

gación crítico-textual, lo que puede considerarse razonable si se tiene en cuenta que el objetivo prioritario que persigue su relectura de Aristóteles es poner de relieve el significado de la ética aristotélica para el momento presente e incluso, en buena medida, servirse de la *Ética a Nicómaco* como punto de apoyo para desarrollar una reflexión personal orientada a sentar las bases de una moral que arroje alguna luz sobre las incertidumbres del hombre actual.

Debo hacer mención, antes de poner fin a este comentario, de un problema que me ha planteado la lectura de *Cabe Aristóteles* y que está relacionado con la espinosa cuestión del criterio. De acuerdo con la interpretación de Aristóteles expuesta en esta obra, el criterio por el que son medidas moralmente las acciones sólo puede ser buscado en las mismas acciones. C. Thiebaut piensa que forma parte del principio de autonomía determinar como momentos internos de la acción, no sólo al bien y al fin, sino también al ideal y al criterio de lo bueno. El problema que plantea esta tesis puede ser formulado en

los siguientes términos: ¿cómo establecer una distancia crítica frente a las acciones, si no contamos con un ideal previo —definido ciertamente a partir de la libertad del sujeto de la acción— que las regule?, ¿cómo discriminar las acciones buenas de las malas, si no disponemos de un criterio que no sea idéntico con ellas? Como puede suponerse, este problema no escapa a la perspicacia del autor de *Cabe Aristóteles*. C. Thiebaut aborda el problema del criterio en términos rigurosamente coherentes con el radicalismo de su interpretación de la doctrina de la autonomía y le da una solución precisa, clarificadora y que se sustenta sobre una sólida base argumental. Pero esta solución, en la medida en que supone que el criterio de lo bueno debe ser interno, no sólo al hombre que actúa —condición tal vez suficiente para salvar la autonomía—, sino también a la misma acción, no disipa del todo la última sombra de duda en quien escribe estas líneas.

Antonio Pérez Quintana

LA IMPUREZA DE LA RAZÓN PRÁCTICA

V. CAMPS: *Ética, retórica y política*, Madrid, Alianza, 1988, 139 pp.

Quizá porque como proclamaba el Fausto goetheano dos almas habitan nuestro pecho, quizá por nuestra incapacidad de encontrar otros modos de pensar, quizá por la naturaleza misma de las cosas, lo cierto es que desde sus orígenes mismos en el seno de la filosofía se libra una lucha entre dos tendencias: en los términos del *sofista* platónico, los que miran hacia arriba,

hacia el espíritu y las ideas abstractas, y los que miran hacia abajo, hacia la materia y lo concreto. Y aunque no creo que la historia de la filosofía sea ese conjunto de notas a pie de página a los diálogos platónicos, esa tensión que tantos nombres han recibido en el curso de los siglos sigue presente en la reflexión filosófica contemporánea con renovada fuerza. Y acaso en el campo de la filosofía práctica eso sea más evidente que en cualquier otro.

El mundo de la ética se halla hoy ten-

sado por un campo de fuerzas con dos polos muy poderosos: el de los fundamentalistas, que prosiguen el programa kantiano de búsqueda de criterios últimos firmes del conocimiento y la acción al modo de Rawls, Gewirth o Apel; y el de los contextualistas, que rechazan esa pretensión y ponen el acento en la pluralidad de los juegos de lenguaje y en la dimensión histórica y concreta de la vida moral al modo de MacIntyre, Rorty, Lyotard o Taylor. Como en todo campo de fuerzas, hay toda una gradación de intensidades entre sus polos, y como en todo campo de fuerzas las posiciones adquieren significado sólo en relación a esos polos. Ambos se necesitan mutuamente y se explican en función uno de otro. Acaso podría incluso definirse la situación de la filosofía moral desde su rehabilitación a principios de los años setenta por la partitura que ha ido componiendo el bajo continuo de la disputa entre fundamentalistas y contextualistas.

