

## ENSAYISTAS MORALES POR LA SENDA DE LA HERMENÉUTICA, DE LA ANALÍTICA Y DEL UTILITARISMO

José María Aguirre Oraá  
Universidad de La Rioja

### RESUMEN:

El artículo presenta en un primer momento las líneas fundamentales de la posición filosófica de varios pensadores contemporáneos, que destacan por su originalidad intelectual en el panorama actual: Eugenio Trías, Javier Sádaba, José Antonio Marina, Xabier Rubert de Ventós, José Rubio Carracedo y José Montoya. Seguidamente se muestran las perspectivas más características de sus planteamientos éticos y políticos, poniendo de relieve sus aportaciones más originales en estos dos campos.

### ABSTRACT:

At the beginning, the article introduces the basic lines of the philosophical position of many contemporary thinkers, noted for his intellectual originality in the current scene: Eugenio Trias, Javier Sádaba, José Antonio Marina, Xavier Rubert de Ventós, José and José Rubio Carracedo Montoya. Then the prospects are more characteristics of their ethical and political proposals, highlighting his most original contributions in these fields.

**PALABRAS CLAVE:** *ética, fundamentación, política, autonomía, justicia.*

**KEYWORDS:** *ethics, substantiation, politics, autonomy, justice.*

En este artículo quiero presentar las perspectivas filosóficas de varios pensadores que han aportado y siguen aportando reflexiones éticas de calidad en nuestro panorama filosófico contemporáneo. Cada uno de ellos es original en sus planteamientos, por lo que no pueden ser dejados de lado en un volumen que trate de las reflexiones éticas de nuestro panorama filosófico. Incluso habría que señalar que constituyen reflexiones de gran profundidad que han de ser tenidas en consideración a la hora de pensar cualquier empeño ético.

### 1.- EUGENIO TRÍAS

Eugenio Trías nació en Barcelona en 1942 y murió desgraciadamente en 2013, truncando un pensamiento en continua evolución y desarrollo del que podíamos esperar todavía muchos frutos. Cursó estudios de filosofía en España y Alemania. Obtuvo el doctorado en Filosofía en 1980 con una tesis sobre Hegel publicada con el título *El lenguaje del perdón*. Ha sido profesor en la Universidad Central de Barcelona y catedrático de Estética en la Escuela de Arquitectura de esta ciudad.

En la actualidad era catedrático de Historia de la Ideas en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona. En 1995 fue galardonado con el premio Internacional Friedrich Nietzsche de gran renombre en el mundo filosófico, siendo la primera vez que recaía en un autor hispano.

La preocupación central de su pensamiento arranca con el aliento y el decidido propósito de constituir una metafísica alejada de los supuestos o presupuestos de la metafísica «clásica», ya que la metafísica se refiere fundamentalmente a lo inefable. En sus primeros escritos esta ontología primera será definida como *dispersión*, es decir como desfundamiento de toda substancia y de todo fundamento absoluto y como *trágica*, es decir sin referencia a un centro, sin punto de partida ni meta preestablecida, con verdaderos principios inmanentes a la experiencia.

A partir de la década de los ochenta Eugenio Trías ha ofrecido los frutos de su reflexión sistemática en los diversos campos de la existencia humana. Frente a planteamientos nihilistas o posmodernos, Trías se sitúa de manera explícita dentro de la tradición ilustrada o de la razón crítica, pero a la vez con una propuesta original. Ya desde su primer libro *La filosofía y su sombra* quería someter a la razón ilustrada a una revisión crítica. La razón ilustrada se acredita en la capacidad que tiene para lidiar con sus propias sombras o bien para tramar diálogo con todo aquello que verdaderamente la reta y la pone a prueba. La razón intenta recorrer una y otra vez ese cerco al que le someten sus propios demonios. De ahí que Trías se defina irónicamente como un «exorcista ilustrado». Es preciso, por consiguiente, recrear la razón ilustrada, aunque hay

que hacerlo en perpetuo diálogo con aquellas *sombras* que la retan de verdad y que se llaman la sinrazón, el pensamiento mágico, el mundo de las pasiones, las estéticas de lo siniestro o el pensamiento religioso.

Este diálogo preserva por una parte el carácter *crítico* de la razón y a la vez la razón por otra parte adquiere una gran madurez al abrirse a todo aquello que la reta o la asedia desde su propio extrarradio. Por ello Trías va a definir a la razón como *razón fronteriza*, es decir como una razón que explora las fronteras y los límites del hombre y de la experiencia humana, con los que se topa incesantemente en su actividad y que constituyen un reto de comprensión para él.

Su propuesta filosófica central tiene una pretensión manifiestamente metafísica u ontológica. Señala que el ser ha de ser concebido como *ser del límite*, una peculiar manera de determinar lo que se entiende por *ser* desde Parménides y Aristóteles hasta el presente. Lo que Parménides llamaba *el ser mismo* o Aristóteles el *ser como ser* es este *ser del límite* que se afirma en su radical sentido ontológico. Este ser del límite se descubre en un dato que la reflexión acoge desde el principio y al que debe llamarse *existencia*. Tal dato inicial u originario no puede ser inferido ni deducido por la propia razón reflexionante. La razón se encuentra con un límite real, se ve afectada por un *límite real*, que la instituye como *razón fronteriza*. Y la existencia, a su vez, se halla remitida a ese mismo límite real que la determina y constituye. La existencia está en éxodo y en exilio. La perspectiva apuntada por Wittgenstein de los límites del mundo, sobre los que se esfuerza en salir el len-

guaje y el pensamiento para asomarse a lo que está más allá del mundo, a lo que se muestra más allá del mundo, a lo *místico*, tiene una sugestión e influencia indudables en las reflexiones de Trías. En efecto, comparece como determinación intrínseca de la experiencia la presencia de un límite que parece vedar o imposibilitar toda indagación respecto al sujeto o ser desde el cual *se da eso que se da*, o aparece lo que aparece.

Dicho de otro modo, la existencia se encuentra con un límite que le impide o le veda conocer o reconocer la causa (o la substancia se podría decir) de donde surge este dato. Existencia significa un ser que en su totalidad agota en sí su propia naturaleza y esencia, toda vez que ha sido exiliado de las «causas» o de las «condiciones» que han determinado su surgimiento. Este límite del mundo, de la existencia humana, «no es extrínseco al dato del cual se parte, o al aparecer del comienzo: se halla más bien incrustado en él, inserto dentro de éste de manera irrevocable. *Lo que aparece y se da* es un dato con ese límite incorporado. Tras él subsiste el enigma, o el misterio»<sup>1</sup>.

