

RESEÑAS

HELLER, Ágnes y FEHÉR, Ferenc: *El péndulo de la modernidad. Una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo*, Barcelona, Península, 1994, 251 p.

El libro, escrito en colaboración con Ferenc Fehér, e inédito en lengua inglesa (original de 1992), ofrece una interpretación de la modernidad asentada en el hecho de la caída del comunismo. En diez capítulos de diferente alcance teórico se da repaso a las tesis que defienden los autores, siendo los fundamentales dentro del marco de la interpretación de la modernidad que ofrece Ágnes Heller «**Movimientos socialistas y justicia social**» y «**El péndulo de la modernidad**», que vienen a ocupar casi el centro teórico del libro. La tesis que recorre todo el libro es la siguiente: con las revoluciones de 1989-1991 se acaba el ciclo revolucionario (la Gran Revolución) definidor de la infancia-adolescencia de la modernidad, que comenzó en 1789. Se trata, pues, de una interpretación de esta última ola revolucionaria que hemos constatado en Rusia y en la Europa del Este, que vendría a arrojar luz sobre el significado de la modernidad misma, al tiempo que se aclara que no es que estemos entrando en una era no moderna, que sería postmoderna, sino más bien que lo que se ha acabado es un período de la vida de la era moderna, su inicio, y que es ahora cuando tenemos consciencia de ello, consciencia que Heller llama en otros textos postmoderna. En los dos capítulos citados Heller recoge algunas de sus ideas más importantes sobre la modernidad. Echando un vistazo a sus obras vemos que parte del concepto de *condición humana* para describir la modernidad como el segundo cambio o revolución axial en la moral, caracterizado de modo global por una evolución de carácter antropológico de la regulación social. El hombre se define como el ensamblamiento de dos apriori, el genético y el social y, en buena medida, en cuanto que la evolución de la condición humana consiste en el progresivo paso de la regulación por institutos a la social, el apriori social debe ir tomando cada vez

mayor importancia en este establecimiento. Dentro de este marco Heller aprovecha los análisis de Hegel, primero, cuya descripción de la modernidad considera como la más viable hoy en día, y la teoría de la división de esferas de Weber, fundamentalmente. Del primero, de Hegel, toma sin duda la división conceptual entre dinámica y orden de la modernidad, sin tomar el sistema hegeliano completo, división fundamental para explicar sus conceptos de justicia dinámica y el concepto ético-político incompleto de justicia. La modernidad, efectivamente, se entiende no como un estado de cosas, sino más fuertemente como un proceso continuo, como un estado nuevo de la humanidad, irrenunciable, que no tiene por qué tener una meta sustantiva prefijada, lo que sería volver al orden de la teleología global de las grandes narrativas. Lo único positivo es la propia oscilación del péndulo, el funcionamiento de la justicia dinámica como impulsora del progreso moral de las sociedades, en el sentido hegeliano de ir absorbiendo libertades en las instituciones, proceso que Hegel tematizaba. Sin embargo, este proceso se ha declarado indefinido, ilimitado, y ello es bueno antropológicamente para el hombre, al tiempo que elimina cualquier peligro de fundamentalismo, al tratar de considerar lo bueno como lo existente, como fue el caso de Hegel y de todo otro intento de reconstruir la completud del concepto ético-político de justicia. La esencia de la modernidad, y en ello reside que sobreviva, está en la vigencia de su dinámica, en la oscilación del péndulo, que adquiere su *energía* de la zona dinámica de la lógica de la división funcional del trabajo, esto es, de la sociedad, de la que forman parte tanto las instituciones como la esfera de la vida cotidiana, esfera que es el último reducto de la moralidad, pues la división esférica, en cuanto epifenómeno de la secularización la ha ido expul-

sando paulatinamente, y que hay que proteger del fenómeno de la colonización de la ciencia que supondría su eliminación, lo que sería fatal, pues precisamente este tejido moral es el que da soporte a los hombres para criticar las instituciones, para ejercer su derecho a hacer funcionar la justicia dinámica, que es lo que hace que se vaya progresando hacia un mundo mejor. Parar la dinámica significaría matar la modernidad. Y la dinámica, que en esencia es la dialéctica, el continuo superarse, refleja las tendencias y movimientos que surgieron deconstruyendo la Edad Media, las lógicas que a su vez provocaron el paso a una división funcional del trabajo. El péndulo de la modernidad se habría puesto en movimiento de manera ostensible en este ciclo revolucionario en cuatro olas, con el objetivo de universalizar la libertad. Con la caída de los regímenes comunistas, de esta manera, el consenso alcanzado en las democracias es el de la primacía de la libertad. Esta interpretación de la Gran Revolución en base a cuatro olas («La cuarta ola: el lugar histórico de las revoluciones en las sociedades de tipo soviético») es una expresión de la esencia misma de la modernidad en cuanto dialéctica y movimiento del péndulo. Al mismo tiempo se integrarían las revoluciones llamadas burguesas con las socialistas («Las tradiciones socialistas y la trinidad *liberté, égalité, fraternité*»). El comunismo no habría sido sino un gran experimento de laboratorio pero realizado con personas reales, que habrían paralizado el péndulo de la modernidad al bloquear la sociedad, al poner Lenin en práctica el proyecto socialista-marxista sin tener en cuenta los costes sociales, como puede verse en «El fin del comunismo» (como se llevó a cabo hasta sus últimas consecuencias en Camboya). El comunismo habría supuesto así un estado anormal de la modernidad, lo que significa para los autores que la revolución social permanente no es sino una aberración. Las revoluciones de 1991 serían también por ello *restitutorias*, pues nos harían regresar al estado normal de la modernidad, que aunque en sí ya problemático, es el único punto de partida para iniciar las reformas sociales. El capítulo «Memoria y responsabilidad», en sintonía con «El gran experimento: la autopsia», nos

señala que este fin del ciclo revolucionario no puede significar el olvido de los errores cometidos, pues para acceder a la ola mayoría de edad en cuanto modernos debemos recordar el pasado, pues el olvido y la negación es justamente el fundamento del totalitarismo. Dentro de este marco, los autores interpretan que a nivel teórico con Merleau-Ponty («Por qué la libertad es devorada por la razón —en Historia—: relectura de Merleau-Ponty durante los días de la Revolución Soviética») se cierra el ciclo revolucionario, la última aventura de la dialéctica, al revelar el sentido del proyecto revolucionario. El capítulo versa sobre su concepto de Historia, también en referencia a la modernidad. Pues, con la Historia Merleau-Ponty haría referencia al esquema de desarrollo de la temprana modernidad, la llamada *autoconciencia problemática*, que sería la *arrogante pero infeliz conciencia de los actores modernos desde la Revolución Francesa hasta la caída del comunismo*. Por un lado, los actores modernos se autodefinirían con respecto a otros anteriores en el impulso no contenido de ir más allá de los límites y pretender cambiarlo todo. Por otra, los propios modernos ven esta trascendencia permanente como una historia con un principio y final preestablecidos, de manera que o es una teodicea manifiesta o una revisión de la misma secularizada. Ahora bien, «la visión dominante de la historia entre los modernos es que es una invención humana y una narrativa universal cuya validez podría extenderse potencialmente mucho más allá del grupo que la inventó» (p. 188). «En ambos casos la modernidad es la primera época que tiene una solución al enigma planteado por la trayectoria completa de la raza humana» (p. 188).

Heller ejemplifica aquí el abandono de la teoría de la historia marxista, de la gran narrativa, en pos de una conciencia histórica nueva, posmoderna, que ya se ve surgir en Merleau-Ponty; de ahí el análisis de las obras de este autor. Una vez abandonada la gran narrativa, la política para Heller tiene la tarea, menos espectacular que la promovida por Merleau-Ponty y Lukács, de que la dialéctica produjera una revolución de los fundamentos de la condición humana, lo que era algo cuasi-reli-

gioso, salvífico, de redención de la violencia que rige entre las conciencias individuales, y que Merleau-Ponty pensaba superar con la Historia, lo que para Heller es un ejemplo de la patología del pensamiento político; tiene además la tarea de mediar en el multiverso de opiniones y proyectos cuya pluralidad no debe ser reducida nunca más a ningún proyecto dialéctico de la Historia.