Una prueba contundente de lo dicho podría constituir la sin duda el último libro de Victoria Camps, *Ética, retórica y política* (Madrid, Alianza, 1988), la última entrega de ese único libro que, según sostiene su autora, anda escribiendo desde sus primeras letras. Aunque visto así en realidad quizá estemos escribiendo un único libro entre todos, algunos contribuyen más y más decisivamente en su redacción que otros. Y Camps está sin duda entre estos últimos. *Ética, retórica y política*, aun siendo una recopilación de artículos y conferencias escritos entre 1979 y 1987 —alguno de ellos, pues, anterior a *La imaginación ética* (1983)—, tiene mayor compacidad y coherencia que muchos libros pensados unitariamente. Para evidenciarlo, me referiré en lo que sigue a tres ideas que vertebran su discurso y que (me) dan que pensar y que

decir: primero, que la tarea y el lugar de la ética está en la mediación; segundo, que la ética es ante todo un compromiso individual en una empresa colectiva; y, tercero, que la felicidad no puede dejar de ser un tema central de la ética.

1. Antes he afirmado que el libro de V. Camps sería un ejemplo paradigmático del tipo de reflexión que se genera dentro de ese campo de fuerzas que configura la ética contemporánea. Pero ese valor ejemplar se refuerza no sólo porque sus problemas surjan de ese conflicto de posiciones, sino que su autora pone conscientemente la tensión entre los polos en el centro mismo de la ética: el lugar de la ética está en la tensión entre lo que es y lo que debería ser, en la mediación entre el plano de los principios y los conceptos universales y la realidad efectiva, plural, concreta, histórica y compleja. Eso significa que el lugar de la ética no es el de las situaciones contrafácticas donde imperarían las prístinas leyes de la argumentación lógica, el lugar de las situaciones ideales de diálogo liberadas de la carga de la acción, sino las situaciones de diálogo reales, con sus exigencias de acción, con las constricciones a la deliberación y al diálogo, con las limitaciones de información y las debilidades de la voluntad que todos conocemos. Victoria Camps resume esta intuición con una fórmula pregnante: la razón práctica es y debe ser impura. «La razón práctica no es sino esa razón tentativa, conjetural, que, entre dudas e incertidumbres, quiere desvelar los valores y disvalores del comportamiento humano.»

Resuenan aquí algunos de los términos de la disputa de Hegel con Kant, como la autora se apresura a reconocer en las páginas introductorias de su libro. Pero lo más interesante de él no es su retorno sobre lo mismo, o que reali-

ce variaciones sobre un viejo tema, sino que le añade términos sin duda nuevos. Pues Camps, en lugar de al saber absoluto, nos remite al conocimiento imaginativo y a la retórica, en vez del Estado prusiano defiende la democracia, y en lugar de la reconciliación con la realidad nos propone la insatisfacción y la crítica.

El deber ser absoluto e incondicionado no es cognoscible, aunque quizá sea nombrable, como lo son la justicia, la libertad, la igualdad o la felicidad de las que tampoco tenemos un conocimiento «de una vez por todas». Conocer lo que ellas sean supone irlo realizando, inventando, descubriendo en la práctica de esos conceptos. Por eso la ética se produce en el diálogo real, donde el significado de esos valores imprecisos y abstractos, puesto que no puede determinarse ni negociarse en términos puramente lógicos, tiene que ser alumbrado inevitablemente con la ayuda de la retórica. De ahí que, consumando su giro lingüístico, la ética deba desterrar definitivamente de su horizonte los planteamientos «monológicos» vinculados al paradigma filosófico mentalista, el paradigma de la moderna filosofía del sujeto o de la consciencia, para desenvolverse en un paradigma intersubjetivo. La verdad y la objetividad han de ser substituidas por la validez del juicio y la intersubjetividad. El mundo de la ética, como el de la política, tiene que ser un mundo de ciudadanos, nunca más un mundo de súbditos.

2. Eso nos lleva a la segunda de las ideas que articulan este libro: que la ética es ante todo el compromiso individual en una empresa colectiva de definición y despliegue de los principios o valores universales —de la libertad, la justicia, la igualdad, la felicidad, etc., esos nombres de la ética o bienes morales básicos o moral como estructura

según expresión de Zubiri y Aranguren. Así entendida, esa *actitud* o quehacer, en opinión de Camps, se hacen insostenibles por carecer de sentido algunas dicotomías radicales que han hecho cierta fortuna en la filosofía moral: la separación entre moral pública y moral privada, la distinción tajante entre medios y fines, la contraposición weberiana entre principios y consecuencias, y hasta la moderna contradicción entre la ética y la política. No es que Camps pretenda eliminar de un plumazo todas esas dicotomías, pero buena parte de su libro está dedicado a atemperarlas, a desdibujar las rígidas fronteras o a establecer puentes. Así ocurre con la crítica a la distinción weberiana, por ejemplo. Una ética de los principios es absolutamente insuficiente en la práctica, pues nadie puede saber *a priori*, con independencia de las consecuencias o resultados, cuál es el sentido de los valores, y nadie tiene tampoco derecho o autoridad para monopolizar o imponer un sentido. Hay que valorar las consecuencias y atender a los conflictos de valores que puedan surgir. Y eso no es más que un aprendizaje de las limitaciones de nuestros conceptos.