Esta relación entre la existencia y el límite es justamente lo que hace posible que haya filosofía. Si la existencia es relativa al límite, si el límite es su determinación esencial, esta relación es la que abre el espacio de inteligibilidad de esta existencia; este asombro abre el marco de interrogación desde el que la filosofía inicia su andadura, el ámbito en el que se sitúa el pensar. Esta relación permite saltar al ámbito inteligible, al universo de trazos y de palabras donde se juega el

sentido y el sinsentido, abre la posibilidad de inquirir sobre el sentido y el sinsentido. Esta relación implica un límite que la reflexión filosófica debe *explicar*. Por ello el existente debe ser llamado un *ser fronterizo* o habitante de la frontera. Así es el ser que habita el cerco del aparecer o mundo. En él (en este cerco) aparece y en él se halla situado. El hombre debe ser repensado como el ser que puede hacerse cargo de la carga y sobrecarga de ese *ser del límite* que le corresponde.

El hombre es, por su propia condición, potencialmente fronterizo. Depende de su libertad la posibilidad de ajustar su condición potencial, o virtual, a su propia existencia. «Yo propongo desde hace años comprender *eso que somos* a través de la idea de *límite*. *Somos los límites del mundo*. En razón de nuestras emociones, pasiones y usos lingüísticos, dotamos de sentido y significación al mundo de vida en que habitamos. Abandonamos la simple *naturaleza* e ingresamos en el universo del sentido (lo que podemos llamar *mundo*). Pero a la vez constituimos un *límite* entre ese “mundo de vida” en el que habitamos y su propio *más allá*: el cerco de misterio que nos trasciende y que determina nuestra condición mortal»<sup>2</sup>.

Como lógica de su aventura filosófica, Trías ha reflexionado en sus últimas obras sobre la experiencia religiosa, proponiéndose pensar la religión, la *sombra* de la razón. El concepto de símbolo (la razón simbólica) permite abrir la razón fronteriza hacia la experiencia de lo religioso, ya que el *símbolo* es la exposición y expresión, en figuras y formas sensibles, de lo *sagrado*, de la realidad misteriosa que

<sup>1</sup> TRÍAS, Eugenio, *La razón fronteriza*, Barcelona, Destino, 1999, pp. 33-34.

<sup>2</sup> ID., *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2000, pp. 12-13.

nos habla o se muestra más allá de los límites. Es preciso salvar la natural, o connatural orientación del hombre hacia lo sagrado, su re-ligación congénita y estructural. Las distintas religiones constituyen formas siempre fragmentarias, pero necesarias, de dar cauce expresivo y expositivo a lo sagrado, mediante símbolos. Todo límite implica la postulación de una referencia que lo traspasa o excede, que se manifiesta y se revela en los símbolos y en el culto religioso. El arte es también un ámbito de configuración de nuestro mundo de vida. Y el arte lo realiza a través de *figuras* (que pueden ser *iconos* o *signos lingüísticos*). En todas las artes encontramos estas figuras que permiten hacer *habitable* el mundo. Incluso la arquitectura o la música en las que no es tan patente la impronta icónica o lingüística, son denominadas por Trías como *artes fronterizas*: en virtud de ellas se hacen *habitables* el espacio y/o el tiempo a través de configuraciones simbólicas.

También ha buscado Trías de manera destacada extraer de manera explícita las consecuencias éticas de esta filosofía del límite, intentando mostrar el «uso práctico» de la razón fronteriza. Rescatando el concepto clásico de persona (persona significa máscara) señala que somos aquella máscara que nos constituye en sujetos abiertos a relaciones con los demás y que nos instituye en sujetos de derechos y obligaciones; somos además aquella máscara a través de la cual *resuena una voz*, la voz imperativa de la proposición ética. A partir de la reflexión sobre nuestra condición humana limítrofe y fronteriza ha ido explicitando el único imperativo ético que le parece tener plena legitimidad «racional». Como decía Píndaro: «Llega a ser lo que eres». O como decía el oráculo de

Delfos: «Conócete a ti mismo y descubre tu propia medida». «Yo sostengo [...] que ese “imperativo categórico” debe formularse así: “Obra de tal manera que tu máxima de acción se ajuste a tu condición (humana) de límite y frontera del mundo; o de habitante de la frontera”<sup>3</sup>. Con ello se ponen las bases éticas de un posible uso cívico y político de la razón fronteriza. Este imperativo categórico «dice una sola cosa. Su decir es unívoco; es de un hieratismo monocorde. [...] Conmina a ajustar la conducta, la acción o el ethos a eso que debiera ser y suceder: la conformación de la propia vida a la condición (humana) de existencia, que es una condición limítrofe, a infinita distancia de la naturaleza y de lo sobrenatural, de la vida animal y de la divina»<sup>4</sup>.

De este imperativo se infieren dos proposiciones complementarias: la primera conmina a exiliarse del cerco físico del cual proviene el fronterizo. La segunda previene a éste sobre la necesidad de mantenerse en el “limes” sin excederlo o desbordarlo en ninguna suerte de “infinito”. Ambas prescripciones se formulan como tales en razón de que el habitante del límite no es ajeno, en su deseo y en su pasión, a la orientación contra la cual se alza esa doble prescripción. Dicho imperativo es categórico, o incondicionado, por cuanto no puede ser “relativizado” por circunstancias objetivas o por intereses y motivaciones particulares. Siempre y en toda circunstancia tiene vigencia. Y funda su universalidad en su arraigo en la condición humana fronteriza, que es común a todo sujeto que habita el limes.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pág. 154.

<sup>4</sup> TRÍAS, Eugenio, «Sobre ética y condición humana», en HERRERA GUIDO Rosario, *Ética*, México, Siglo XXI Ediciones, 2006, pág. 28.

Sólo que su vigencia es formal. Ese carácter estrictamente formal de de la prescripción hace posible que la respuesta a ésta sea libre. O lo que es lo mismo, que sea responsable.

Esa proposición no dice ni enuncia lo que es o lo que existe, sino que propone lo que, debiendo ser, podría llegar a ser. Esa proposición (ética) permite denunciar lo que es o existe tomando como criterio lo que, pudiendo y debiendo ser, no resplandece en la existencia. Tal es la proposición ética que confiere a la razón fronteriza su peculiar marco de expresión lingüística.

La proposición únicamente puede decir la forma legítima (y con garantías críticas racionales) de lo que la expresión imperativa dice (“Obra de tal manera que ajustes tu máxima de conducta a tu propia condición fronteriza”). Pero no dice nada en relación a los modos y maneras de promover, en particular, en cada caso, en las circunstancias diversas y dispersas de los sujetos y de sus contextos mundanos, esa proposición ética imperativa. Pero en ese simple decir, o proponer, muestra un criterio crítico, que sólo se mantiene como tal si queda a salvo el hiato limítrofe entre esa propuesta y la libre respuesta. No hay ciencia posible acerca del bien y del mal, o no es posible un conocimiento cabal, que exigiría poseer la clave de la respuesta implícita e integrada en la propuesta ética. La existencia de la libertad hace imposible esa “ciencia”.