El eje del libro muestra así que las revoluciones del Este no sólo completan la obra de 1789, sino que también ponen fin a la adolescencia de la modernidad. Estamos por lo tanto en la mayoría de edad, adultez de la modernidad. En la fase adolescente el comunismo no ha sido sino un experimento violentamente dirigido al modo de la supervivencia natural en Darwin. Más aún, el Gran Experimento estaba bien arraigado en algunas de las tendencias principales de la modernidad (revolución y planificación científica de la sociedad), y no es una mera desviación del curso normal de ella. Se impone entonces que con el final de este Gran Experimento nos preguntemos (toda la modernidad se lo debería preguntar) hacia dónde caminamos. Lo evidente y más importante es que tras el fracaso del Gran Experimento se ha producido la cancelación del proyecto fáustico, ese viaje al futuro de la sociedad alternativa. Ya no se debe seguir manteniendo el proyecto de trascendencia absoluta de la modernidad. Un proyecto que los autores ligan al principio de esperanza de Bloch (**«La situación de la esperanza al final del siglo»** y **«El marxismo como política: un obituario»**), pues *únicamente actuamos bajo el signo de la Esperanza si anhelamos un mundo completamente distinto al nuestro*. Este culto moderno a la Esperanza fomentó experimentos irresponsables sobre seres vivos y llenos de sufrimientos; de manera que el experimento comunista sería un catálogo de las patologías de la modernidad, de las esperanzas perniciosas: la ilusoria-destructiva (la de la trascendencia absoluta), la deificadora (del hombre, en cuanto señor de la naturaleza), y la autocontradictoria (la del paraíso sobre la tierra, sea materialista o idealista). La imaginación de la modernidad no podía aceptar nada que no fuera la solución final, pero en la sociedad insatisfecha en que vivimos, la solución

final eliminaría el problema, y con él la complejidad de un mundo que no puede vivir sin tal problema. Para eliminar las esperanzas perniciosas de la modernidad se necesita un autotratamiento psicoanalítico de la modernidad: *«Un discurso equilibrado que no haga ninguna concesión a los violentos deseos autodestructivos o destructivos, reprimidos de la modernidad traumatizada, pero que simplemente no los censure, puede ser el primer paso hacia la eliminación de las esperanzas traumáticas»*.

¿Qué nos queda entonces? Pasando por las visiones de la modernidad *autocomplaciente*, en la que está prohibido esperar la trascendencia absoluta (una modernidad escasa de solidaridad, de emancipación, etc., de valores humanistas, lo que es una gran limitación ya que renunciaríamos a la mitad de lo que ahora es nuestra cultura); *aburrida*, la posición del fin de la historia, el abandono de la gran narrativa, pero también lo que con ello viene, la pérdida de grandeza; *paralizada*, desesperada, que vive en un mundo filosóficamente anticuado de sujeto y objeto, consciente de sí mismo como sujeto siempre y cuando tenga esperanzas (aquí la esperanza se transformaría en visiones místicas, en un anhelo de un tipo que abre la puerta a una nueva clase de veneno para nuestra civilización: las drogas); *segura de sí misma*, que renuncia a la Esperanza pero por otras razones que la autocomplaciente, la actitud de los posmodernos, el único dominio felizmente secularizado en el seno de la modernidad (la autocomplacencia sería más bien resignada). Heller nos proporciona una última y nueva esperanza de tipo racional, que debería promoverse: *«En el caso de las esperanzas racionales, la esperanza supone la movilización de nuestras energías, para invertir las en tareas cuya realización puede o no guiarnos hacia el objetivo deseado, pero sobre las cuales puede afirmarse con una cierta seguridad que no nos llevarán por el mal camino»*. Es la esperanza de la supervivencia de nuestra cultura. No de la inmortalidad, sino de la longevidad.

José Luis Lucas Saorín

HELLER, Ágnes: *An Ethics of Personality*, Oxford-Cambridge, Blackwell Publishers, 1996, 316 pag.

«*An Ethics of personality*», es una de las tres partes incluidas en la Teoría Moral de Ágnes Heller. Una Teoría que abarca los tres aspectos más importantes que en toda teoría moral se han venido desarrollando en la historia del pensamiento, pero haciéndolo de un modo aislado y no unitario como lo intenta hacer Ágnes Heller. El referente a la ética de la personalidad es uno, concretamente el llamado educacional o T^a de la conducta, que junto a los restantes, el interpretativo (Ética general) y el normativo (T^a moral) pretenden conjuntamente un común objetivo: resolver la cuestión esencial que sólo en la Modernidad cabe plantearse: «Las personas buenas existen ahora, ¿cómo son posibles ahora?». Tales aspectos, ya desarrollados en la tradición del pensamiento, no han dado hasta ahora una comprensión unívoca de la filosofía moral y han permanecido en una inconciliable disgregación. Es por ello que Ágnes Heller pretende enfatizar cada aspecto con igual intensidad y ofrecer una T^a Moral que incluya el desarrollo de los tres discursos unitariamente. El enfoque que se emprende en este libro girará en torno a la problemática de la personalidad entendida como *paideia*, y no considerada en el sentido tradicional tal como la entendían los griegos, la tradición ilustrada o el Romanticismo intrínsecamente ligada al concepto de naturaleza humana. Sino más bien con una nueva connotación significativa que ella aportará al sustituir tal concepto por el de condición humana. Se aparta explícitamente de las tendencias del pensamiento que llama generales, por haber utilizado con demasiadas pretensiones y autoridad el indefinible concepto de naturaleza humana. Con ello cree que puede instalar de un modo situacional y contingente al sujeto moderno, en tanto persona humana que participa y comparte un mundo actual. El giro radical que se le da a la cuestión tiene que ver con el decisivo cambio estructural que en la Modernidad adquieren la categorías del pensamiento moral, heredadas de la revolución iniciada por Wittgenstein. Ágnes Heller piensa que es más

prudente y correcto permanecer en los límites del lenguaje y no adoptar posturas autoritarias o dogmáticas en el lenguaje moral. Por ello, propone nuevas formas de expresión que a través de un estilo indirecto de comunicación sugieran planteamientos más que los definan. Puesto que el hablar acerca de la condición humana particular implica teorizar sobre aspectos exclusivos y pertenecientes a un mundo interior referido a caracteres psicológicos y estéticos, se hace imposible la objetivación de tales contenidos en un lenguaje exterior. De tal modo que lo que hace es crear el escenario de las cuestiones y los portavoces de las mismas, dejando el discurso en una fluida línea argumentativa con tono polémico y siempre inconcluso. El discurso moral es estilizado de tres formas distintas a través de las tres partes que componen el libro (cinco lecturas que hacen dos estudiantes sobre Nietzsche y Wagner, tres interrogaciones, como nervios articuladores del nuevo diálogo entre estos personajes, y unas cartas sobre los caracteres bellos y sublimes que una abuela mantiene con su nieta). La forma dialógica del discurso no es casual, sino bien intencionada al permitirle a Ágnes Heller cumplir uno de los supuestos básicos de su ética; el respetar y considerar la apelación del otro «Morality is the answer to the others summons, or claim» (p. 2).

En la primera parte del libro se intenta clarificar la cuestión del Destino, en función del modelo formativo del heroe que propone la «Bildung Roman» en el pensamiento alemán, tipificándolo en dos ejemplos importantes: el modelo «moralist immoralist» nietzscheano frente al ridículo y decadente modelo wagneriano. Y es con el pretexto de Nietzsche con el que Ágnes Heller expone su parecer respecto a lo que es una ética de la responsabilidad, postura que asume explícitamente en sus otras obras. La moral de la responsabilidad «Personal responsibility is the single central category of ethics» (p. 3), la categoría de la responsabilidad se refiere a la capacidad de hacer promesas. Y a partir de aquí se puede llegar a la

exclusiva elección existencial que cada individuo cumple con su destino, bajo la categoría de la diferencia. «The existential choice under the category of difference is also a leap but not everyone can make such a leap, the man who can do so is called by Nietzsche the «lucky throw of the dice» (p. 3). La persona moral sería aquella cuya elección existencial lo enfrentaría a la necesidad de su destino, viviendo su vida como juego de azar «lucky throw of the dice»; una tirada de dados en la que cada cual juega su propia partida. Tal modelo ético sólo es viable en los ejemplares casos de las personas con autenticidad de carácter, en tanto viven en el más elevado plano de su ser. Percibir intrínsecamente el amor al destino con la obra de la propia vida, «The content of personality is that personality's destiny» (p. 33). Es un valor formal que comporta la ejecución de un modelo de ética general que lleva a los sustanciales caracteres al realizar su innato valor de la perfección. La estilización de la vida de acuerdo a normas estéticas de conducta les lleva a completar el contenido vital en una fusión de forma y vida «Meaningful gestures provide the personality with form, the ethical ideal is fused her with the aesthetic ideal» (p. 81). La temática nietzscheana es asumida en las otras dos partes del libro por el personaje Lawrence, que la defenderá frente a las acusaciones de su compañero Joachim ferviente defensor de la ética universal kantiana. A esta controversia se unirá la de un tercer personaje, Vera, cuya postura más moderada llevará a un reconciliable discurso las extremistas actitudes de sus amigos. En la segunda parte es la intención de conocer la verdad en la filosofía moral la que articula las tres cuestiones sugeridas; ¿Hay una ética de la personalidad?, ¿Cómo se puede describir una ética de la personalidad?, En el caso de que hubiera una ética de la personalidad, ¿Cómo se podría practicar?