3. La última idea directriz de Camps que quería mencionar es la de que la felicidad tiene que ser un tema central de la ética, pero que no se trata tanto de la felicidad individual, que es un asunto de cada cual, habilidad para bien vivir, sino de la colectiva, que, a diferencia de la anterior, ha de ser objeto de normas universalizables y se confunde con la justicia. No es que la primera deba desterrarse del discurso ético; antes al contrario, la búsqueda individual de la felicidad como dotación y exigencia de sentido de la vida humana, como proyecto, es la dimensión de la ética que acaso más nos importa. Sólo que de ella no pueden generalizarse más que los

elementos que constituyen la vida justa. Como ha dicho Agnes Heller, la vida buena «is beyond justice».

Vistas estas ideas en el contexto contemporáneo de la ética, parece legítimo que nos preguntemos si no estamos ante un caso de neor aristotelismo o de comunitarismo neohegelianizante. Desde luego, Victoria Camps está mucho más cerca de los planteamientos contextualistas que de los fundamentalistas, así como Habermas está más cerca de estos últimos que de los primeros. Sin embargo, acaso las distancias entre ambos no sean tan radicales como Camps ha tendido a pensar hasta ahora, sobre todo si hablamos del último Habermas, el que no menta ya las situaciones contrafácticas, el que también insiste en que la razón, puesto que está siempre situada y encarnada en contextos comunicativos reales, es impura. Porque para ambos la ética es reflexión *a posteriori*, iluminación y comprensión de la práctica, explicitación de lo tácito, aclaración de las intuiciones morales ya existentes. Sin embargo, lo que Camps no nos explica es de dónde surge nuestra insatisfacción con lo dado, cuál es el motor de la crítica moral, del

empeño en luchar contra la desmoralización, cuál es el sentido del compromiso ético si carece de dimensión utópica. A veces tiene uno la impresión de que Camps entiende que se trata de un asunto de disputas inacabables en torno a palabras, una cuestión fríamente racional. También Habermas tiende a considerar que las cuestiones de ética son cuestiones intelectuales que no tienen que ver con sentimientos como el dolor, la compasión, la alegría, el amor o la indignación. Pero una ética que se quiera acercar a la realidad de la vida moral no puede prescindir de ese estrato esencial, de lo contrario volvemos a estar con el imperativo categórico sin compasión. Y también ahí el problema de la felicidad exige un tratamiento más preciso y refinado. La reflexión sobre el ideal de autosuficiencia del que Camps había hablado en su anterior libro no ha tenido continuidad. El problema de la autorrealización debería, pues, ocupar a quien cree que la ética, como discurso fragmentario, falible e insatisfactorio, tiene que ver con el problema del sentido de la vida.

Gerard Vilar

EMANCIPACIÓN (POLÍTICA) Y ÉXITO (ELECTORAL)

J.M. GONZÁLEZ y F. QUESADA
(coords.): *Teorías de la democracia*,
Barcelona, Anthropos, 1988, 356 pp.

¿Existe alguna alternativa a la democracia representativa? N. Bobbio, en el año 1975, planteaba la insuficiencia de la teoría política marxista y la necesidad de aceptar la democracia parlamentaria como el mejor camino hacia el socialismo. Los años setenta marcaban una situación distinta a la estable-

cida en polémicas anteriores en las que había participado el mismo Bobbio. Como recuerda Perry Anderson, en esta obra que comentamos, tras la experiencia de los años cincuenta (donde ya había polemizado Bobbio con Togliatti y con Della Volpe), es en los años setenta cuando las tesis de Bobbio tienen una gran audiencia en el seno de la izquierda italiana e inclusive es citado por Nenni en el congreso del partido socialista italiano.