Éste es el único deber. Eso significa que en cierto modo estamos “obligados” a alcanzar, por la vía de la libre respuesta a la proposición ética, esa causa final que

constituye nuestro destino. O dicho de un modo sorprendente y chocante: estamos obligados a ser felices (siempre que por “felicidad” entendamos lo que los antiguos llamaban “buena vida”, no esa cosa insípida y estulta que la palabra sugiere en el uso y abuso de la misma). El imperativo ético nos propone, como “deber”, el inexcusable deber de ser felices, o de alcanzar en lo posible la “buena vida” que constituye nuestro objetivo vital.

Por su misma forma imperativa esa propuesta tiene carácter interrogativo. El imperativo dice: “obra así, o actúa de este modo” pero implícitamente formula una pregunta: “¿Actuarás o no actuarás de esta manera?”. Esa proposición se destruye y se aniquila (en su pretensión racional de universalidad e incondicionalidad, y sobre todo en la pretensión de que esa racionalidad asuma carácter crítico) si ese carácter interrogativo no se mantiene, o si la forma imperativa se asume como una simple “voz de orden” que el sujeto receptor debe acatar u obedecer. O si el “sujeto” que pronuncia la frase, lejos de ser la parte arcana del propio sujeto fronterizo, se presenta como un sujeto externo que, en posición de dominación, impone “órdenes” a otro sujeto con la intención de que éste se limite a obedecerlas o a acatarlas. De este modo muestra la razón fronteriza su insobornable prosapia en la tradición y herencia de la ilustración, sobre todo en relación a una Ilustración autocrítica con su propio concepto de razón.

Trías sostiene con gran énfasis que somos personas y no individuos. Y que lo que especifica nuestro carácter personal es una singularidad capaz de expresarse

en un estilo propio imposible de intercambiar o delegar a otro u otros. Todo aquel conjunto de “cualidades propias” (como decían los estoicos) que nos constituyen en eso que cada uno de nosotros somos. Esa singularidad es afirmativa y positiva. El concepto de individuo, en su abstracción, lleva consigo, como reacción, una concepción de lo común igualmente reductiva y abstracta. Se trata de abrirse a otro mundo: un mundo en el cual, más allá de Individuos y Colectividades, puedan asentarse, sobre firmes bases filosóficas totalmente renovadas, el concepto de Persona, y un nuevo concepto de Comunidad que a ésta corresponda. Tal comunidad sería una densa y compleja trama (nunca susceptible de ser univocada por la vía que sea, socioeconómica o nacionalista) de personas que reconocen mutuamente su dignidad en el hecho de constituirse cada una en máscara a través de la cual resuena la “voz” de ese Imperativo categórico, incondicional, que nos conmina a realizar nuestra Medida Humana, o nuestra condición (límitrofe) de habitantes de la frontera. Frontera entre la naturaleza y el mundo. O entre el mundo y el misterio.

**Eugenio Trías. Obras principales:** *La filosofía y su sombra* (1969), *Filosofía y carnaval* (1970), *Teoría de las ideologías* (1970), *La dispersión* (1971), *Drama e identidad* (1972), *Metodología del pensamiento mágico* (1970), *El artista y la ciudad* (1976), *Estructuralismo y marxismo* (1977), *Meditación sobre el poder* (1977), *La memoria perdida de las cosas* (1978), *Goethe y su obra* (1979), *Tratado de la pasión* (1979), *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel* (1981), *El sistema ciencia-tecnología y la crisis española* (1982), *El pensament de Joan Maragall* (1982), *Lo bello y lo siniestro* (1983?), *El pensamiento cívico de Joan Maragall* (1983), *Filosofía del futuro* (1983), *Los límites del mundo* (1985), *Els habitants de la fronte-*

*ra: sobre mètode, modernitat i crisi* (1985), *Teoría de las ideologías y otros textos afines* (1987), *La aventura filosófica* (1988), *Thomas Mann. Goethe* (1988), *El último de los episodios nacionales (y otros textos afines)* (1989), *Lógica del límite* (1991), *La edad del espíritu* (1994), *Diccionario del espíritu* (1996), *Pensar la religión* (1997), *Vértigo y pasión* (1997), *La razón fronteriza* (1999), *Ética y condición humana* (2000), *Por qué necesitamos la religión* (2000), *Pensar en público* (2001), *Calderón de la Barca, Pedro* (2001), *Ciudad sobre ciudad. Arte, religión y ética en el cambio de milenio* (2001), *El árbol de la vida. Memorias* (2003), *El hilo de la verdad* (2004), *La política y su sombra* (2005), *Prefacio a Goethe* (2006), *Música y filosofía* (2007), *El canto de las sirenas* (2007), *Música y filosofía* (2007), *Creaciones filosóficas. Tomo I: Ética y estética. Tomo II: Filosofía y religión* (2009), *La imaginación sonora. Argumentos musicales* (2010), *Forma y tiempos de la música* (2011), *De cine. Aventuras y extravíos* (2013), *El intelectual y su memoria. Eugenio Trías, las puertas del pasado* (2014).

## 2.- JAVIER SÁDABA GARAY

Javier Sádaba nació en 1940 en Portugalete (Bizkaia). Realizó estudios de Filosofía y Teología en Roma. Posteriormente amplió estudios de filosofía en las universidades de Tubinga (Alemania) Columbia-Nueva York (Estados Unidos) y Oxford (Reino Unido). Actualmente es Catedrático de Ética y Filosofía de la religión en la Universidad Autónoma de Madrid. Javier Sádaba comenzó pronto a destacar en el panorama público de la reflexión intelectual. En los años setenta y ochenta sus artículos suscitaron un gran interés por su carácter crítico y antiautoritario, tanto contra la dictadura franquista como, más tarde, al plantear una intensa crítica de los déficits y tergiversaciones del régimen democrático.

La obra filosófica de Sádaba posee dos

características destacables: concebir la filosofía como una actividad reflexiva personal y autónoma y ligar esta reflexión con las vicisitudes y problemáticas de los hombres y mujeres de nuestra sociedad. Frente a una filosofía académica que con frecuencia se efectúa como estudio arqueológico de lo que nos ha legado la tradición y como erudición de los textos ya consagrados, su reflexión se mueve incitada por el gusto y el entusiasmo por conocer, por el interés acuciante de pensar desde sí mismo lo que han descubierto durante siglos los filósofos más creativos, y por abrirse a todos los campos de la realidad. Además esta actividad reflexiva ha estado ligada fundamentalmente, no al intercambio académico con los filósofos profesionales, sino a la comunicación con la gente. Si, como señaló Wittgenstein, filosofar es dar un paso inicial apartándose del mundo, para volver de nuevo a él, su reflexión se ha implicado en los aspectos más dispares de la realidad para pensarlos, para ofrecer perspectivas de conocimiento y de emancipación.