Para Lawrence, la Felicidad consistiría en un pleno desarrollo de las facultades en potencia que encierra cada esfera particular; el hecho de amar el destino propio implica elegirse a sí mismo

como persona buena. Por el contrario, Joachim piensa que la filosofía moral no hace buenos a los hombres sino que les ayuda a ello, les proporciona resortes donde apoyarse y orientar su acción, el imperativo categorial de Kant sería el primer soporte, «La libertad es la obediencia a la ley moral». En este caso la libertad determinaría la naturaleza y no al contrario como defiende Lawrence. Aquí interviene Vera proporcionando el argumento más objetivo y que aparece en la restante obra de Ágnes Heller, la existencia de dos a priori: genético y socio-cultural, implica una tarea de acoplamiento llevada a cabo por la psicología. Si el nacimiento es el accidente mediante el cual cada cual recibe su destino, el momento de la absoluta contingencia, la elección existencial hará después el acoplamiento, el individuo se elegirá a sí mismo como único, dentro del hábitat socio-cultural, y de este modo será auto-consciente de que continúa la repetición de la originaria condición humana.

Finalmente, en la tercera parte la polémica principal se centra en la diferenciación del carácter Bello y Sublime. Por una parte, el carácter bello y armonioso en términos de facultades posee una ley de identidad propia que les ofrece un centro específico y le fija una jerarquía de diversas libertades presuponiendo como condición necesaria una definición correcta de la libertad. Frente a esto, el sublime carácter alcanza su libertad en la continua elección de sí mismo, el fuerte sufrimiento de elegirse le lleva a un interno desequilibrio psicológico y a un estado melancólico anhelante de una unidad que los trascienda. A pesar de las radicales diferencias ambos coinciden en el punto crucial que los hace moralmente semejantes, han de soportar igualmente la tensión que comporta el arrastre de su destino, así como el acoplamiento de los dos a priori que los constituyen, lo cual les hace amar igualmente su destino.

Ángeles Roda Ortín

HELLER, Ágnes: *Una revisión de la teoría de las necesidades*. Introducción y trad. De Ángel Rivero, Barcelona-Buenos Aires-México, Ediciones Paidós/I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1996, 156 pp.

Una recopilación de tres artículos que poseen el beneficio de presentar, hasta hoy, la versión definitiva de uno de los problemas más ampliamente tratados por Ágnes Heller desde sus primeras obras, se trata de su «teoría de las necesidades», sometida por ello a modificaciones a lo largo de la trayectoria intelectual de Heller, en parte debido a las críticas de que ha sido objeto, y en parte a la propia evolución de la autora al abandonar el proyecto luckacsiano de construir una antropología inscrita en una de las grandes narraciones occidentales como es el marxismo.

El primer artículo, «¿Se puede hablar de necesidades verdaderas y de necesidades falsas?», que data del 1985, pretende ser una crítica a lo que Heller ha denominado «dictadura de las necesidades», entendiéndolo por ello el intento de dirección de las necesidades y sus formas de satisfacción por parte de los distintos centros de poder. Una falacia consistente en identificar necesidades verdaderas y falsas con reales e irreales, respectivamente, será analizada desde tres puntos de vista. Desde el punto de vista ontológico la falacia consiste en identificar las necesidades verdaderas como aquellas necesidades reales conscientes en una parte mayoritaria de la sociedad. Desde el aspecto ético el error está en presuponer que todo aquello que es real es al mismo tiempo bueno en términos éticos; el considerar necesidades trascendentes al propio hombre encuentra una limitación que Heller considera prevista y solucionada desde el pensamiento kantiano, la norma según la cual «el hombre no ha de ser un mero medio para otro hombre» excluiría necesidades cuantitativas alienadas y permite satisfacer necesidades cualitativas concretas. El error del tercer punto de vista, el aspecto político, resultará de no reconocer seriamente la demanda de satisfacer necesidades evaluadas como «menos buenas». El artículo concluye reivindicando que todas las necesidades sentidas por los humanos han de ser consideradas como reales, donde un necesario debate público tendrá que decidir entre aquellas necesidades en conflicto que

han de ser satisfechas, y ello sobre todo en una sociedad pluralista en el que cada forma de vida refleja un sistema de necesidades. Se destacará también el importante papel que desempeñan los sistemas alternativos que reivindican necesidades radicales, núcleos que permiten la creación de oportunidades para necesidades cualitativamente distintas, como modo de transformación de la forma de vida al margen de los sistemas de poder.

El segundo artículo, que da título al libro, se presentó en España en 1993. Se considera la necesidad como una categoría social, destacando el aspecto individual de toda necesidad y analizando la distribución de necesidades tal y como se han desarrollado en los distintos tipos de sociedades. Desde las sociedades premodernas, donde se distribuyen las necesidades según la posición en que se nace; hasta las modernas, donde el poder igualador del mercado y la «democracia de masas», provocan una pérdida en la distinción cualitativa hacia un criterio exclusivamente cuantitativo, único criterio determinado por un sistema dictatorial cuyo peor desarrollo Heller lo centra en las sociedades soviéticas y en la Alemania nazi. La sociedad civil como suma total de todos los grupos, movimientos y corporaciones, con sus reivindicaciones de redistribución de las necesidades es considerado como el único vehículo para la justicia distributiva. La defensa que hace Heller de la libertad personal como el bien más preciado y contra la que no se admite contraargumento alguno, le llevará a admitir como necesidad aquella que cada cual considere verdadera, aún en los casos en que no se pueda garantizar su satisfacción respecto a aquellas demandas en conflicto acerca de los recursos disponibles. Ulteriores reflexiones que encontraremos en torno al concepto de «humanidad» permiten a Heller atribuir dos necesidades abstractas a una sociedad moderna cuyas necesidades crecen continuamente, como una sociedad insatisfecha, que ambiciona la aproximación entre las necesidades adscritas y la provisión de su satisfacción, a la vez que es consciente de sus límites

tanto respecto a las necesidades elementales como ecológicas; ambas necesidades son *vida y libertad*. La crítica a la tendencia continua a la cuantificación como modelo de crecimiento infinito insostenible y la búsqueda del concepto de necesidad radical como aquella que demanda una satisfacción cualitativa, forman parte del proyecto utópico de Heller.

El tercer artículo de 1995, *¿Dónde estamos en casa?*, destaca la característica de la condición humana que consiste en privilegiar un lugar o determinados lugares frente a todos los demás. Si en la cultura clásica se considera el lugar en su categoría espacial, la cultura contemporánea ha transformado esta concepción hacia una cultura del tiempo, un tiempo particular compartido en todos los lugares. El desplazamiento hacia lo temporal, manifiesto en el pensamiento moderno, se ha hecho cargo de la contingencia, a la vez que ha desencadenado su tendencia opuesta, esto es, una regresión al mundo del cuerpo y la corporalidad, de la salud y de la fraternidad biológica. Un tercer tipo de lugar metafórico, un hogar objetivado en el arte, la religión y la filosofía, se construyeron como espacio habitable esencialmente europeo;

este otro lugar donde se habita supone ahora una búsqueda de novedad en lo familiar, satisfacción y recompensa cognoscitiva, manifiesta en las prácticas de la hermenéutica moderna y postmoderna; un hogar que exige la práctica constante de los poderes propios del juicio y de la reflexión. No obstante encontramos en este artículo la intención de considerar el cuarto hogar en la democracia, erigida en Norteamérica, fundada por la constitución y construida desde las instituciones democráticas. Una casa global y de todos, que introduce en ella la conciencia de los conflictos, pero también la iniciativa y los métodos de resolución, y que define los doscientos últimos años de culturas europeas en su búsqueda nostálgica de otro lugar, otro tiempo, un hogar real.

