: *Teoría de la verdad y ética del discurso,* Ed. Paidós - I.C.E. de la U.A.B., Barcelona 1991.

Se publican aquí dos artículos de la última producción de K. O. Apel que constituyen una muestra bien representativa de su obra en general. El primero de ellos —*Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última*— denota el interés por temas gnoseológicos que, desde el comienzo, ha caracterizado la andadura filosófica de este autor, ahondando en tres cuestiones que pueden relacionarse estrechamente: el debate sobre el *falibilismo* (teniendo como telón de fondo el *racionalismo crítico* de Popper), el intento por definir una *teoría consensual de la verdad* como propuesta más adecuada para la lógica de la investigación, y la posibilidad de ofrecer un modelo de *fundamentación última* como lo propio del discurso filosófico en un momento en que éste debe delimitar, frente a las ciencias y en colaboración con ellas, su espacio particular. La perspectiva desde la que se llevan a cabo estas reflexiones es la de la filosofía de Ch. S. Peirce, reinterpretada en la línea de una semiótica *trascendental.*

El tratamiento del *falibilismo* pretende mostrar la validez de una reserva de certeza para las hipótesis científicas como compaginable con el ideal normativo de la comunidad ilimitada de investigadores, presupuesto regulativo que hace posible un *meliorismo* en el conocimiento a la vez que da cuenta de sus condiciones *intersubjetivas* de posibilidad y de validez. El núcleo filosóficamente sustancial de esta propuesta reside en la necesidad de entender todo razonamiento sintético de conocimiento como mediado inevitablemente por procesos lingüísticos de interpretación de signos. El postulado necesario de la comunidad ilimitada de intérpretes asegura *in the long run* la convergencia consensuada de todo conocimiento, entendiendo tal proceso como un *progreso* evolutivo del saber a través de hipótesis falibles. Ahora bien, ¿qué teoría de la verdad de puede coordinar con esta propuesta falibilista de la lógica de la investigación? Para responder a esta pregunta Apel repasa diferentes soluciones que la filosofía ha dado al respecto, deteniéndose en la versión lógico-semanticista de la verdad formulada por Tarski para mostrar sus insuficiencias y denunciar el grave error de toda la filosofía analítica de inspiración sintáctico-semántica: su recaída constante en la *falacia abstractiva* que resulta del olvido de la dimensión *pragmática* del acuerdo interpretativo —por una comunidad de sujetos— de los signos que median toda utilización del lenguaje (también de aquel lenguaje natural que debe explicitar el sentido de los lenguajes artificiales de la lógica formal). Esta referencia —de trascendencia metodológica— a la comunidad de intérpretes vuelve nuevamente a poner de relieve la consideración gnoseológica del problema del *sujeto de conocimiento.* Si dicho sujeto se entiende ahora como una comunidad de acuerdo inter-

pretativo de alcance ilimitado, entonces se comprende fácilmente la necesidad de una teoría *consensual* de la verdad. Apel se encuentra ahí, sin embargo, con la delicada situación de recurrir —para poder justificar el presupuesto de la comunidad de consenso en los implícitos de toda argumentación— a algún tipo de evidencia de conocimiento que, por estricta reflexión, dé cuenta de tal *a priori*. Para ello Apel lleva a cabo una reconstrucción ampliada de la teoría clásica de la evidencia fenomenológica —insuficiente por su carácter prelingüístico— a la luz del planteamiento *pragmático-diferencial* de la semiótica de Peirce. Finalmente Apel, después de abordar la problemática de la teoría consensual de la verdad en el contexto de las ciencias del espíritu, pasa a considerar el tema de la *última fundamentación* como marco apropiado para una renovada *filosofía primera*. Y lo hace constatando la inaplicabilidad del principio del falibilismo a sí mismo, restringiendo con ello de su alcance un determinado ámbito de proposiciones —las proposiciones de la filosofía— que se revelarán necesariamente, en su *autorreferencialidad*, como dotadas de validez universal. Sólo respetando este ámbito se pueden evitar las constantes *autocontradicciones performativas* en las que a menudo cae la filosofía contemporánea. Acaba este primer artículo con la defensa del estatuto de *revisibilidad explicativa* para las proposiciones filosóficas, entendidas como aclaraciones *autocorrectivas* y no como hipótesis falibles.