Por eso, para él la filosofía no es una mera prolongación de las ciencias, ni un saber último universal sistemático. Para Sádaba, influido muy tempranamente por Wittgenstein, la actividad filosófica consiste en la clarificación conceptual, en la argumentación desde los datos empíricos que poseemos, en el va y viene de las ciencias a la filosofía, en el rescate crítico de lo que se conserva a veces inerte. Por ello la filosofía no puede de manera arrogante colocarse en un mundo ficticio por encima de la ciencia. Ella ha de ser «acto constante de penetración, con todos los medios al alcance y muy especialmente

con la razón, en la trama de lo real»<sup>5</sup>.

Ya desde su primer libro *Lenguaje religioso y Filosofía analítica*, aparece un campo fundamental de su actividad, la filosofía de la religión, sobre el que proseguirá constantemente aportando reflexiones. Bajo la influencia ya señalada de Wittgenstein, utiliza la filosofía analítica para dilucidar qué es el lenguaje religioso y para enfrentarse a los significados que nos envuelven. Por la historia de su vida y de sus experiencias propias y por un interés crítico constante, la religión aparece como un ámbito apto para entender el ser humano y las oscilaciones a que está sometido. A esto se añade su consideración de que hay un déficit notable a la hora de tratar sin prejuicios las creencias religiosas. Por ello ha ido realizando estudios de Filosofía de la Religión. En ella no se trata de reconstruir el fenómeno religioso, ni de criticar la racionalidad de las creencias religiosas, ni de una apología o destrucción de la religión. Se trata más bien, e incluyendo a veces todo lo anterior, de estudiar la religión de forma análoga al modo de estudiar el arte o la moral, es decir tomar la religión en toda su seriedad y complejidad como fenómeno radicalmente humano, preguntándose por la racionalidad de la actitud religiosa. La religión no sería conocimiento, ni creencia, sino una construcción que procede por la *necesidad de entender*. Siguiendo a Kant, se diría que es un postulado, una esperanza, hasta un ideal. «Podríamos decir entonces que la religión es una insatisfacción que no se apaga con nada»<sup>6</sup>. En esta línea desarrolla un filosofar, libre y

<sup>5</sup> Manuscrito de Javier Sádaba que me ofreció (2001).

<sup>6</sup> SÁDABA, Javier, *Lecciones de Filosofía de la Religión*, Madrid, Mondadori, 1989, pág. 63.

radicalmente crítico, sobre la religión.

Por otra parte ha escrito una serie de libros más ligados a la problemática vital, social y política de la gente de la calle, en un intento constante por contrastar la actividad filosófica con lo cotidiano y sus retos. Entre estos libros están *Saber vivir*, sobre la vida buena y la felicidad en la vida cotidiana o *Saber morir*, intentando desentrañar la problemática del sufrimiento, del mal y de la muerte en sus múltiples manifestaciones. Otros libros abordan la situación en Euskadi, poniendo de manifiesto toda la fuerza de la autodeterminación humana, atribuible por encima de todo a los individuos y derivando a las lógicas de la autodeterminación política como dinámica legítima del devenir de las sociedades o pueblos. Para él, el proyecto de constitución de una sociedad libertaria, más allá del liberalismo metafísico o del liberalismo egoísta, constituye un ideal irrenunciable. La filosofía encierra un sentido utópico. Aquí se inscribe el intento de lograr una convivencia que, en respetuosa ciudadanía, se inscriba en un proyecto de democracia radical a todos los niveles.

Desde finales de los años ochenta Sádaba se ha centrado también de manera importante en el campo de la ética, recibiendo, según sus propias palabras, la influencia decisiva de Ernst Tugendhat. Su perspectiva consiste en la defensa de los valores de la libertad, la reciprocidad moral, y la aspiración a una armonía social posible. «Lo cual implica que no debemos obedecer las normas que no surjan de nosotros mismos y que, además, se inste a cualquier gobierno a la práctica continuada de la justicia. O lo que es lo mismo, que la conquista moral es un arte

a desarrollar sin descanso y que la distribución del poder es una práctica necesaria. Siempre he estado ligado a las filosofías emancipatorias»<sup>7</sup>. La moralidad está unida a la autonomía humana, es decir a la capacidad de decidir lo que se quiere o no se quiere hacer. Por ello hay que ofrecer buenos motivos a quien no desea ser moral para convencerle de que es mejor serlo. Para Sádaba *merece la pena* ser moral y comportarse moralmente, porque somos totalmente de otra manera, si somos morales. La razón estriba en que ser moral (más allá de ser utilitarista, tradicionalista o contractualista) supone *considerar a la persona como valor en sí mismo*, es decir crear un modo de vida que pasa siempre por la consideración de las demás personas como seres estimables.

Una moral que considere al ser humano como un medio, de una u otra forma, acaba negándolo y sacrificándolo hasta lo indecible. Y acaba también negando las experiencias de amor humano, que son características propias y constitutivas de la humanidad. Aquí es donde se fundamenta una moral, que supera el ser mero cálculo o arreglo pragmático. La justificación última de la moral, la más convincente, aquella que supera a las demás, es aquella que supone ciertos derechos morales en todos los sujetos. «Tenemos, en suma, mejores *razones* para justificar, por ejemplo, el enunciado ‘no se debe torturar’ apoyándonos en la idea de que todo ser humano es un fin en sí mismo que en la noción utilitarista de que la tortura, a la corta o la larga, trae mayores males para la comunidad. Y en este caso hablamos de *razones...*»<sup>8</sup>. Y esta ética tendría una

<sup>7</sup> Manuscrito del autor citado anteriormente.

<sup>8</sup> ID., *El perdón. La soberanía del yo*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 42-43.



dimensión ineludible de universalidad, porque, cuando hablamos de respeto a los derechos de todos los sujetos, entran en juego todos los individuos. Una ética responsable y exigente comienza por lo que está inmediatamente presente y avanza hasta el fin del mundo. No una universalidad vacía, que con nada se compromete, sino un compromiso concreto y directo que crece hasta tener una dimensión universal. «Pero el compromiso ha de ser, y no nos cansaremos de repetirlo, con la humanidad entera. Esto es decisivo. A diferencia de la moral contractualista, en la que cada individuo se define en función de la capacidad real para intercambiar bienes con los demás, en la moral, que hemos llamado exigente, entran en juego todos los individuos»<sup>9</sup>.