Destacaremos por último la magnífica introducción de Ángel Rivero, que precede a estos artículos y donde se destacan aspectos básicamente relevantes de la evolución del pensamiento de Ágnes Heller y de los artículos presentados, concluyendo con la bibliografía traducida al castellano.

José Luis Amador Jiménez

ARENDRT, H.: *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona 1997.

¿Qué es la política? Es una recopilación de textos y anotaciones escritos por Arendt en la década de los cincuenta que, una vez lograda su redacción definitiva, estaban destinados a publicarse bajo el título *Introducción a la política*.

El proyecto nunca vio la luz; quizá por los múltiples compromisos que Arendt poseía en aquellos años, quizá porque algunos de estos mismos trabajos (lecciones sobre «El papel de la violencia en la política» impartidas en la Universidad de Notre Dame en 1958, y las que dictó en la Universidad de Princeton en 1959 «Sobre la revolución») modificaron el curso de lo que ella pensaba que debía ser esta obra. Por ello, en este mismo año, escribió a Klaus Piper (editor) proponiéndole la publicación del libro en dos volúmenes, el primero: «Guerra y revolución. El rol de la violencia en la política», y el segundo, que sería lo que antes

denominábamos introducción, y para el que habría que buscar un título, pues el de *Introducción a la política* abarcaría toda la obra.

En estas circunstancias, Arendt estaba convencida de que para llevar a buen término esta empresa requería de dos años sin docencia, para lo que pide una subvención a la Fundación Rockefeller; cuando ésta le es denegada, renuncia definitivamente a escribir el libro. En la descripción que de su proyecto envía a dicha fundación expone cuales son sus objetivos: un reexamen crítico de los conceptos capitales del pensamiento político (medios-fines, autoridad, poder...) y un examen más sistemático de las esferas que más propiamente podemos llamar políticas: el ámbito público y la acción.

La acción (como actividad propiamente política) había sido el interés de Arendt desde que cul-

minó su trabajo como historiadora en *Los Orígenes del Totalitarismo* (1951), y volvió su mirada a lo político en sentido amplio, dejando atrás la estricta polarización en la cuestión judía. Se convirtió en una filósofa política, y para determinar qué es la acción escribió *La Condición Humana* (1958), en la que trató de delimitar las tres actividades de la Vita activa: labor, trabajo, y acción. El libro que pretendió escribir, sería una continuación de éste, tratando únicamente de aquellas actividades que implican la pluralidad: la acción entre iguales y la actividad de pensar como diálogo con uno mismo.

Lo que pudo ser esta segunda obra, prolongación del estudio de la Vita activa, terminó siendo al final de su trayectoria *La Vida del Espíritu*: el pensar, la voluntad y el juicio (lástima que esta última parte no llegara a ser redactada por Arendt y debamos contentarnos con el extracto de ciertas lecciones de filosofía política de Kant, porque el juicio es la auténtica actividad política de la mente).

A fin de cuentas el libro no fue publicado como tal; pero K. Piper cumplió su objetivo encargándole a la socióloga Ursula Ludz la ordenación y presentación de fragmentos que Arendt escribió en torno al libro entre 1956 y 1959, y que por fin vio la luz en 1993 bajo el título *Was ist Politik?* Estos manuscritos, según Ludz, tendrían que animar a la reconsideración de la filosofía y teorías políticas de Arendt, a reavivar la discusión sobre su pensamiento.

El trabajo de reconstrucción de Ludz ofrece el siguiente resultado: una primera parte formada por textos de la autora (unas noventa páginas) que se estructuran en tres capítulos compuestos por diversos fragmentos; y una segunda parte que recoge *Documentos para el proyecto «Introducción a la política»*, la carta de Arendt a Piper, y la descripción del proyecto para la Rockefeller Foundation); así como las fuentes y notas técnicas acerca de fragmentos y documentos.

La presente edición (Paidós) consta también de una introducción de Fina Birulés que busca situar al lector en la obra de Arendt. Parte de un recorrido por la Vita activa para desembocar en el concepto de acción, que en tanto que impredecible en sus consecuencias, ilimitada en sus resultados e

irreversible, está vinculada con la natalidad en tanto que inicio. Y el acontecimiento es posible donde se da un mundo común, donde la pluralidad se muestra a través de la acción y el discurso. cuando son éstos los que crean ese mundo que está entre los hombres, y los separa y los une.

Este espacio político se dio en Grecia, en Roma, en la experiencia de la formación de un cuerpo político tras las revoluciones modernas, en la experiencia cristiana del perdón. Sin embargo, en la sociedad contemporánea, lo político ha sido progresivamente invadido por lo social, y la distinción y la diferencia han pasado a ser asuntos privados de los individuos: la conducta ha sustituido a la acción; y en último término ha sido también invadida la esfera privada, su singularidad, produciéndose así lo que se conoce como «sociedad de masas»; desapareciendo pues el mundo común como espacio de aparición. Y junto al coraje de aparecer, la actividad de pensar por uno mismo como preparación para el juzgar; pues el pensar al estilo socrático libera de las opiniones y prejuicios quedando preparado para juzgar, mirando el mundo desde las distintas posiciones de los otros (con «mentalidad agrandada» y «desinterés» como en la concepción kantiana del juicio).

Dos acontecimientos de los años veinte marcaron el pensamiento de Arendt: el «shock filosófico» producido por la filosofía de la existencia de Jaspers y Heidegger; y el «shock de la realidad» producido por la consolidación del nacionalsocialismo en Alemania y el surgimiento de los totalitarismos. Esto despertó su necesidad de comprender o acaso simplemente de «levantar acta del vacío entre el poder de las ideas y el shock de la realidad» (Birulés, pág. 29).

Estos fragmentos tratan de responder a la pregunta qué es la política, y si tiene esta todavía algún sentido hoy.

El sentido de la política es la libertad, pues ésta está incluida en lo político y en sus actividades, allí donde pueda manifestarse la pluralidad. Sin embargo, Occidente ha hecho desaparecer la política de diversas formas: mediante el «zoon politikon» (como si la política perteneciera a la esencia humana en lugar de darse en el entre-los-hombres); la sustitución de la política por la historia

(donde la pluralidad queda reemplazada por la humanidad) ... El peligro reside en que hoy día desaparezca; pues desde la Antigüedad ya nadie prácticamente creía que el sentido de la política sea la libertad.

En la crisis actual son los siguientes prejuicios los que fundamentalmente impiden el juicio y la capacidad para comprender qué sea la política teóricamente: la extensión de la categoría de medios-fines, considerando lo político como un fin extrínseco a lo político mismo; la convicción de que el contenido de lo político es la violencia, y no más bien el poder; la idea de que la dominación es el concepto central de la teoría política; a lo que se añade el temor de que, debido precisamente a la política y la violencia, la humanidad pueda destruirse a sí misma.

Pero entonces, ¿tiene la política todavía algún sentido? En nuestro siglo, las guerras y revolucio-

nes constituyen las experiencias políticas más relevantes; pero éstas se encuentran bajo el signo de la violencia, pues el entre-los-hombres, donde se da el habla, ha sido ocupado por un arsenal de instrumentos como medios para dominar y ser dominados.

Arendt recurre a la diferenciación en la acción entre el sentido, el fin, las metas y el principio. La meta de la paz debería suavizar el conflicto entre el sentido y los fines en la acción política; sin embargo hoy día la paz nos parece proceder de un ámbito transpolítico que tiene por misión mantener a la política misma dentro de sus límites.

Por ello, podemos afirmar que «vivimos en una paz que no permite que suceda nada que haga imposible una guerra» (pág. 138).

Mercedes Gotor Heras

HEGEL, G. W. F.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Para uso de sus clases. Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza Editorial, 1997.*

La reciente aparición de la edición en español de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel, en la excelente traducción de Ramón Valls Plana, plantea una serie de cuestiones teóricas cuyo replanteamiento quizá pueda contribuir, dentro de la natural limitación de una reseña, a revisar algunos temas de interés en el panorama de los estudios filosóficos en nuestro país. De entrada puede decirse que traducir a Hegel es, quizá más que a cualquier otro filósofo, hacerse cargo y afrontar las pretensiones de su filosofía: la de ser ciencia (*Wissenschaft*) y la de ser sistema (*System*). La importancia de la *Enciclopedia* radica nada más y nada menos en que quiere ser la presentación sistemática de un saber que o es ciencia o no es nada. Lo que para muchos puede parecer un anacronismo para otros nos parece de suma actualidad. El editor ha asumido la necesidad de repensar esas exigencias hegelianas como tarea complementaria a la de traductor. De ahí su gran mérito.