El segundo artículo —*La ética del discurso como ética de la responsabilidad*— resume satisfactoriamente el contenido global de la propuesta ética de Apel. En este texto nuestro autor destaca la transformación posmetafísica de la moral kantiana realizada por la ética discursiva y sobre todo da cuenta de la división arquitectónica de esta última en una *parte A* y una *parte B*. La primera legitima el *principio de universalización* de la ética discursiva —principio procedimental de fundamentación de normas *intersubjetivas* mediante la realización de discursos prácticos— y la segunda aborda el espinoso problema práctico moral de su aplicación, no tanto en el sentido clásico del problema —mediante la *phronesis* aristotélica o el «juicio» kantiano— sino en cuanto a la consideración de las *condiciones históricas* para la realización del citado principio. Si estas condiciones no se dan objetivamente, entonces *debe* darse paso a una interpretación de la ética discursiva *qua* ética de la *responsabilidad*. La restricción que con esta interpretación se lleva a cabo sobre dicha propuesta, en tanto que ética *universalista* de principios, no sugiere —según Apel— que la moralidad quede superada en la eticidad. Desde esta perspectiva, la ética discursiva está siempre más allá de una determinada forma de vida entendida como eticidad —*histórico-contingente*— ligada a la tradición. El problema tiene que situarse más bien en el contexto evolutivo-moral del tránsito —*normativamente* reconstruido— de una ética *convencional* a una ética *posconvencional*. Por todo

ello, en tanto que las condiciones colectivas de aplicación de la ética posconvencional del discurso no se realicen, la *parte B* puede y debe fundamentar un principio *teleológico* que complemente el principio *deóntico* de la fundamentación de normas en dos pasos: en primer lugar prescribiendo la necesidad de mediar la interacción consensual para la resolución de conflictos con la acción estratégica; y en segundo lugar exigiendo el compromiso por la supresión aproximativa y a largo plazo de la distancia entre la situación *ideal* —anticipada ya siempre contrafácticamente— en la que se darían las condiciones de aplicación de la ética discursiva y la situación *real* —determinada históricamente— de la comunidad de comunicación (es decir, del género humano).

Con estos dos trabajos, inteligentemente reunidos en este volumen, se ejemplifican con claridad los esfuerzos de la filosofía teorética del Apel por ofrecernos, dentro del actual horizonte postmoderno, una consideración *normativa* de la realidad. Finalmente, destacar el rigor de la introducción a ambos artículos escrita por Adela Cortina quien da muestras, una vez más, de su profundo conocimiento y seguimiento de la obra de Apel.

JOAN-CARLES ELVIRA

ELSTER, J.: *Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales.* Barcelona. Ed. Gedisa, 1990, 178 páginas.

¿Qué es lo que ha pasado? ¿Por qué no ha salido bien? ¿Cómo actuar?... Preguntas similares a éstas nos las planteamos con cierta regularidad a lo largo de nuestra vida en sociedad. Son cuestiones que apuntan a nuestras acciones, a nuestros deseos, a nuestras emociones, a nuestras relaciones y... a nuestras decepciones. Esos círculos de la diana son las «tuercas y tornillos» que, herrumbrosos o lubrificados, constituyen los «mecanismos» de «lo social». De la sociedad, de sus engranajes se ha escrito y se continúa escribiendo mucho. En estos últimos tiempos hay un nuevo enfoque que proviene del mundo de la economía. La pretensión del método económico es facilitarnos la comprensión de ciertos fenómenos sociales. ¿Cuál es su desafío? Basar las teorías de la sociedad en las acciones racionales de los individuos orientadas hacia un fin. Esto es lo que se conoce como *individualismo metodológico* y, en estrecha relación con él, la teoría de la *elección racional*. En este humus cabe inscribir la propuesta de Jon Elster y la obra que ahora nos ocupa (que no es la última, puesto que, en el momento de redactar esta reseña, aguarda en prensa otro texto suyo).

Jon Elster bebe de dos fuentes más: de un marxismo aligerado y de la filosofía analítica, aunque, también se hace notar la influencia francesa

de un Raymond Aron o un Paul Veyne. Sin embargo la «urraca» (traducción alemana de Elster), pretende ir más allá del planteamiento de la acción individual y, situarse en el límite, en el punto en que los individuos ya no son personas sino *cuerpos* institucionales, empresas, sindicatos, comités...

En su libro anterior (*Sour Grapes* —mal traducido como *Uvas amargas*—) apostaba por la *subversión de la racionalidad,* por un análisis de las creencias y los deseos irracionales, por un descifrar las nociones de racionalidad, intencionalidad y optimalidad. En esa misma línea, continúa el texto que ahora reseñamos. Según Elster, el propósito de esta obra es «introducir al lector en los mecanismos causales que sirven como unidades básicas de las ciencias sociales» (p. 9). Así, «la unidad elemental de la vida social es la acción humana individual» y, en consecuencia, para explicar las instituciones y el cambio social ha de demostrarse cómo son resultado de la acción y la interacción de los individuos. Desde este punto de partida. Elster divide su obra en dos grandes bloques: el de la *acción humana* y el de la *interacción.*