En los últimos años Javier Sádaba ha prestado especial atención, dentro de este campo de la ética, a la bioética, sobre la que tratan sus publicaciones *Hombres a la carta* y *La vida en nuestras manos*. En ellos se reflexiona sobre los problemas morales que provienen de la irrupción espectacular de los conocimientos y las prácticas de la biología molecular en los sujetos humanos y en la sociedad. Su empeño consiste en impulsar una ética laica acorde con los avances revolucionarios de este siglo. La ciencia y la ética no deben ser enemigas. Al contrario, han de ser los bastones en que se apoye una humanidad dispuesta a conquistar sin destruir, a vivir sin matar, a gozar con el mínimo sufrimiento. Pero han de ir juntas. De lo contrario las caídas del hombre pueden ser graves, como la misma historia nos recuerda.

<sup>9</sup> ID., *El hombre espiritual*, Barcelona, Martínez Roca, 1999, pág. 148.

En su último libro *Ética Erótica* Sádaba reivindica que si la ética quiere ser completa, el campo de los deberes debe abrirse al ámbito de los deseos. En este libro plantea, con una serie de ecos marcuserianos, que hay una política que ha robado los deseos y el cuerpo a las personas y que, por lo tanto, es necesario desarrollar una manera distinta de sentir. Como antaño señalaba Marcuse con sus críticas a una sociedad represora de los deseos y de la libertad, Sádaba defiende que es tiempo y lugar de des-represión y des-sublimación. La última fundamentación de la moral consiste en vivir bien, esto es, en vivir con felicidad y sin sufrimiento. Pero nos hace falta una actitud más dispuesta a lo inédito, debe haber más pasión por las alternativas y es preciso salirnos de los corsés en los que estamos metidos. «Si yo tuviera que sintetizar esa vida buena, se compondría de dos partes: una, hacer lo que uno cree que tiene que hacer, es decir, cumplir aquellas normas justas porque, de esa manera, eres uno más entre otros y te haces eco de ellos, consigues una vida justa y eso es algo que te gratifica. Y, por otro lado, los placeres, mediatos o inmediatos: no negarse a ningún placer, salvo que en último término sea de un hedonismo tal que vaya a acabar con todo»<sup>10</sup>. Es esencial erotizar la vida cotidiana y darle más juego a nuestros sentidos y placeres. Los deseos nos van a guiar en una ética erótica.

En este sentido Sádaba reivindica una perspectiva epicureísta, aunque no hedonista. Epicuro sabía equilibrar muy bien los placeres y los sufrimientos, y esto en un cálculo racional. Con el tiempo se siente cada vez más cerca de Epicuro y

<sup>10</sup> SADABA, Javier, *Ética erótica*.

recomienda atender asimismo a lo placentero que suele ofrecernos la vida; quien más quien menos podrá disfrutar de la música y de la amistad, de las sabrosas comidas, de un buen vaso de vino, de una buena conversación o de una buena música... y, algo muy importante, de los amplios placeres del amor, siempre que se cifren en el respeto al otro. Un vivir sin excluir lo placentero no está reñido con la ética, sino al contrario: el aumento de la felicidad individual redundará en la felicidad general. Con otra sexualidad, otra imaginación y otra sensibilidad —propone Sádaba— sería más fácil cambiar esa situación de mentira permanente en la que se ahoga la sociedad.

«Decía un gran libertario que mientras todos no sean libres yo no soy libre. Es decir, gozar uno mismo es parte de la vida buena. Gozar con los demás también, completaría la vida buena». No se trata de una erótica desbocada, sino de una erótica racional y solidaria.

**Javier Sádaba. Obras principales:** *Lenguaje religioso y filosofía analítica* (1977), *Qué es un sistema de creencias* (1978), *Filosofía, Lógica y Religión* (1978), *Wittgenstein y su obra* (1980), *Lenguaje, magia, metafísica (el otro Wittgenstein)* (1984), *Saber vivir* (1984), *Las causas perdidas* (1987), *Euskadi: pensar el conflicto* (1987), *El amor contra la moral* (1988), *La filosofía moral analítica actual: de Wittgenstein a Tugendhat* (1989), *Lecciones de filosofía de la religión* (1989), *¿Qué es un sistema de creencias?* (1991), *Saber morir* (1991), *La ventana y el mundo* (1993), *Dios y sus máscaras* (1993), *El perdón: la soberanía del yo* (1995), *Amor diario* (1997), *Diccionario de ética* (1997), *Hombres a la carta: los dilemas de la bioética* (1998), *Euskadi. Nacionalismo e izquierda* (1998), *El hombre espiritual: ética, moral y religión ante el nuevo milenio* (1999), *La vida en nuestras manos* (2000), *La filosofía contada con sencillez* (2002), *La ética contada con sencillez* (2004), *Prin-*

*cipios de bioética laica* (2004), *Del Dios a la nada: las creencias religiosas* (2006), *La vida buena. Cómo conquistar nuestra felicidad* (2009), *El amor y sus fronteras* (2010), *No sufras más. La felicidad en la vida cotidiana* (2012), *Ética erótica. Una manera diferente de sentir* (2013).

### 3.- JOSÉ ANTONIO MARINA

José Antonio Marina nació en Toledo en 1939. Catedrático de Filosofía de Instituto, abandonó la docencia para emplearse en la actividad ensayística, dedicándose a profundizar en temas de ética, psicología, neurología, lingüística y antropología cultural. En 1992 ganó el XX premio Anagrama de Ensayo, lo que le abrió un amplio espacio de audiencia en el mundo del ensayo en lengua castellana. Sus libros exploran fundamentalmente el campo de la ética y el de la inteligencia. Concibe su actividad como una vocación de detective privado, fascinado por investigar sobre la realidad y sus complejidades. La inteligencia creadora tiene tres metas fundamentales: explicar, transfigurar y transformar.

Por ello, hay que considerar la ética de J. A. Marina como un intento de justificar las normas morales a partir de unos criterios de valoración extrínsecos a ellas mismas y que se encuentran en el estudio de las sociedades que los han admitido. Todo descansa para él en el concepto de *inteligencia*. Entiende la capacidad intelectual humana “como la capacidad de dirigir bien el comportamiento, captando, elaborando y produciendo información”<sup>11</sup>. Ahora bien, la inteligencia es una herramienta propia de cada individuo

<sup>11</sup> MARINA, José Antonio, *Las culturas fracasadas. El talento y la estupidez de las sociedades*, Barcelona, Anagrama, 2010, pág. 21.

pero que a la vez se forma en la sociedad; por eso podemos hablar de una inteligencia compartida. No hay inteligencia humana fuera de la sociedad, de modo que igual que podemos hablar de individuos inteligentes o estúpidos según la manera que tienen de solucionar todos sus problemas vitales: económicos, emocionales, familiares, sociales, laborales..., podemos y debemos hablar también de sociedades inteligentes o estúpidas según su capacidad para solucionar los problemas de toda la vida: las relaciones entre los individuos, entre los sexos, entre el poder político y los ciudadanos, entre la religión y la política, etc.