Por otra parte, en el ámbito filosófico de la lengua española, una traducción como la presente es un acontecimiento de primera magnitud,

porque, entre otras virtualidades, proporciona las pautas del porqué y cómo debe traducirse a un filósofo, y del principio de que la traducción de un texto filosófico de un idioma a otro, si bien en un sentido es una faena utópica, pronto sustituida en el mejor de los casos por el texto original, no es sin embargo una tarea arbitraria o dejada a la libre inspiración o fantasía del traductor. Para traducir filosofía hay al menos que pensar el texto en la lengua en la que fue escrito, para luego poder pensarlo en la lengua a la que lo queremos traducir. Además es preciso emplear unos usos idiomáticos lo más cercanos a la lengua culta del momento en que el texto fue escrito, rehabilitando cuando sea menester, y en la medida de lo posible, términos en desuso pero cuya semántica pueda ser fiel al espíritu de un texto de más de ciento cincuenta años de vigencia, de historia efectiva. Por lo tanto, ni crear un idioma nuevo, ni adaptar el lenguaje hegeliano, forzándolo, a los usos idiomáticos de una época que no es la suya, ni tampoco arcaizar la lengua si ton ni son. Éstas mínimas exigencias son cumplidas con creces en la traducción que nos ocupa, con lo que,

amen de que sea discutible puntualmente la versión de algunos términos, se puede afirmar que, por vez primera, es posible leer a Hegel en español con la seguridad de que la fidelidad a lo escrito y pensado por el filósofo alemán es más que notable¹. La dilatada trayectoria de pre y ocupación de Valls Plana con el pensamiento del filósofo de Stuttgart avala su buen hacer a la hora de traducir una de sus grandes obras (las otras, la *Fenomenología del Espíritu*, la *Ciencia de la lógica*, y la *Filosofía del Derecho*, aún aguardan una labor semejante a la que ahora celebramos). Cuando se plantea el academicismo como un mal de nuestra filosofía, y se elogia como merecimiento el antiacademicismo de tanto desalmado que pulula en la letra impresa de los escaparates y medra en las listas de los más vendidos, como si cualquier «anti» pudiera ser meritorio, un trabajo como el de Valls Plana, merece ser saludado como el espléndido y sazonado fruto de un esfuerzo investigador serio que ojalá proliferara en nuestras universidades.

Dicho algo sobre el cómo, ahora se trata del porqué traducir a Hegel. ¿No es este autor un perro muerto, como gusta decir Valls, que debe ser apartado del camino de la formación filosófica de nuestros estudiantes de secundaria y universitarios? ¿No está su pensamiento definitivamente superado, tanto en sus interrogantes básicos como en sus afirmaciones fundamentales? A estas preguntas se suelen dar demasiadas respuestas cóm-

plices del desinterés que prolifera por la actividad filosófica en general. Ante todo cabe decir que Hegel no está superado como no lo está ningún filósofo que haya pensado radicalmente los problemas humanos, y en el que quepa vislumbrar una constante en el nivel de profundidad y rigor de sus planteamientos. Pero tampoco lo está Hegel en el sentido de sus respuestas, no porque puedan ser acogidas sin más y tomadas *tout court* como válidas hoy día, sino porque no se ha dado en la historia del pensamiento hasta el día presente una sistemática en la que todos los problemas especulativos se hayan presentado tan vinculados e interrelacionados los unos con los otros. Este es otro eje del debate, si hay que renunciar en filosofía, como quieren algunos, a la categoría de totalidad.

Sin duda ha habido grandes progresos desde Hegel, pero en ámbitos muy fragmentados del saber. Se han producido serios intentos de superación, pero en parcelas muy reducidas de la filosofía. La insistencia postmoderna en lo fragmentario nos ha hecho olvidar que la idea de la enciclopedia filosófica responde a la realización de la exigencia kantiana de referenciar todos los conocimientos humanos a los fines esenciales de la razón. Pese a quien pese la modernidad como proyecto emancipatorio sigue vivo. Por otro lado, la idea de una enciclopedia de las ciencias filosóficas tiene en Hegel una determinación conceptual precisa. No se trata de un tratamiento filosófico de las ciencias ajenas a la filosofía, ni de conectar con un nexo racional pero externo la totalidad de las ciencias de la época, ni tampoco de encadenar muchos conocimientos empíricos para formar una unidad abstracta. Antes bien se trata de concebir los saberes disponibles como producto único y unificado de la actividad racional, y como etapas del progresivo desarrollo del autoconocimiento humano. La razón se realiza y cumple en cada uno de los saberes enciclopédicos de modo que en cada uno hay depositado un nivel de conciencia de la realidad y de autoconciencia humana, o de posibilidad de ésta. La enciclopedia filosófica es el sistema de las categorías del saber, del saber y de lo sabido, que se encuentran ordenadas de manera que las simples se integran en las complejas, las inferiores en las superiores, las empíricas en las conceptuales,

¹ Entre las muchas traducciones de obras de Hegel al español me quedo sólo con unas pocas que cumplen, a mi modo de ver, los mínimos requisitos de fidelidad al texto original y legibilidad del pensamiento en nuestra lengua. Por orden cronológico, y a riesgo de dejar alguna en el tintero, citaré los *Principios de la filosofía del derecho* (Sudamericana, 1975) de Juan Luis Vermal, los *Escritos de juventud* (F.C.E., 1978) de Zoltan Szankay y José María Ripalda, *El concepto de religión* (F.C.E., 1981) de Arsenio Ginzo, la *Filosofía real* (F.C.E., 1984) de José María Ripalda, las *Lecciones de filosofía de la religión* (Alianza, 1984-1985) de Ricardo Ferrara, las *Lecciones sobre la estética* (Akal, 1989) de Alfredo Brotons Muñoz, la *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling* (Tecnos, 1990) de M^a del Carmen Paredes, los *Escritos pedagógicos* (F.C.E., 1991), de Arsenio Ginzo, y la *Estética* (Península, 1991) de Raúl Gabás Payás.

las relativas en las absolutas, y las condicionadas en las incondicionadas.

El principio de experiencia que hace posible una obra como la ahora traducida exige que todo contenido científico haya que encontrarlo «unido o enlazado con la certeza de sí mismo»². En consecuencia podemos pedir al conocimiento filosófico que proporcione un sentido al sujeto que se desarrolla como tal ante lo conocido, sujeto que llegará a poner esa «*Gewissheit seiner selbst*» como la cosa externa en el proceso de constitución de la objetividad, y que puede recuperar al objeto convertido en huella depositada en la memoria. Dicho de otro modo, para Hegel, lo que es verdadero tiene que estar ahí, en la intemperie de la realidad efectiva, y ahí se encuentra disponible para la percepción. El principio del conocimiento filosófico, científico o especulativo, que la enciclopedia sistematiza, afinca la tesis de que nuestros sentidos, o si se quiere los más aguzados del científico, perciben un constructo categorial que sintetiza determinaciones tanto reales como de pensamiento. ¿De qué otro modo, sino porque en el mundo real hay depositadas determinaciones pensantes, y reales en el pensar, le es posible al ser humano tener experiencia? De lo que no es, de lo que no se sabe, no hay experiencia y sólo cabe postular, en el mejor de los casos, que tal vez deba ser.

