

su libro sobre la justicia como equidad, Rawls se aboca ahora al venerable *jus gentium*: las leyes que todos los pueblos tienen en común. Pretende aplicarlo tanto a las sociedades liberales democráticas como a los Estados que llama decentes, o sea no liberales pero razonablemente legítimos, justos y estructurados jurídicamente. Fuera quedan los absolutismos benignos, los Estados lastrados por condiciones desfavorables y los Estados proscritos, conforme la curiosa nomenclatura de Rawls.

La propuesta general es una utopía realista, según sus términos, fundada en las consideraciones kantianas sobre la paz eterna. Un relacionamiento internacional basado en la razón y en la conveniencia resueltas por sumisión al contrato social, debería acabar con los problemas de la guerra, la inmigración, la miseria y el deterioro del medio ambiente.

Rawls no se propone redactar un tratado ni un manual de derecho internacional público. Tampoco, un guión diplomático ni una plataforma de política internacional concreta. Trabaja con abstracciones y deseos utópicos, a sabiendas de que la utopía nunca se cumple pero que sin ella no existe nada deseable y, en consecuencia, ninguna acción política más o menos efectiva. Su contractualismo pragmático parte de una concepción laica y convencional del poder, que no tiene fundamentos inamovibles, sean naturales

o sobrenaturales. Resulta un buen antídoto contra los integristos febriles y agresivos de nuestros días, y erige, una vez más, la imagen consoladora de una humanidad autorregulada por esa facultad universal y objetiva que es la razón universal.

Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes, Alasdair Mac Intyre, traducción de Beatriz Martínez de Murguía, Paidós, Barcelona, 2001, 204 pp.

Ya Santo Tomás de Aquino sostuvo que el hombre es un animal dependiente y vulnerable. A la vuelta de los siglos, los neodarwinistas como Mac Intyre recogen la memoria del Aquinate y le dan carnadura científica. Cabe preguntarse si la moral es una ciencia, a lo que el naturalismo responde radicalmente que sí. En efecto, se trata de algo radical: el origen del hombre, que es un origen animal. El hombre es una especie que reúne ciertas características morales, no alejadas de, por ejemplo, las que exhiben los delfines.

En tanto animal, el hombre tiene una ética que consiste en constituirse como agente libre e independiente de acciones prácticas. Se relaciona con los demás porque necesita de ellos, y viceversa, con lo que ha de vivir en sociedad. Es claro que el

reino de la naturaleza lo es de la necesidad y allí no cabe la Libertad, mucho menos las libertades codificadas de nuestra civilización. En este punto flaquea el razonamiento de Mac Intyre. Efectivamente: ¿por qué la disidencia entre culturas distintas y éticas divergentes, cambiantes con los tiempos, si es que la especie humana es una sola, natural y animalmente una sola? Al prescindir del factor histórico y reducir nuestra historia a la historia natural evolutiva de Darwin y sus epígonos, el autor evita explorar la dimensión dialéctica del hombre, su capacidad (la nuestra) de vivir y pensar sus contradicciones, tarea esencialmente ajena al mundo animal. Nada digamos de la multiplicidad de lenguas producidas y aniquiladas por los hombres desde Babel a nuestros días.

Con todo, Mac Intyre representa a una zona poderosa del pensamiento actual, el pragmatismo naturalista, que ve en la filosofía, o lo que sea, un campo de decisiones prácticas a tomar, desde luego, por quien puede tomarlas.

El inconsciente: existencia y diferencia sexual, Jorge Alemán Lavigne y Sergio Larriera Sánchez, *Síntesis*, Madrid, 2001, 223 pp.

El encuentro de Heidegger y Lacan ha sido un episodio fuerte en

la historia del psicoanálisis contemporáneo. En efecto, la primacía de la existencia sobre la esencia se corresponde al primado del significante sobre el sujeto y de eso que Lacan denomina la *lalengua* y que antecede a la lengua y a su ejercicio cotidiano en el habla.

Alemán y Larriera, trabajando desde el psicoanálisis y su condigno aparato técnico, abordan, más allá de su disciplina y también más acá de su teoría, el gran tema existencial del vínculo entre el hombre y el lenguaje. El hombre, ese *serdiciente* del vocabulario lacaniano, ese *animal loquens* que es porque existe y existe porque dice, habla, calla y comenta lo que dice, habla y calla.

Tanto la filosofía de la existencia como el psicoanálisis se han enfrentado con el problema epistemológico de fondo que supone vérselas con la palabra viva: el sujeto singular, la vida de cada quien, el peculiar ente que acepta ser nombrado con propiedad. En efecto ¿cómo construir una ciencia de cada sujeto, único e intransferible? ¿Cómo descifrar el tiempo del ente único, batido por las palpitaciones de la *lalengua*? Con minucia, los autores responden a ambas inquietudes básicas a través de un análisis del saber del análisis, que no es sólo una disciplina clínica sino una meditación del lenguaje sobre el lenguaje. A partir de este desafío, la herencia freudiana alcanza las proporciones de una filosofía del lenguaje, no en el sentido precep-

tivo clásico, es decir como examen de conciencia de la lingüística ante la filosofía, sino como exploración del decir del inconsciente que convierte el signo en cuerpo, tiempo, historia y, en sentido existencial: palabra.