Al ser la ética una de las mayores y más representativas creaciones humanas junto con la ciencia y el arte, evaluar las sociedades, valorarlas, ensalzarlas o censurarlas será tarea obligada desde un análisis ético. Una sociedad inteligente, buena, es la que resulta bien valorada en virtud de unos criterios derivados de la solución inteligente de sus problemas. En este sentido Marina aboga, por tanto, por una *fundamentación inductiva* de la ética en la que no son los principios morales los que justifican los hechos, sino los hechos los que permiten generalizaciones éticas sobre las que se fundan los principios morales. Aquí es donde encontramos la mayor contribución teórica de Marina. Si la tesis de Marina sobre el fundamento del deber se asienta en la consecución de derechos, estrictamente hablando no existe para él un fundamento de la ética. Esto significa que, para hacer de la ética una ciencia rigurosa, es preciso realizar una investigación inductiva para ver las cosas que han funcionado mejor gracias a que han sido invenciones realizadas sobre lo que antes no existía. Esto nos mete de lleno en un

proyecto ético que Marina llama *proyecto ético constituyente*, porque la ética es la ciencia buscada y nunca hallada que está siempre en formación permanente.

Hay, además, según esta pretendida fundamentación una valoración del *progreso moral*. Marina entiende aquí progreso moral como lo hace Kohlberg, pero sobre todo como lo hace Habermas. Ambos nos remiten al aumento del capital social como factor objetivo y medible de las sociedades. Y el capital social se traduce finalmente en la adquisición y asentamiento de virtudes públicas que a su vez tienen efectos individuales o subjetivos como es el aumento de la felicidad de los miembros. Pues bien, la cultura es para Marina, entre otras cosas, un ensayo de soluciones a los problemas de convivencia y en esta lógica de ensayo y error hay un efecto de progreso, aunque en moral también naveguemos en zigzag. Con todo, la ley del progreso ético de la sociedad le lleva a Marina a considerar que deberíamos tender a una civilización que se rigiera por valores universales, valores que han pasado el banco de pruebas de la historia, y deberíamos tender a una ética mundial, porque la ética es la mejor herramienta de la inteligencia social. Y es que «para evaluar los sistemas morales hay que acudir a la experiencia práctica de la humanidad. Como dice Hans Albert [...], un prestigioso filósofo de la ciencia: En cualquiera de los casos, a la hora de fijar un criterio para la verificación de los sistemas éticos, habría que poner en primer plano la satisfacción de las necesidades humanas, el cumplimiento de los deseos humanos, la eliminación del sufrimiento humano innecesario, la armonización de las aspiraciones humanas intersubjetivas e intrasubjetivas; hechos,

en todos los casos, controlables sobre la base de experiencias humanas»<sup>12</sup>. Y no es el origen lo importante, sino aquello en lo que han deparado y a lo que han dado lugar: “la crítica cultural ha de ser inductiva. La historia es el banco de pruebas de la humanidad. Hemos sido nuestras propias cobayas. Un mínimo reconocimiento a las víctimas del horror de la historia es intentar aprender de su desdicha. Y un mínimo reconocimiento a los que mejoraron la condición humana nos obliga a clarificar y prolongar su acción”<sup>13</sup>.

Una fundamentación de la ética consistirá, por lo tanto, en separar precisamente los buenos experimentos de los malos. La ética es así la gran creación humana para ser feliz, creación que se funde o se manifiesta en la política. Ética y política son las grandes creaciones de la inteligencia que llegan a diseñar un orbe nuevo para una nueva humanidad. Aparece, pues, según Marina un dinamismo solucionador que da origen a la ética, pero también un dinamismo emancipador y reivindicativo como si el ser humano pretendiera que la solución ensayada valiera para siempre. Es el dinamismo de los valores, la capacidad que tienen de fijarse en las sociedades. El ser humano percibe que las cosas pueden ser siempre de otra manera. Es la necesidad de la utopía. Marina cree que la hipótesis del derecho natural, aunque errónea en sus principios, puede ser muy útil porque “las reivindicaciones morales buscan el reconocimiento de un derecho, el acceso a un valor merecido, la abolición de una presunta injusticia. Ponen de manifiesto una

carencia indebida”<sup>14</sup>. Hay, por consiguiente, un deseo solucionador y un deseo emancipador. «La historia de la lucha por la dignidad es una fundamentación práctica de la ética»<sup>15</sup>.

Para Marina la invención ética guarda un gran paralelismo con la invención científica; por eso, ha de someterse también a sus mismas reglas y a sus mismos criterios. Los tanteos, intentos o experiencias de nada servirán si no van seguidos de un segundo nivel crítico en el que se solucione, se asegure y se compruebe. El fundamento práctico con el que Marina pretende afianzar la ética no está completado con la constatación histórica. Es necesario desarrollar también una forma razonada, sistemática, filosófica diríamos, de hacerlo y ésta es su teoría de los *ganchos trascendentales*. Dentro de ella aparecerá la idea de que la dignidad humana es el gancho de nuestra felicidad política que conforma nuestra felicidad personal, que en definitiva es el objetivo de la invención ética.

La cuestión está, pues, efectivamente en admitir un gancho trascendental, pero sabiendo que éste será siempre una construcción de la inteligencia, sin darle ninguna categoría ontológica. El asidero, el gancho trascendental, que Marina propone, es el de la dignidad humana. Ahora bien, la dignidad es un valor absoluto por definición, no se pierde nunca ni depende de nada, es la percha de la que colgaremos los derechos y por ende los deberes. Somos dignos porque así lo decidimos. Esta afirmación tiene un antecedente evidente en Kant. Este gancho trascen-

<sup>12</sup> *Ibidem*, pág. 151. Retoma una cita de un libro de ALBERT, H., *Ética y metaética*, Valencia, Cuadernos Teorema, pág. 46.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pág. 162

<sup>14</sup> MARINA, José Antonio, *La lucha por la dignidad*, Anagrama, Barcelona, 2000, pág. 24.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pág. 27.

dental es, por tanto, una afirmación constituyente: dignidad es poseer derechos y reconocérselos a los demás. No hay, por consiguiente, lugar para los recelos de los positivistas jurídicos que ven cómo con esta idea de la dignidad se cuela también el derecho natural. No es que el ser humano tenga por naturaleza valor absoluto, dignidad, sino que necesitamos tenerlo si queremos construir una ciudad feliz sobre unos cimientos firmes. No es necesario acudir a un valor absoluto, no hacen falta soluciones teológicas: «el concepto de dignidad ha emergido como un manantial caudaloso que parece brotar de la nada. Pero es el resultado de minúsculas corrientes capilares, que empapan silenciosamente la tierra, la fertilizan, confluyen, para al fin aflorar como manantial. Todos bebemos de lluvias muy lejanas»<sup>16</sup>.