Nada más ilustrativo que el sistema de los tres silogismos para entender que la lógica interna de la *Enciclopedia* no es abstracta, formal o ajena al contenido mismo del saber. En la famosa nota al § 198 de la obra, Hegel lleva a cabo un curioso paralelismo entre el sistema solar y el campo de lo práctico, sosteniendo que ambos están sometidos al sistema de los tres silogismos. El primero reza así: «1) El *singular* (la persona) se concluye³ mediante su *particularidad* (las necesidades físicas y espirituales que configurándose dan lugar

2 Hegel, *Enz.*, § 7, ed. Nicolín-Pöggeler, 40; *Enc.*, ed. Valls Plana, 108.

3 El texto alemán dice «*schliesst sich*», literalmente «se encierra» (en-cierra), «se clausura», «se resuelve», y para ser preciso diríamos que el singular, en el terreno de lo práctico, se determina excluyendo a cualquier otro singular, y sólo con la universalidad de la vida estatal se produce el *Zusammenschliessen*, el concluir conjunto que a nadie ni nada excluye.

más adelante a la sociedad civil) con lo *universal* (de la sociedad, el derecho, la ley, el gobierno)»⁴. ¡Cuánto ilustre profesor de la llamada parte práctica de la filosofía ignora el sentido de este primer silogismo hegeliano! Pontifican sobre el origen hegeliano del final de la historia y su sentido, lamentan el triste destino de la criatura humana en el férreo estado opresor, y desconocen u olvidan el certero diagnóstico que del origen del estado da aquí el filósofo idealista alemán. Ni iusnaturalismo, ni pactismo, sino una concepción de la inserción del individuo en la sociedad que supera los puntos de vista anteriores sobre el asunto. Puesto el singular, éste se media con sus necesidades físicas, con su vida inmediata que lo aboca al espíritu, y se particulariza dando lugar a la sociedad civil, como sociedad de sus intereses económicos (¿por qué no llamarla burguesa?). Y la resolución de los conflictos de clases y estamentos obliga a la persona a trascender su mera determinación natural, y a ingresar en la esfera de la universalidad del estado, para dirimir allí, como ciudadano, los intereses en juego. Aquí se reitera la idea, magistralmente expuesta en la *Fenomenología*, de que el singular dotado de pulsiones no encuentra en la naturaleza nada que pueda colmarlas, y de que su ingreso en el espíritu, como la esfera de la intersubjetividad, es el único modo de dar satisfacción a un impulso que no ha dejado de ser natural porque solo halle su satisfacción en otra autoconciencia. En la filosofía de Hegel nada de lo finito deja de serlo, ni se hunde en el Orco de la mala infinitud, sino que se conserva y persevera compelido hacia lo infinito. La filosofía se construye limitándose a ver cómo la realidad se autoempuja y cancela a y en su concepto, y hacia su autotransformación racional.

El mérito de Valls Plana al ofrecernos esta magnífica versión de la *Enciclopedia* hegeliana proviene de haber tomado partido clara y decididamente por un modo de filosofar que toma la negación como motor de la realidad y el pensamiento. Es la propia razón la que negando las determinaciones finitas del contenido del saber en su singularidad la que crea a la vez su universalidad.

4 Hegel, *Enz.* § 198, 175; *Enc.* 274-275.

dad, la suya y la de la cosa. De ahí que cabe pensar que las cosas finitas, y con ellas los saberes empíricos sobre ellas, son dialécticos, en el sentido de que tienden a su transformación, a su aniquilación, a su subsunción en niveles de realidad y de conocimiento más complejos. «Todo lo finito es este superarse a sí mismo»⁵. La filosofía es la saber que concibe lo finito, que comprende lo particular, a la vez que crea lo universal, que parte de la escisión para llegar a la reconciliación de lo humano con la naturaleza y la sociedad.

Es difícil poder destacar algún campo en el que la filosofía de Hegel, en su versión enciclopédica, destaque sobre los demás. Pero me detendré en el tratamiento del espíritu subjetivo, para ejemplificar la considerable actualidad de la reflexión hegeliana. La subjetividad tiene al cuerpo como su presupuesto y condición. Pero la fundamentación de la ciencia es la necesidad del concepto, y no la empecinada repetición de lo que suponemos al estudiar al sujeto. Hay que concebir también el cuerpo, y ese concepto será lo verdadero de lo humano. Cuando se habla de sujeto en Hegel se está hablando de vida y deseo, de negatividad, y no sólo de autorreflexión. Si ésta se produce es por la negación inherente a toda forma de subjetividad. Pero lo radical es que el cuerpo, en este caso con sus ciegos impulsos y necesidades, aún no conscientes ni reflexivos, aparece como lo otro, como lo extraño. Lo primero es manifestarse llega a ser lo más extraño. La alteridad u otredad como categoría hegeliana representa el más logrado intento de pensar todo aquello que el pensamiento europeo ha preterido, cuando no olvidado en el trasfondo del *lógos*, es decir, el no ser. La originalidad del planteamiento hegeliano del problema del sujeto, si se quiere de los sujetos, estriba en tomarlo como la manifestación del espíritu en el individuo singular. El gran malentendido y, en consecuencia, la gran deformación del hegelianismo, ha consistido en no poder o no querer comprender que el espíritu es vida, vida que se expresa de modo inmediato en pulsiones, tendencias y deseos, y cuya inmediatez equivale a aparecer de modo inconsciente para el singular, que se ve compelido a ir hacia fuera al

mismo tiempo que hacia dentro, a verse como «un profundizar del ser en sí mismo»⁶. Dicho en clave estética, el ser humano libre, la llamada verdadera obra de arte romántica, es la subjetividad misma, el sujeto como interioridad absoluta que es autónomo y libre en su acción mundana. No cabe un planteamiento actual o renovado del tema de la subjetividad, y de su libertad, que no pase por repensar la categoría hegeliana de la subjetividad espiritual. Entre otras razones porque fue Hegel el primero en plantear la noción de espíritu como la otredad radical y constitutiva del sujeto, y la de naturaleza como el ser fuera de sí de la idea, y a ambos como su propia incompletud, insatisfacción y radical finitud, que se cancelan a sí mismos.

La encomiable traducción que Valls Plana ha hecho de la *Enciclopedia* hegeliana no es sólo una invitación a leer y releer a Hegel, ni a acabar con la excusa que algunos tenían para no hacerlo. Es mucho más que eso. Supone convidarnos a plantear de una vez por todas cuál es el estatuto científico de la disciplina que muchos practican sin tan siquiera detenerse a reflexionar a qué se dedican, y si con lo que ocupan su esfuerzo es filosofía, o un subrogado narcotizante de utilidad para la cultura masificada y consumista de nuestro tiempo. La lectura de la *Enciclopedia*, como puede ser la de la *Fenomenología del Espíritu*, o la *Ciencia de la lógica*, es un desafío para tantos a los que se les llena la boca hablando de Hegel y la dialéctica sin haber leído ni una sola página del filósofo de Stuttgart. Ahora sólo cabe esperar que pronto vea la luz el comentario detallado, que como invitación, ayuda y prolongación de la lectura de la *Enciclopedia*, prepara el ilustre profesor catalán. Sirvan además estas modestas líneas de pequeño homenaje y gran agradecimiento a tan señera figura de la filosofía académica en España, que goza de un bien merecido prestigio, reconocimiento y respeto por estas tierras meridionales donde ya son muchos los que compartimos la misma pasión por el pensamiento que el profesor Valls Plana.

Cayetano Aranda Torres

5 Hegel, *Enz.* § 81, 103; *Enc.*, 184.

6 *Ibidem.* § 84; *Enz.* 105; *Enc.*, 186. No cabe duda de que la subjetividad del espíritu tiene a la lógica del ser como su presupuesto metódico.

GIMBERNAT, José Antonio (Ed.): *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 1997, 271 p.

El texto que comentamos recoge las aportaciones de los distintos ponentes que intervinieron en un Seminario realizado en 1994, con ocasión de los cursos de verano de la Universidad Complutense en El Escorial, y dedicado a tratar monográficamente los aspectos morales y políticos de la producción teórica habermasiana. Quizá el aspecto más significativo del Seminario residiese, junto a la calidad de las aportaciones, en la presencia en el mismo del propio Habermas. En efecto, no es usual que se proceda a la revisión crítica de la obra de un autor vivo estando él presente como participante en el debate. Sin embargo, esta circunstancia ha permitido que el volumen incorpore tanto la ponencia de Habermas como unas «Consideraciones finales» en las que el pensador alemán, dando un ejemplo de potencia intelectual, responde a algunas de las objeciones dirigidas contra sus planteamientos teóricos por otros participantes.