Heidegger y los modernos, *Luc Ferry y Alain Renaut, traducción de Alcira Bixio, Paidós, Barcelona, 2001, 158 pp.*

El compromiso de Heidegger con el nazismo ha sido examinado hasta la saciedad y dado lugar a descalificaciones radicales de toda su filosofía como a reivindicaciones desde una perspectiva de izquierdas. Ferry y Renaut examinan, por el contrario, la lectura pronazi que Heidegger hace de sus teorías de la modernidad, es decir como esa metafísica del sujeto que se olvida del Ser (y se olvida de ser) para someterse a la razón instrumental tecnológica que le ofrece el mundo natural como vehículo para sus fines.

El capitalismo occidental y el comunismo ruso le parecían a Heidegger expresiones de la misma realidad filosófica: la modernidad, el hombre cosmopolita, sin tradición y sin dioses, desarraigado y desalmado. Sólo una Europa triunfante, o sea Alemania reconciliada con lo alemán, podrían plantear una opción al pensamiento tecnológico planetario, lo que hoy llamados globalización.

Despojada de su cháchara canchalleresca, la posición del guru de la Selva Negra es simple: hay que volver a la tierra, la sangre, los muertos y el suelo que evite la caída en el abismo. O sea: nacionalismo. La democracia no vale a estos fines y sí, en cambio, el *Führerprinzip*. Hasta el final, Heidegger defendió al nacionalsocialismo, aunque matizando que no su racismo antijudío ni la burocratización del régimen. Los nazis aplicaron mal su doctrina, pero ésta sigue siendo la buena.

Los autores señalan que la raíz de la postura heideggeriana es su radical antimodernismo, que no entiende que la crítica es moderna y ejercerla contra la modernidad es signo de modernidad. Lo mismo en cuanto al humanismo, que concibe al hombre como un ser procesal, abierto y trascendente, o sea: histórico. No tradicionalmente histórico, soportando la herencia del Ser como destino, sino como sujeto y objeto de su propia historia.

Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal, *John Gray, traducción de Mónica Salomon, Paidós, Barcelona, 2001, 167 pp.*

La tolerancia liberal, tal como la expone Gray, tiene dos vertientes distintas: un consenso racional sobre el mejor tipo de vida y la cre-

encia de que los distintos modos de vida humana pueden florecer y convivir pacíficamente. Gray opina que la primera alternativa debe renunciarse en favor de la segunda, si es que el liberalismo pretende sobrevivir en la actual etapa de la modernidad. Locke concebía la tolerancia como el camino hacia la única religión verdadera, ya que, por definición, la verdad es sólo una. En cambio, Hobbes era indiferente en materia de religión y la tolerancia, en consecuencia, la manera más eficaz de asegurar una convivencia pacífica, una solución práctica y una elección de conveniencia.

Los conflictos de valores, en cierta tradición judeocristiana, apenas si expresan estados de imperfección a superar, ya que la vida óptima de la humanidad sólo puede ser una para todos a partir de la revelación. Platón y Aristóteles, que no creían en tales cosas, sin embargo, ya habían convenido en creer que el óptimo vital habría de ser el mismo para toda la humanidad, habitante de una ideal Cosmópolis.

La disyuntiva, para Gray, es dramática, porque el liberalismo unidireccional conduce al pensamiento único y se niega a sí mismo, en una suerte de totalitarismo de la necesidad. La salida que vitalice el pensamiento liberal ha de ser, pues, la proclamación de la diversidad tolerada como manifestación de una voluntad de convivir en paz aceptando valores incompatibles y la

presencia de individuos con los que no deseamos compartir una sociedad pero a los cuales estamos necesariamente asociados. De tal modo, el liberalismo podrá seguir siendo la mayor voz de la generosidad que se ha escuchado en el planeta, según la expresión orteguiana.

Los estratos del tiempo. Estudios sobre la historia; Reinhart Koselleck, traducción de Daniel Innerarity, prólogo de Elías Palti, Paidós, Barcelona, 2001, 154 pp.

Una serie de artículos del historiador alemán nacido en 1923 permite repasar algunos de sus temas recurrentes, propios de la orientación que lo caracteriza, la llamada historia de los conceptos, deudora del marco filosófico mayor de la filosofía hermenéutica de Gadamer.

La experiencia de individuos y grupos en el tiempo modifica la historia. El pasado es, así, un objeto inestable y cambiante. Escribir la historia es, pues, reescribirla. Lo supo Tucídides y lo aprendieron algunos historiadores, aunque no todos. El positivismo intentó investigar los hechos tal como ocurrieron y luego se advirtió que no hay hecho histórico independiente de su narración. Resulta imposible distinguir el qué del cómo aunque sean conceptualmente distintos. Hay historia