Los ganchos trascendentales son las soluciones descubiertas por la humanidad en su esfuerzo por resolver los problemas de la convivencia. La inteligencia humana es capaz de anticipar y desear las cosas que no conoce con precisión y que, sobre todo, no conoce cómo van a terminar, pero se anticipa y lucha por ello: por la igualdad, por la justicia o por la dignidad. El progreso moral continúa para Marina en un gran proyecto: la elaboración de una Constitución Ética Universal que suponga para la especie humana lo mismo que las constituciones nacionales suponen para cada Estado. Esta constitución estaría basada en el reconocimiento del valor intrínseco de los seres humanos y en la afirmación de la dignidad como reconocimiento y posesión de derechos.

Esta concepción de la fundamentación

de la ética exige además una *dinámica operativa de la voluntad*, si es que no queremos privar de los derechos a los débiles o a las minorías que por diversas razones aún no los pueden tener. La voluntad se une, por tanto, aquí a la inteligencia para servir también de cimiento de la ética. Tenemos derechos porque *queremos tenerlos*, porque nuestra inteligencia computacional y nuestra inteligencia ejecutiva los ven necesarios para la realización personal y colectiva. La humanidad se ha de salvar a sí misma con la voluntad, y la humanidad será quien imponga los límites de la comunidad. Primero porque hemos fundado en la persona la posesión de derechos y segundo porque la historia nos remite a la peligrosidad de las discriminaciones y señala que es mejor afirmar la universalidad.

Y aquí es donde entra en juego la noción de fraternidad. La reivindicación de la fraternidad es el movimiento más actual y más necesario si queremos llegar a la noción de humanidad. El nuevo gancho trascendental no es ya la naturaleza sino el deber de comportarnos fraternalmente como se dice en la Declaración de los Derechos Humanos: «todos los seres humanos nacen libre e iguales en derechos y dignidad, y dotados como estos de razón y conciencia deben comportarse fraternalmente los unos con los otros». Como podemos ver, la naturaleza ha desaparecido, y con ella creemos que también el derecho natural; además, se ha pasado de un indicativo en el que se afirma la fraternidad por razones religiosas o naturales a un imperativo de orden moral. La idea clave es por eso la de Humanidad porque «la única solución a la que este libro quiere contribuir es a identificarnos por la historia única de la que depende-

<sup>16</sup> *Ibidem*, pag. 265.

mos todos: la historia de la humanización... la biología nos proporciona la especie zoológica. No es suficiente. Lo que necesitamos construir es la Humanidad como categoría ética»<sup>17</sup>.

Inteligencia y voluntad están unidas en un bucle ascendente. Por eso también nuestra esencia es nuestro futuro, lo que seamos capaces de hacer. Compasión e indignación trabajan en nuestra inteligencia para construir este pretendido orbe ético porque nos exige tomar en serio el sufrimiento y la humillación. Ahí hace precisamente radicar su fundamento la ética de la liberación, en «la mirada del otro»: «el punto de partida de la ética de la liberación es la evidencia vivencial ética de la interpelación del pobre... y de esta experiencia de la exterioridad (Levinas) de los derechos del otro resulta una evidencia para la toma de partido necesaria y ética»<sup>18</sup>. En este aspecto, la ética de la liberación y la ética de Marina se dan la mano.

Se entiende así la vida humana como una relación intersubjetiva en la que el otro se me impone incondicionalmente como algo que debe ser afirmado. Mi libertad, mi autonomía, mis derechos, diría Marina, se encuentran cara a cara con los derechos, la autonomía y la libertad de los otros cuya vida aparece así como digna de ser afirmada y como condición para afirmar también la mía. Por eso, cuando desaparece la convicción de que frente a mí hay otro que no puedo ignorar, cuando desaparece la compasión, parafraseando al personaje de los herma-

nos Karamazov, «todo está permitido»: «Nosotros estamos empeñados en mantenernos en el terreno dramático de las ideas prácticas. La claudicación histórica de la compasión cuando desaparece la creencia en el valor intrínseco de la persona, es un ejemplo científicamente válido»<sup>19</sup>.

Estamos, pues, ante una teoría que apuesta por el valor intrínseco del ser humano y por la esperanza en él y por la conquista de un orbe ético dominado por el techo de la dignidad. La injusticia no puede ser la última palabra.

**José Antonio Marina. Obras principales:** *Elogio y refutación del ingenio* (1992), *Teoría de la inteligencia creadora* (1993), *Ética para náufragos* (1995), *El laberinto sentimental* (1996), *El misterio de la voluntad perdida* (1997), *La selva del lenguaje. Introducción a un diccionario de los sentimientos* (1998), *Diccionario de los sentimientos* (1999), *Crónicas de la ultramodernidad* (2000), *El vuelo de la inteligencia* (2000), *La lucha por la dignidad. Teoría de la felicidad política* (2000), *Dictamen sobre Dios* (2001), *El rompecabezas de la sexualidad* (2002, 2º), *Hablemos de la vida* (2002), *La creación económica* (2003), *Memorias de un investigador privado* (2003), *Los sueños de la razón: ensayo sobre la experiencia política* (2003), *Aprender a vivir* (2004), *La inteligencia fracasada. Teoría y práctica de la estupidez* (2004), *La magia de leer* (2005), *Por qué soy cristiano. Teoría de la doble verdad* (2005), *Aprender a convivir* (2006), *Anatomía del miedo. Un tratado sobre la valentía* (2006), *La revolución de las mujeres. Crónica gráfica de una evolución silenciosa* (2006), *Las arquitecturas del deseo. Una investigación sobre los placeres del espíritu* (2007), *La magia de escribir* (2007), *Competencia social y ciudadana* (2007), *Educación para la ciudadanía* (2007), *Educación ético-cívica 4* (2008), *Filosofía y ciudadanía* (2008), *La pasión del poder: teoría y práctica de la dominación* (2008),

<sup>17</sup> *Ibidem*, pág. 203.

<sup>18</sup> DUSSEL, Enrique y APEL, Karl-Otto., *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, Trotta, 2004, pág. 251.

<sup>19</sup> MARINA José Antonio, *La lucha por la dignidad*, *op.cit.*, pág. 205.