En el primer momento, el dedicado a la acción individual, Elster pasa por entender la misma desde una explicación de los deseos personales y, desde la *creencia* en las oportunidades que se le presentan al individuo para actuar. No son las oportunidades objetivas las que cuentan a la hora de actuar, sino las oportunidades que cada uno *cree* tener. Desde este punto de vista, la acción puede conducir a error ya que, puede no tenerse plena conciencia de las oportunidades que rodean a las acciones. Pero, errar puede ser racional si todas las pruebas apuntan en esa dirección errada. ¿Qué quiere decir aquí racional? La racionalidad para Elster es esa «relación entre una creencia y los fundamentos en que ésta se basa» (p. 33). ¿Qué es, entonces, la acción racional? Parafraseando a Elster diríamos que es el resultado de tres «decisiones óptimas»:

1. es el mejor medio para realizar el deseo de una persona según sus propias creencias,

2. las creencias han de ser óptimas por las pruebas que tiene el individuo y,

3. las pruebas han de reunirse en un término medio, ni muchas ni pocas. En exceso podrían paralizar la acción, y, en defecto precipitarla.

A pesar de esto, hay momentos en que *fracasa la racionalidad.* Pueden darse rupturas parciales de la racionalidad cuando no se consigue actuar según lo que se cree, o cuando no se consigue formar creencias justificadas por los datos de que se dispone.

Uno de esos fracasos de la teoría de la elección racional es el provocado por la *indeterminación* ante «varias» acciones igualmente buenas o, ante la circunstancia de que no haya «ninguna» acción tan buena como todas las otras. Ante este fracaso, Elster propone el principio de la «satisfacción», el elegir algo que sea bastante bueno.

Otro fracaso es el de la *debilidad de la voluntad* (tomado de D. Davidson), esa preferencia por recompensas inmediatas más pequeñas en lugar de recompensas mayores pospuestas, es la *propensión.* Sin embargo, «si enfrento racionalmente mi propensión a conducirme irracionalmente puede irme mejor que si me comporto como víctima de mi propensión» (p. 55). Las soluciones a este fracaso pasan por: un actuar según el conjunto de oportunidades y un pensar en el futuro, por un dejar de ser «miopes» para ser más «previsores».

Elster cierra este primer bloque con un repaso a algunos momentos claves que hacen peligrar la racionalidad de la acción individual. Nos habla de *egoísmo y altruismo,* de honestidad y de emociones (de las que hace una curiosa tipología), de aquello que, puede desviar al individuo de la *dirección* de su acción.

Sin embargo, si hay algo que siempre sorprende en toda acción son las *consecuencias no intencionales,* que nos llevan a formularnos preguntas como las que inician este texto. De este modo «una acción es el resultado de deseos y oportunidades» y, también modela «deseos y oportunidades de manera no intencionales» (p. 95). Aparece aquí el *enigma* de la filosofía de la explicación social: ¿las consecuencias no intencionales pueden entrar en la explicación de la acción que las causó? Elster por una parte da una respuesta negativa basada en que el futuro no puede causar el pasado. Pero continúa con el tema en relación al *equilibrio* social (hemos hecho el tránsito a la interacción), a ese poco de orden que aparece en la sociedad. Afirma que «los equilibrios pueden surgir por accidente» y que «el acontecimiento más improbable será que nunca ocurran acontecimientos improbables» (p. 112), es conveniente, según él, que se generen conflictos en la sociedad, que haya cambios, «fenómenos fuera del equilibrio», que puedan generar el mismo.

Para que haya cambio ha de haber cooperación, *acción colectiva,* un ir contra el interés propio para beneficiar a todos si algunos o, tal vez, todos actúan de ese modo. Elster, en su afán de señalar errores en las explicaciones, nos señala dos fallos típicos al hablar de conducta cooperativa.

Uno es «creer que hay una motivación privilegiada que explica todas las instancias de la cooperación»: el otro «creer que cada instancia de cooperación puede explicarse mediante una motivación « (p. 132). La cooperación se produce a causa de y en el momento en que diferentes motivaciones se refuerzan unas a otras. La cooperación ha de entenderse en sentido interactivo y, a veces, han de *negociarse* las cooperaciones, puesto que puede ser perjudicial que todo el mundo coopere (p. ej.: cuando hay que recoger tras una fiesta, no todo el mundo tiene sitio en la cocina). La acción colectiva exitosa puede exigir la capacidad de esperar, retrasar la acción en vez de actuar en la primera ocasión que se presente.

Para solventar esos «pequeños» problemas que pueden aparecer en la acción colectiva están las *instituciones*. Elster se coloca de nuevo en el límite y señala las «paradojas» de las instituciones:

— «Las instituciones impiden que la sociedad se desmorone siempre que haya algo que impida que se desmoronen las instituciones».

— «Las instituciones nos protegen de las consecuencias destructivas de la pasión y el interés propio pero, corren el riesgo de ser socavadas por el interés propio» (p. 146). Es decir, las instituciones pueden estar oxidadas y, los «mecanismos» para detectar la herrumbe y solventarla, pueden estarlo también.