Posiblemente sea obligado decir que, como indica Gimbernat, el conocimiento de la obra habermasiana en nuestro país vino de la mano de la introducción de los documentos representativos de la «Teoría Crítica», sustentada por los más conspicuos representantes de la Escuela de Fráncfort (Horkheimer, Adorno y Marcuse). En ese marco habría, pues, que situar tanto sus elementos de continuidad como los rupturistas, ya que, muy pronto, la aportación habermasiana se singularizó, ampliando los referentes temáticos de aquella y abriendo nuevas perspectivas epistemológicas a su desarrollo, especialmente al abordar elementos específicos en relación con la construcción gnoseológica y los marcos de la vida social democrática, así como sus mutuas implicaciones. En efecto, con la propuesta habermasiana contenida en su *Teoría de la acción comunicativa* se ha ido alimentando el fuego del debate sobre la acción comunicativa —fundamentante de las relaciones sociales— y las condiciones de desarrollo de un discurso que no la distorsione, así como sobre los efectos y consecuencias de sus soluciones en el marco de la reflexión moral y práctica. Esta obra

supuso, como sostiene Gimbernat en su revisión de los puntos fuertes y débiles de la teoría de Habermas (al igual que otros muchos comentaristas), la configuración de un nuevo marco de reflexión en ruptura con sus intentos precedentes (*Conocimiento e Interés*) de contribuir al desarrollo de la 'Teoría Crítica' francfortiana. Aunque no habría que olvidar que su reorientación, al basarse en el desarrollo de una ética discursiva y en un diálogo simétrico libre de dominio, perfila una acción política ineludible que entronca con todos los movimientos históricos de carácter emancipador, toda vez que en la realidad sociopolítica tales condiciones son inexistentes y aún menos en el nuevo escenario mundial.

Aquí la discrecionalidad (asimetría) del poder puede presentarse enmascarada bajo la ausencia de referentes éticos o, mejor aún, bajo la cobertura de una *ética del mercado* que tiene su contrapunto (y su complemento) en el uso de los *tomahawks*, en orden a 'nivelar' el discurso dentro de las normas establecidas por la estrategia dominante. Sostiene Gimbernat que, en esas condiciones, la propuesta moral habermasiana y su transcripción discursiva parece estar destinada a «refugiarse en los intersticios sociales, en donde con frecuencia sólo representan una resistencia minoritaria, que puede ser estimada como desconectada de la praxis intersubjetiva cotidiana. Pues el dinero y el poder se han convertido en los principales garantes de las normas que definen lo que es válido socialmente» (p. 19). Lo que, en nuestra opinión, no impide que la propuesta de Habermas represente, en el actual contexto histórico, un revulsivo para el análisis contrafactual de unas condiciones sociales gerenciadas por el neoconservadurismo, la globalización mercantil e informativa y las tentaciones del 'pensamiento único'. De hecho, Habermas no parece renunciar, en ningún momento de su trayectoria, a la defensa del proyecto ilustrado de la Modernidad ni, por tanto, a las posibilidades emancipadoras de la humanidad, incluso si modifica las bases para su consecución o relativiza su alcance.

La defensa de la autonomía de los ciudadanos, como base legitimadora del derecho, al menos en los Estados democráticos de derecho, y su participación en el desarrollo de un discurso racional que garantice la igualdad de oportunidades (privada) y la autodeterminación (pública) de los ciudadanos, y su articulación a través del derecho representa uno de los ejes centrales de la última fase de la evolución del pensamiento de Habermas, plasmada en su libro *Faktizitat und Geltung* (1992) y en los estudios y complementos previos a su realización, con los que inaugura su *filosofía del derecho*. Para Habermas, se trata de recuperar el nexo de unión entre Estado de derecho y democracia, perdido en la pugna desatada por el antagonismo entre el paradigma liberal y el paradigma intervencionista, y que se manifiesta cuando «los sujetos de derecho privados ni siquiera pueden alcanzar el disfrute de las mismas libertades subjetivas, si ni ellos mismos llegan a aclararse sobre los intereses justificativos y las pautas apropiadas en el ejercicio común de su autonomía de ciudadanos y si a la vez no llegan a un acuerdo sobre los relevantes puntos de vista bajo los cuales deben ser tratados los iguales como tales y los desiguales de manera desigual» (p. 33).

El debate sobre las diferencias entre las posiciones de Habermas y Rawls en torno a los fundamentos de la construcción del orden democrático y sus límites en la toma de decisiones colectivas que dan consistencia al orden jurídico (McCarthy); sobre la autonomía respectiva de las esferas de la moral y de la política, caracterizadas por las notas de capacidad de autonomía moral de los sujetos (plasmada en su posibilidad de 'disidencia moral') y de heteronomía y coacción respectivamente (Muguerza); las condiciones de plasmación práctica del discurso, es decir, las bases comunicativas de la moral que fundamentan las razones compartidas —«moral del doble respeto» entre interlocutores autónomos— por los sujetos a la hora de actuar (Wingert); la conexión de la filosofía del

derecho de Habermas con los presupuestos teóricos de la teoría de la acción comunicativa y el papel de «bisagra» que el derecho cumpliría entre los intereses sistémicos y los del mundo de la vida, catalizando los mensajes de éste para su comprensión y recepción por los sistemas políticos y económicos (Vallespín), se completa en este volumen con las reflexiones sobre la teoría pragmática del significado habermasiana (Wellmer) y la validez del concepto de verdad incorporado en su teoría discursiva (Lafont).

Todas estas aportaciones, desde nuestro punto de vista, quedan perfectamente complementadas por el trabajo de Ignacio Sotelo sobre el pensamiento político de J. Habermas, en el que traza su evolución socio-histórica en el intento de «desarrollar una teoría de la democracia válida y convincente» (p. 144). Una evolución que, plasmada en la trayectoria política y en el pensamiento social de Habermas, le ha conducido, según Sotelo, desde el socialismo a un 'democratismo consecuente', pero que siempre ha estado orientada por el intento de apuntalar el desarrollo de la democracia en las sociedades complejas.

No resulta sencillo, desde luego, realizar una síntesis comprensiva del trayecto y los componentes esenciales contenidos en las maletas de viaje de una gran obra teórica y no siempre accesible, como la realizada por un pensador como Jürgen Habermas. Sin embargo, el conjunto de las aportaciones que componen este volumen, editado bajo la batuta de Gimbernat, tiene el mérito de ofrecer una visión muy acertada con la obra habermasiana y, lo que entendemos como más importante, en un marco dialógico con ella que no escatima la crítica ni rechaza la polémica, pero que tampoco oculta el gran respeto que merece la importante e ingente aportación de Habermas al pensamiento de nuestro siglo y sus implicaciones de futuro.

Alfonso García Martínez

BADILLO O'FARRELL, P., BOCARDO CRESPO, E. (eds.): *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia*, Madrid, Tecnos, 1999, 443 p.

Este libro constituye el reconocimiento más fiel y expresivo de la obra de uno de los pensadores más distinguidos de este siglo: Isaiah Berlin. Filósofo en primer lugar, teórico de la política e historiador de las ideas, se ha ocupado con igual pasión de otras manifestaciones creativas de la naturaleza humana como el arte, la música y la literatura. Los editores, P. Badillo y E. Bocardo, han conseguido que el lector disfrute no sólo recorriendo el singular trazado del libro, sino también algunos textos de Berlin como «Mi andadura intelectual». La aproximación perspectivista a la figura y a la obra del eminente pensador ofrece las opciones siguientes: cuatro semblanzas, tres originales y una réplica, y siete ensayos. La excelente monografía finaliza con «Una bibliografía de sir Isaiah Berlin» del discípulo de éste, Henry Hardy, quien ha ordenado cronológicamente toda la producción del filósofo; los editores, como sugerencia de lectura más próxima, han señalado las referencias a las versiones en castellano.

Uno puede tomar las *cuatro semblanzas* como postre o como aperitivo, por su brevedad. Pero no se las puede dejar de tomar sin perderse la intensa impresión del latido de los más próximos. En «Una impresión personal» H. Hardy ha expresado el impacto que le ha producido tanto la distinguida personalidad de Berlin como sus innovadoras ideas; pero ha captado además lo que entiende era la cuestión moral que más le preocupaba: ¿cómo han de vivir los hombres? En «La otra dialéctica de la Ilustración» J. Muñoz ha percibido que el latido de Berlin crecía en intensidad cuando se trataba del polémico sentido de la Ilustración, pero ha captado igualmente la diferencia existente entre la lectura de Berlin, para quien «las grietas de la Ilustración sólo se curan con más y mejor ilustración» (p. 35), y la de Adorno-Horkheimer. En el cuadro que nos pinta L. Pompa, «Isaiah Berlin (1909-1997)», desciframos no sólo los principales temas de los que se ha ocupado —la libertad, el pluralismo, la tensión individuo/comunidad, el origen del irracionalismo moderno—, sino también las cuali-

dades de Isaiah como ser humano, entre las cuales la generosidad de espíritu contrasta con la genuina modestia. M. Vargas Llosa al incidir en esta última cualidad, en «Sabio discreto y liberal», aporta un dato que es su consecuencia: siendo el extraordinario ensayista y pensador que fue, hasta 1980 su inmensa obra estaba enterrada en revistas especializadas, folletos y separatas; el pensador, para Vargas Llosa, es sobre todo el filósofo de la libertad, el que ha distinguido y acuñado la diferencia entre libertad «positiva» y «negativa».