Urge entonces el cambio social que para Elster es el «incumplimiento de expectativas». Las consecuencias no intencionales, las sorpresas subjetivas frente a las «novedades objetivas», son el motor del cambio social. Elster cita a A. Ferguson: «La historia es el resultado de la acción humana y no de la intención humana». Podría haber citado a Marx: «La historia no es más que la actividad de los hombres en persecución de sus fines». Pero más allá de la cita, la propuesta del individuo metodológico no puede decir nada de la historia, sólo puede hablar de hechos singulares aislados producidos en determinadas condiciones. ¿Dónde queda la historia?, ¿qué es la acción histórica?

A grandes rasgos estas son las líneas por las que discurre la obra de Elster. Aquí han sido obviados todos los ejemplos, las referencias a la *teoría de juegos* (el Juego del Gallina, el Dilema del Prisionero, el mecanismo de las uvas verdes...), así como las gráficas que ilustran el texto. Nos queda remitir al mismo, por lo que tiene de sugerente su lectura, pero antes hemos de plantear algunas cuestiones que creemos quedan abiertas en la obra de Elster.

Al hablar de equilibrio, ¿a qué equilibrio se refiere?, ¿puede hablarse de equilibrio, o de una tendencia a él, en la compleja sociedad en la que nos insertamos?, ¿hay un equilibrio histórico? Tal concepto de equilibrio ¿describe una condición histórica concreta o es tan sólo la imagen de la «balanza» económica? Por otra parte, ¿no es demasiado exigua esa noción de *racionalidad* que se nos plantea?

Las preguntas quedan abiertas; nos queda estar o no de acuerdo con lo que Elster propone. Sin embargo, es sugerente su planteamiento. Pretende acompañarnos hasta ese límite en el que las cosas ya no se ven tan claras, donde las dioptrías de las gafas de miopes nos pesan y nos impiden ser previsores. La sugerencia pasa por ese constatar la irracionalidad para no dejarla nuevamente arrinconada, para contar con ella, para ver cómo *interactúa* con la racionalidad.

Queda una última pregunta: ¿cuándo se harán buenas traducciones en este país?

CARMEN CORRAL SANTOS

John RAWLS: *«Sobre las libertades»*. Introducción de Victoria Camps. Ediciones Paidos Ibérica, 1990 Barcelona.

Desde la publicación en 1971 de «Teoría de la Justicia», John Rawls se ha encontrado en la tesitura de tener que hacer frente a tal cantidad de comentarios, críticas y sugerencias por parte de sus lectores que ello le ha valido para enriquecer y perfeccionar no poco los lineamientos esenciales de su teoría original.

El libro es —siguiendo una costumbre muy rawlsiana de contestar a todas las críticas importantes que van jalonando el desarrollo de su teoría— una réplica a dos objecciones planteadas por el teórico del Derecho H.L.A. Hart en su artículo *«Rawls on liberty and its priority»*. El pensamiento de Rawls, tal como han subrayado los mejores estudiosos de su obra es un «constructo» que se plantea ya desde 1951 con su artículo *«Outline of a Decision Procedure for Ethics»* que algunos autores consideran desligado de su teoría de la justicia, pero que fue reivindicado por José Rubio Carracedo en 1982. Le siguen *«Two concepts of rules»* (1955), *«Justice as Fairness»* (1957), remodelada sucesivamente en 1958 y 1962, *«Distributive Justice»* (1967), y un largo etcétera que se extiende hasta nuestros días con obras tales como *«The Dwey Lectures»* (1980) y *«Social Unity and Primary Goods»* (1982). Como vemos, el pensamiento de Rawls está dotado de una peculiaridad, hoy no demasiado abundante, que podríamos denominar «biográfica», que es preciso asumir íntegramente si se quiere efectuar una lectura cabal del presente ensayo. En rigor, se impone leer toda su teoría de la justicia con una segunda vuelta recomendada para ver con precisión la génesis de las instituciones sociales.

Hart, en su artículo citado, señala dos «carencias» en la obra de Rawls. La primera la insuficiente explicación del porqué la contractualización de las partes implicadas en la *«posición original»* (concepto básico de su constructo) adoptan las libertades básicas y acuerdan su prioridad; la segunda, la ausencia de un criterio satisfactorio en la teoría rawlsiana acerca de cómo pueden especificarse más y adaptarse mutuamente las libertades básicas una vez conocidas en su integridad las circunstancias sociales.

En la primera objeción, Rawls, muy acostumbrado a las críticas, vuelve a sus posiciones de partida y las reelabora teniendo en cuenta las mismas. Así explica que para llegar a una situación de justicia plena hemos de pasar previa e inexorablemente por un lance que, a fuer de ser necesario, es también problemático. Es fundamental, afirma, la necesidad de establecer una prioridad de base, en concreto la prioridad de la libertad. Por supuesto no hay que entender la libertad «en abstracto» sino más bien de un modo restringente, a saber, la prioridad de la libertad significa

en la práctica que sólo puede limitarse o negarse una libertad básica en razón de una o más libertades básicas restantes. En consecuencia, Rawls propone combinar las libertades básicas iguales con uno de los dos principios de la justicia (los cuales son, recordémoslo, el de prioridad de la libertad como primer principio, y el de igualdad de oportunidades como segundo principio de la justicia) a fin de regular ciertos bienes primarios considerados como medios generales para fomentar nuestros fines. Esto se consigue, a su juicio, incluyendo en el primero de los dos principios la garantía de que las libertades políticas, y sólo estas libertades, se aseguran por lo que da en llamar su *«valor equitativo»* (éste radicaría en el hecho de que las libertades tienen que adaptarse mutuamente, no pudiendo especificarse de forma individual).

Una vez matizadas estas cuestiones preliminares, Rawls abordará el problema de las libertades básicas y su prioridad.

Así, en la sociedad observamos la existencia de una cooperación espontánea entre individuos, lo cual permite deducir un modelo de hombre; esto es, Rawls en su argumentación se acoge al concepto de *«términos equitativos de cooperación social»* el cual implica que estamos dispuestos a cooperar de buena fe, como personas iguales, con todos los demás miembros de la sociedad durante toda una vida.

La idea rectora de cómo puede suceder esto pasa por una explotación máxima de los recursos que nos brinda la «posición original»; así, las partes estarán situadas simétricamente (esto es, de un modo proporcional y armónico) entre sí y en este sentido son iguales; también es fundamental el recurso del *«velo de ignorancia»* que impide el conocimiento de las concepciones del bien de las personas representadas por las partes, Así como de la propia posición original y los ingredientes que la configuran. Una vez logradas y aceptadas estas condiciones, el consenso de las partes sobre ciertos principios definidos de la justicia establecerá una conexión entre estos mismos principios y la concepción de la persona representada por la partes; y como, dada la especial configuración de la «posición original» las partes se ven obligadas a actuar y acordar equitativamente, Rawls entiende que sólo los dos principios de la justicia propuestos por él son los que pueden conectarse con esta concepción «socio-cooperativa» de la persona.

Rawls recurre en esta obra a von Humboldt (vid. «The limits of state action», 1969) para reforzar su idea de que las personas se necesitan mutuamente. Esta idea hace posible entender la sociedad como una *«unión social de uniones sociales»* (pág. 67). Y a la pregunta de, qué principios asequibles a las partes son los más efectivos para coordinar y combinar las muchas uniones sociales en una unión social, Rawls responde a favor de los dos principios de la justicia por el propósito público reconocido de dar justicia a cada ciudadano como persona libre e igual sobre la base del respeto mutuo (merced todo ello a las dos

En el darrer capítol de l'obra («Elecciones generales») s'hi tracta el tema inevitable de qualsevol estudi sobre Ètica: la relació de l'ètica amb la política.

Suposem que, la intenció de Savater és fer evident la necessitat que té tot ciutadà del món a no desentendre's de la política. I això perquè —tal com diu el mateix autor—: «hay exigencias políticas que ninguna persona que quiera vivir bien puede dejar de tener. Del resto ya lo hablaremos... En otro libro»[9].

Amb tot, *Ética para Amador* és un gran llibre pel què fa a la idea de transmetre el plantejament i la comprensió de la qüestió de «com viure millor».

És un llibre que respon la pregunta «de què tracta l'Ètica?» i, molt poc, la que hauria de ser «què fa i ofereix l'Ètica?».

Certament, la intenció de l'autor només es limitava a la primera qüestió. Voler cercar-hi alguna cosa més seria el mateix que demanar a l'autor el seu proper llibre.

No ho podem fer com a lectura. Però sí com a reflexió. El motiu respon al fet d'estar convençuts que els estudis d'Ètica s'esforcen a cercar i a donar respostes, a fi i a efecte de no perillar a esdevenir un llenguatge sense repercussió.

JOANA FERRER I MIQUEL

CORTINA, A.: *Ética sin moral*. Madrid, Tecnos, 1990.

El escrito de Cortina presume de tres virtudes incontestables: claridad expositiva, actualidad y rigurosidad. No es un estudio de formal academicismo, pero la ligereza con la que pasamos las páginas no tropieza en ningún momento con arbitrariedades ni dispersiones. De este modo, en la introducción no se hace esperar la perspectiva desde la que la autora se enfrentará a la gran multitud de autores, escuelas y posturas éticas con las que se discute; aquélla no es sino una neoilustración (una no renuncia al proyecto racionalista ilustrado kantiano, revisado y reactualizado) que

9. Ens adherim a la intenció de l'autor sobre la idea de voler combatre l'actitud apolítica característica de l'edat adolescent. Convé educar des dels principis en el caràcter de sentir i complir amb el deure de ser ciutadans. I això perquè, els valors ètics només afloreixen i tenen sentit dins un col.lectiu humà.