El mismo I. Berlin nos cuenta, en «Mi andadura intelectual» (1996), la ocasión y el sentido de tal distinción. Una de las circunstancias fue la inauguración de su cátedra en Oxford. El sentido teórico de la célebre distinción es que, siendo tanto la libertad negativa como la positiva «fines humanos últimos», los dos conceptos han sido y pueden seguir siendo objeto de perversión en el transcurso de la historia humana (pp. 72-73). En estrecha conexión con el problema de la libertad política, en esa doble acepción —la de los antiguos y modernos en versión de Constant—, Berlin ha planteado y defendido la tesis del pluralismo como la solución más racional no sólo de los problemas de perversión anteriores, sino también de las incesantes tensiones entre el individuo y la comunidad. El relato, que comienza en los años treinta de Moore y Russell, termina con el problema de la búsqueda y crítica de la sociedad ideal desde el siglo XVIII hasta nuestros días. Yendo a la raíz de la cuestión, en el segundo inédito Berlin estudia un problema previo: el problema del hombre como un ser social. Sitúa el problema en el momento histórico en el que considera ha tenido lugar una de las crisis del pensamiento político occidental, a saber, en el siglo IV a. C. De ahí el título del ensayo: «Un punto de inflexión en el pensamiento político». De dos nuevas crisis —la época de Maquiavelo, y el origen del romanticismo— se ocupa en otros trabajos. El tercer inédito, «La reputación de Vico», constituye sólo una muestra del impacto del autor de *Scienza nuovo* en Berlin, quien no duda en con-

fesar: «Lo primero que me impactó fue mi descubrimiento de las obras del pensador italiano del siglo XVIII Giambattista Vico» (p. 62). O también: «Mi pluralismo político es el producto de mis lecturas de Vico y Herder» (pp. 68-69).

Es muy probable que el lector, que sin duda disfrutará con los tres inéditos, sienta la inquietud y la necesidad de conocer más a fondo los problemas básicos —al menos alguno— del pensamiento del autor de obras como *Contra la corriente*, *El fuste torcido de la humanidad*, *El erizo y la zorra*. Los siete ensayos que dominan extensionalmente la monografía ofrecen una variada respuesta a tal necesidad o curiosidad. Me limito a referirlos. Autores y títulos son de por sí sugerentes y significativos. J. Abellán, *Isaiah Berlin y Max Weber: más allá del liberalismo*; P. Badillo O'Farrell, *Pluralismo, libertad, decencia. Consideraciones en torno a la Filosofía Política de Isaiah Berlin*; E. Bocado Crespo, *Indeterminismo: la historia evitable de sir Isaiah Berlin*; J.B. Díaz-

Urmeneta Muñoz, *Los límites de la Ilustración: una aproximación al concepto de experiencia en Isaiah Berlin*; E. García Guitián, *El pluralismo liberal de I. Berlin*; H. Hardy, *Tomándose el pluralismo en serio*; José M. Sevilla, *La insumisión al dilema: Berlin y Vico*.

La sintonía con Vico, la original lectura del pensamiento ilustrado, el problema de la libertad política y el pluralismo, la filosofía política en fin constituyen los objetos prioritarios de *la mirada despierta de la historia* proyectada por Berlin en sus escritos. El conocimiento de éstos, algo escaso en lengua castellana como advierten los editores en la Presentación, será un reto posible para el lector que tenga la suerte de tener este libro entre sus manos, un libro escrito además con el mismo estilo vivo, agudo y lúcido que se observa en las páginas filosóficas y literarias de I. Berlín.

Eduardo Bello

FLÓREZ MIGUEL, C.: *La filosofía en la Europa de la Ilustración*, Madrid, Editorial Síntesis, 1998, 239 p.

Era de esperar que el autor de un viejo libro (*Kant, de la Ilustración al socialismo*, Salamanca, 1976) nos obsequiara con uno nuevo sobre la filosofía de la Ilustración. Es lo que finalmente ha hecho. Es un acontecimiento cultural que hay que celebrar. Se ha señalado una y otra vez que España se quedó fuera de la modernidad ilustrada, que incluso se incorporó tarde a la corriente liberal, que la tradición conservadora dominó hasta bien entrado el siglo XX los resortes del poder y la cultura. No es menos cierto que el último tercio de este siglo ha roto definitivamente esa tendencia tan arraigada en nuestro suelo. Quizá por ello, por la dificultad que entrañaba romper la barrera mental levantada sobre los Pirineos en los años cuarenta, sólo hemos podido contar con el libro de E. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración* (1932) como acceso directo a la corriente de pensamiento más representativa del siglo XVIII. Por eso hay que celebrar, creo, el hecho cultural de disponer de una

monografía escrita por uno de nuestros expertos en el tema.

En el libro de Flórez Miguel encontramos, además, una lectura nueva que la distigue de la de Cassirer al menos en los siguientes aspectos: a) considera que el pensamiento ilustrado no representa una voz unitaria y uniforme, sino plural y fragmentaria; b) en consecuencia, no sólo se trata del desarrollo de los problemas que supuestamente caracterizan a la filosofía de la Ilustración, sino también de una aproximación a los filósofos más significativos de dicho periodo; c) incorpora un capítulo final sobre «La filosofía de la Ilustración en España»; d) y presenta el estudio completo desde la perspectiva de la «idea de Europa», en perfecta sintonía con nuestro presente.

La Ilustración española es insuficiente, según nos ha recordado E. Subirats. Habría que añadir que, aislada como ha vivido largo tiempo, es claramente insuficiente. Pero Flórez Miguel no entra

en el debate. Muestra, por una parte, la recepción de la perspectiva crítica y de la metodología experimental en la cultura española y, por otra, la contribución de ésta —por pequeña que sea— a la Europa moderna, pese a la actitud reaccionaria de la nobleza y el clero. Y, sobre todo, bucea en la «mentalidad común» buscando un vínculo cultural para el espacio europeo en construcción, constituido a su vez por Estados, religiones e intereses (económicos) contrapuestos.

Si hubiera que hablar de debate, resulta paradójico que al final de dos décadas en las que el postmodernismo ha levantado acta de defunción del programa moderno ilustrado, comienzan a emerger múltiples lecturas de la filosofía de la Ilustración. La de Flórez Miguel ha tenido entre otros aciertos el de reflejar en el texto la realidad sociopolítica actual: España también es Europa. En cambio, en F. Sánchez Blanco, *La mentalidad ilustrada* (1999) sólo encontramos el estudio de la filosofía de la Ilustración en España. En paralelo a esta lectura, la del que suscribe (*La aventura de la razón: el pensamiento ilustrado*, Akal, 1997) no contiene ningún capítulo referido a la Ilustración española, se distingue también de la monografía de E. Cassirer, pero es más fragmentaria que la de Flórez Miguel; presenta otra perspectiva. Finalmente, hay que anotar un diccionario y una monografía singular. En la época del despertar del

diccionario —¿cómo en el siglo XVIII?— no podía faltar un *Diccionario histórico de la Ilustración* (Alianza, 1998). Pero la obra de M. Benítez, *La face cachée des Lumières* (Paris-Oxford, 1996) constituye una lectura singular, no cabe duda, del pensamiento ilustrado por lo que descubre y cuenta al lector: aquello que la censura del siglo XVIII no dejó publicar, aquello que no encontramos en las obras citadas ni en los usuales manuales.

Viene, pues, en buen momento el libro de Flórez Miguel, momento de debate y controversia: debate acerca de nuestra histórica raíz moderna, controversia también sobre el espacio mental europeo. Llega como el viento fresco. Permite respirar; exige mirar y ver de nuevo. No es una monografía fragmentaria. Su plan es el de una perspectiva de síntesis. Se podrá discutir por qué sólo figura Hume, y no Locke, como expresión de la Ilustración inglesa. Se podrá preguntar por qué domina Kant de modo absoluto la escena alemana. Se podrá alegar que Voltaire debería estar más presente en la combativa Ilustración francesa. Pero de lo que no cabe duda es de la claridad, novedad y sabiduría que rezuman las páginas de *La filosofía en la Europa de la Ilustración*, instrumento útil para el experto y adecuado para el aficionado.

Eduardo Bello