se asienta cómodamente en el procedimentalismo contemporáneo (Habermas, Apel, Rawls) y que brota básica, aunque no uniformemente, de la ética dialógica. Cortina sabe demostrar de qué modo puede prescindirse de la adhesión cerrada y ciega a un esquema teórico (es decir, de un modo acrílico con el mismo) al asentarse en los parámetros de las éticas de raigambre formalista, más abiertas hacia el sustancialismo «agathológico», en términos que ella misma gusta de utilizar recurriendo a autores como Aranguren o Zubiri. De hecho, el libro de Cortina es un esfuerzo dirigido vehementemente a solucionar lo que en la introducción se señala como objetivo ineludible: «*...es preciso sobrepasar las unilateralidades hasta ahora vividas, los enfrentamientos entre fines y móviles, deberes y virtudes, normas y vida buena, individualismo y colectivismo, para acceder a un tercer momento que sea la verdad de los anteriores*» (p. 24). La llegada a esta verdad estará precedida por un camino filosófico-crítico en el que el libro, articulado en tres partes, se orientará a solucionar una trascendental disyuntiva por lo que se refiere a la reflexión ética actual y a la situación sobre la que ésta se cierne: «*...quisiera yo en el presente libro intentar responder desde la filosofía moral —desde la ética— al gran reto legado por Nietzsche: averiguar si el orden moral desde el que cobran sentido la autonomía personal, el derecho moderno y la forma de vida democrática tiene realidad o es tal orden ficticio*» (p. 19).

Resulta desfavorable la consecuencia que se deriva de que el escrito sea en parte el resultado de una composición de diversos artículos de la autora aparecidos en otras tantas revistas filosóficas: algunos puntos se repiten ocasionalmente y aparecen tesis en determinados momentos cuya colocación en la discusión aporta una cierta incomodidad al lector. Esta desventaja no resta ningún mérito a la copiosa, erudita y precisa información que desborda el pensamiento de Cortina en los tres partes del libro que pasamos a resumir brevemente.

En la primera parte *(Dar razón de lo moral en tiempos de postfilosofía)* el título esboza las intenciones del mismo, aunque no su metodología. Cortina abarca y clasifica cualquier autor, escuela o teoría con capacidad para convertir los problemas éticos en soluciones con el propósito de no dejar cabos sueltos que puedan amenazar lo que configurará sus tesis en las partes II y III. Tras rechazar el falibilismo universal de Albert como comprensión de la propuesta de una necesaria fundamentación de la moral aparecida ya desde las primeras páginas, la autora aprovecha la crítica de este autor a los dogmatismos reveladores, cuya lista completa: iglesia católica, comunismo, determinadas facultades de conocimiento privilegiadas, etnocentrismos, emotivismos, facticismos sociales, ciertos «nietzscheanismos» y ciertos elitismos democráticos. Persevera la autora en su afán sistematizador clasificando las éticas en seis grandes géneros: naturalistas y no naturalistas, cognitivistas y no

cognitivistas, normativistas y no normativistas, añadiendo otras divisiones menos amplias pero tan importantes como las anteriores: éticas de móviles y éticas de fines, y éticas formalistas y éticas materiales. No obstante, el interés se acrecienta en el momento en que se nos muestra un tétrico «panorama contemporáneo de la fundamentación de la moral» (p. 98): cientificismo, racionalismo crítico de Albert, Rorty, neoconservadurismos (Bataille, Foucault, Derrida) y «viejos conservadurismos» (Jonas, Taylor, MacIntyre). El punto álgido de la exhaustiva discusión de Cortina con todas estas posturas arriba, tras superar también las propuestas éticas de Bell, con la confrontación definitiva entre el neokantismo que adopta y otros dos «neos» bajo los que la aurora atisba más rasgos comunes que distanciadores: el neoaristotelismo y el neohegelianismo; lo que se requiere urgentemente es desacreditar el institucionalismo recortado en el que desembocan ambas posturas, sin dejar de reconocer lo que de dialógico y sumamente aprovechable hallamos en la *Sittlichkeit* del sustancialismo hegeliano. En este punto el salto a la parte central de la obra es natural; aquélla se titula como el escrito en el que se enmarca: *Ética sin moral.*

Cortina no sabe disimular los nítidos objetivos filosóficos que se dibujan como conclusión de su pensamiento: si bien encara desde la perspectiva de la ética dialógica lo primordial del contenido ético de su reflexión, y es Apel el autor que le impulsa a modelar con pulcritud los últimos toques de la misma, consigue atraer una especial atención su buen saber poner el dedo en la llaga del mismo procedimentalismo filosófico en el terreno práctico: *«Reducir el ámbito de la ética al de los procedimientos legitimadores de normas supone —a mi modo de ver— renunciar a elementos que han venido constituyendo parte imprescindible del saber ético y acabar reduciendo lo moral a una forma deficiente de derecho»* (p. 182). De hecho, en diversos momentos trasluce claramente lo que Cortina hecha de menos en la ética dialógica: a Habermas recrimina su aspiración a eliminar cualquier resto de metafísica de la moral, y ya en la parte I del libro ha introducido su deseo de incorporar en las éticas procedimentales una dimensión antropológica *«de la que carecen y que inyectaría en sus venas —un tanto secas— una buena savia vital»* (p. 73). En este caso, lo que denomina *«agathologia»,* y que no es sino una ética formal de bienes en la que se combina el pluralismo fáctico e histórico con la realidad inamovible de lo promotoral, sería el remedio.

Si bien, como ya hemos adelantado, Apel es un pilar harto sugerente para Cortina (dos falacias denunciadas por este autor en el mismo procedimentalismo dialógico lo testimonian: la «leninista» y la «abstraccionista»), la intención filosófica kantiana de los *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud* conseguiría, completada y satisfecha plenamente, superar los obstáculos definitivos con los que puede topar

el procedimentalismo: «*...cualquier ética postconvencional que descubra un principio a cuya luz deben juzgarse normas está exigiendo desarrollar virtudes que lo incorporen. Virtudes que más vale explicitar porque, en caso contrario, una ética que confía al arte los modelos de autorrealización; a la religión, al arte y a las ciencias las ofertas de felicidad; al derecho y a la política la legitimación de normas y la formación de la voluntad; a las distintas comunidades y grupos la configuración de virtudes, ha disuelto un fenómeno llamado 'moral'*» (p. 215).

La tercera parte de *Ética sin moral (La persona —el sujeto autónomo y solidario— es la medida de la democracia)* es más heterogénea y menos denunciatoria que sus precedentes, pero define la opinión de su autora por lo que respecta a dos ámbitos esencialmente colindantes con la ética: el derecho y la política. No obstante, antes de pasar a su comentario, Cortina retoma la ilusión que ha denunciado fervorosamente en la parte II (la de la *Wertfreiheit),* pero acudiendo ahora a una temática rozada ya en la parte I: la de la ineludible conjugación entre deontologismo y teleologismo en su propuesta filosófica ética. Así, la felicidad como *praxis teleía* aristotélica se deontologiza, mientras que el deber kantiano recaba en la doctrina de los fines en la que queda constituida su *Doctrina de la virtud;* no en vano, Cortina cree que «*Kant es un ejemplo de que es posible construir una ética de actitudes y virtudes a nivel de una ética postconvencional de principios*» (p. 232).

De nuevo en litigio con MacIntyre, Cortina apuesta por un sólido esquema jurídico en el que el derecho halla un fundamento que no es ni natural, ni ético-valorativo, ni positivista. La solución combinará las virtudes de las tres posibilidades de fundamentación en un conjunto de tres condiciones ofrecidas bajo el amparo de la ética dialógica que a su vez describe unas reglas básicas del discurso práctico racional. A partir de aquí se define «derecho humano», y se exponen los mismos y sus cualidades.

La democracia, «*forma de organización social superior a otras*» (p. 267), ocupa la reflexión de la autora en la última parte del escrito. Continúa el método con teorías y concepciones de la democracia de diversos autores, llevándose el grueso de la exposición la confrontación entre la teoría elitista (Schumpeter y neoconservadurismo) y la participativa (I. Berlin, Rousseau, J. S. Mill). El sentido de la inclusión en este último apartado lo hallamos en el intento de Cortina de mostrar que la democracia *real* por la que ella opta no se fundamenta meramente en el concepto de un *homo oeconomicus* salvado moralmente por la concesión de capacidad autolegisladora, sino que el imprescindible *ethos* democrático del individuo causante de la democracia deseable proviene, según Cortina, de un *ethos* dialógico.

Finalmente, los acercamientos entre posturas tradicionalmente ajenas se plasman una vez más en las páginas de *Ética sin moral,* y esta vez

con una actualidad no ya sólo filosófico-ética, sino político-social: por encima del egoísmo ilustrado de Savater, del individualismo posesivo entendido por Apel y Habermas como solipsismo metódico, y contra el socialismo pragmático de G. H. Cortina propone que *«el socialismo no es un colectivismo, sino un individualismo, pero de «izquierdas», es decir, solidario, y entenderá la solidaridad como cooperación con todos aquellos que gozan de una autonomía moral»* (p. 286-287).

Cierra el libro un capítulo añadido *(De lo femenino y lo masculino: las virtudes olvidadas en el Moral Point of View)*, algo desconectado de la temática de la tercera parte de la obra. Se establece como respuesta a la acusación de virilidad machista, poco humana y abstraccionista, que autores como Guisán o Gilligan han lanzado contra Habermas y otros procedimentalistas por beber, de hecho, en las fuentes del kantismo. La defensa, breve pero efectiva, se dará en las últimas páginas.

ANTONI BIELSA DROTZ

John NAISBITT y Patricia ABURDENE: *Megatrends 2000*. Editorial Plaza & Janés/Cambio 16, Barcelona, 1990. 424 páginas. 2.500 pesetas.

A este asombroso fin de siglo al que estamos asistiendo no le faltan panegiristas para los cuales vamos a presenciar «la más importante década de la historia de la civilización». En este libro de estudios prospectivos, John Naisbitt y Patricia Aburdene manifiestan su entusiasmo por la inmensa dilatación de posibilidades que se están abriendo ante nosotros, entre ellas: un nuevo espacio vital conquistado con la electrónica, un mundo en la palma de la mano mediante la telecomunicación y una fabulosa mejora de la producción agrícola gracias a la ingeniería genética. No cabe duda de que tales logros sólo van siendo posibles en el seno de sociedades constituidas en torno a un sistema demócrata y liberal, y no en otros. Ahora bien, partiendo de este común acuerdo se encuentran actitudes ante la vida y ante la realidad personal del ser humano de muy diferente y hasta opuesta sensibilidad.

Los individualistas Naisbitt y Aburdene proclaman el triunfo del individuo y de la privatización —«una idea que el tiempo nos ha devuelto», dicen—, frente a fuerzas colectivistas y uniformadoras. Pero sucede que su apología de la economía de mercado desborda las dimensiones humanas no económicas para acabar postulando una *vida de hipermercado*.

A pesar de asegurar con energía que «la riqueza no ha conducido a una mayor avaricia», le dan vuelta al calcetín marxista y zurcen la

realidad con el afán primario del lucro y del beneficio monetario. Así, para una visión *metalizada* de la existencia, es normal contemplar el arte sólo como un gran negocio en el que hay que estimular «nuevas oportunidades crematísticas» y añadir, en todo caso, una dosis de interés *snob*. No hay reparo, de este modo, en afirmar que estamos a las puertas de un espléndido renacimiento artístico y que, ya ahora, «en un número *récord* nos conmueve la belleza de las obras de arte».

No es ese el único despropósito que aparece en el trabajo de Naisbitt y Aburdene. Para estos dos autores el concepto de manipulación brilla por su ausencia y dan por sentado que «la televisión *universal* y los videocasetes han frenado el poder de los tiranos». Por otra parte, aun reconociendo que se puede abusar de la biotecnología, sólo consideran capaces de ello a los «*chiflados* políticos y psicológicos», es decir, «desequilibrados y terroristas». Simulando ingenuidad es posible desconocer cómo funcionan los egoísmos y mezquindades en las cosas humanas.

La pobreza debe desaparecer, pero empleando la alicorta dialéctica de triunfadores y perdedores se diagnostica la raíz de la pobreza en «el fracaso en crear familias» (acaso se pretenda reconocer a los ricos por su éxito en formar más de una familia). A partir de esta convicción puede «demostrarse» sin pestañear que cuanto más se gastan los Estados Unidos en asistencia social —no importa cómo— más pobres son los pobres. Asimismo nos espera un renacimiento religioso en el tercer milenio, en el que se van a rechazar las religiones organizadas y va a dominar la «espiritualidad» —dirigida, por supuesto, por diversas *sectas,* aunque los autores se cuiden de omitir siquiera tal expresión—.

El *desafío de ser competitivos* exige un nuevo orden económico basado en una única economía mundial, con gobiernos y parlamentos desplazados del «poder soberano» por el mercado de valores. La guerra es considerada como una forma arcaica de resolver problemas. Por eso, «de todos los países del mundo, los Estados Unidos y la Unión Soviética son los que menos posibilidades tienen de involucrarse en una guerra»...

Los autores de este libro prestan particular atención a los «consumidores asiáticos» y a la pujanza de Malasia y Corea del Sur. Declaran con énfasis que «el nacionalismo económico está muerto», pero defienden con pasión que Norteamérica no está en declive económico, sino todo lo contrario. Un feroz y pueril sentimiento de rivalidad se destapa frente al Japón: no es por casualidad que éste tenga 5 premios Nobel y los Estados Unidos, 188. Por si hubiera duda en cuanto a sus deseos, nos aseguran que «si el inglés está ganando terreno en el idioma universal, las razones son claras: *la cultura de los países de habla inglesa será la dominante*».

Puede decirse, por último y al margen de otras apreciaciones, que en *Megatrends 2000* aparece no sólo una seductora exaltación del uti-

litarismo, sino también una inequívoca tendencia «neofeudal». Con nuestras vidas ofrendadas a los poderes de este mundo y programadas por intereses ajenos nos abocamos a ser *consumidos en la vaciedad.*

MIGUEL ESCUDERO