*Cómo lograr una vida plena. Una guía esencial* (2008), *Palabras de amor: un tratado de los sentimientos a través de las más intensas cartas de amor de todos los tiempos* (2009), *El aprendizaje de la sabiduría* (2009), *La conspiración de las lectoras* (2009), *Anatomía del miedo. Un tratado sobre la valentía* (2009), *Pequeña historia de la pintura* (2010), *La recuperación de la autoridad. Claves para la familia y la escuela* (2010), *La educación del talento* (2010), *Las culturas fracasadas. El talento y la estupidez de la sociedad* (2010), *El cerebro infantil. La gran oportunidad* (2011), *Pequeño tratado de los grandes vicios* (2011), *Los secretos de la motivación* (2011), *El bucle prodigioso: veinte años después de Elogio y Refutación del ingenio* (2012), *Crear en la vanguardia* (2012), *Escuela de padres y madres* (2012), *Escuela de parejas* (2012), *La inteligencia ejecutiva* (2012), *El aprendizaje de la creatividad* (2013), *La creatividad económica* (2013), *La creatividad literaria* (2013), *Talento, motivación e inteligencia. Las claves para una educación eficaz* (2013), *Los miedos y el aprendizaje de la valentía* (2014).

#### 4.- XABIER RUBERT DE VENTÓS

Xabier Rubert de Ventós nació en 1939 en Barcelona. Licenciado en Derecho y doctor en Filosofía, ha ejercido la docencia en las universidades de Harvard, Nueva York, Berkeley y México. Es miembro fundador del *Collegi de Filosofia* que ha constituido el núcleo de la renovada *Societat Catalana de Filosofia* y director de la cátedra Barcelona-Nueva York. Ha sido diputado en el Parlamento español y en el Parlamento europeo por el Partido Socialista de Cataluña. Durante largo tiempo fue catedrático de Estética de la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Barcelona. Una característica destacada de su producción es que ha publicado bastantes de sus libros o ensayos primeramente en catalán, pasando posteriormente a ser editados en castellano.

Pensador original e inclasificable, Xa-

vier Rubert de Ventós participa de una perspectiva filosófica que ha percibido los límites del pensamiento ilustrado, los límites de la Modernidad en su intento, siempre insatisfecho, de explicar la totalidad, de llegar a certezas evidentes y seguras proporcionadas por la razón. Por ello ejerce una crítica, no acerba ni despiadada sino sutil y clarificadora, que no echa por tierra absolutamente los valores del pensamiento ilustrado, sino que vuelve esa misma reflexión crítica para clarificar y relativizar el proyecto ilustrado. Muestra de ello es su libro de 1980 *De la modernidad: ensayo de filosofía crítica*, que el propio Rubert de Ventós califica como su mejor libro.

De alguna manera podríamos situar a Rubert de Ventós dentro de lo que se denomina pensamiento posmoderno, partidario de un *conocimiento débil* frente a las pretensiones totalizantes de los pensadores modernos. Para él la necesidad de ver claro, la necesidad de certezas y convicciones fuertes le parece una actitud más neurótica y atávica que propiamente filosófica o científica. De ahí que a menudo la lucha filosófica no se ejerza tanto contra la opacidad de los fenómenos, como contra la convencional claridad de éstos; que no busque tanto resolver los problemas cuanto multiplicarlos y mostrar todo aquello que tiene de problemático lo que nos parece más evidente. En definitiva, el intento filosófico consiste en incrustar la *paradoja* en las realidades más perogrullescas de la vida cotidiana. La filosofía ha de empezar mostrando la otra cara de las cosas, su lado oculto y oscuro. Por eso la reflexión que rompe los hábitos mentales dominantes o las convicciones morales más arraigadas es algo que acostumbra a irritar considerablemente a

la gente. Hasta el punto de que los filósofos que han desempeñado este papel a menudo han acabado bastante mal. «Pensad que los filósofos son quizás los únicos, junto a los cristianos, cuyo padre fundador fue ejecutado. Y Sócrates fue ejecutado precisamente por impiedad, por falta de respeto a la tradición, incluso por perversión de menores. Porque está visto que nada inquieta tanto ni parece tan subversivo como el solo hecho de mencionar y sacar a la luz todos aquellos aspectos de la realidad censurados por nuestros hábitos o relegados a la oscuridad por los administradores oficiales de la verdad»<sup>20</sup>.

Pero, aunque a los filósofos les corresponda ser apóstatas crónicos, es preciso también que sean *apóstatas relajados*, es decir apóstatas conscientes de que su eficacia no radica tanto en el poder y la claridad de su pensamiento como en la debilidad de su convencimiento. El punto fuerte de la filosofía debe consistir en la vulnerabilidad de su convencimiento. En este sentido Rubert de Ventós lanzó a la opinión pública en 1981 la idea de que el conocimiento filosófico era precisamente un *conocimiento débil*. La fuerza y la potencia de nuestro pensamiento (un pensamiento poderoso que todo lo entiende) es a menudo la otra cara de nuestra ceguera para lo que tenemos delante de nosotros. La auténtica experiencia de la realidad, por el contrario, sólo comienza donde acaba nuestra capacidad de comprender las cosas a nuestra medida, a partir de los fenómenos que se resisten a ser comprendidos y que nos obligan, por ello mismo, a ampliar el marco teórico desde el que los contemplábamos.

<sup>20</sup> RUBERT DE VENTÓS, Xabier, *Por qué filosofía*, Barcelona, Península, 1990, pág. 62.

Por ello hay que decir que una actitud filosófica no requiere solamente un conocimiento débil, sino también un *convencimiento débil*. «Ahora bien, para dejar que los fenómenos o las cosas se nos acerquen sin anticiparlos ni neutralizarlos con un concepto previo, para “responder” efectivamente a ellos, para dejar que se nos acerquen incluso aquellos que van contra nuestras convicciones básicas, es preciso tener una actitud más bien *débil* que fuerte, más *vulnerable* que segura, más *hembra* que macho, más *receptiva* que activa»<sup>21</sup>. Los individuos que han aportado una nueva visión de la realidad pueden corroborar este aserto. Es necesario tener unos esquemas de algún modo blandos y borrosos como para que la experiencia de la realidad pueda estructurarse de una manera nueva. No hay que tener de antemano una idea demasiado clara de lo que se quiere y de lo que se busca; hay que saber *atender* sin precipitarse a *entender*.

Ineludiblemente esto significa reconocer la finitud de nuestro conocimiento. En apoyo de su posición cita un texto de Kant, que nos recuerda que «la razón humana tiene el destino particular de verse acosada por cuestiones que no puede rechazar, [...] pero a las que tampoco puede responder». La tarea de la razón consiste en suplir viejos mitos por nuevos esquemas o imágenes, tal vez mejores o más adecuados que los anteriores, pero que nunca pueden agotar o representar perfectamente la realidad. Aquí introduce una característica bastante desarrollada en la moderna tradición del pensamiento catalán: una cierta distancia irónica, el *seny*, diría yo. «A aquel *sentido crítico* del que hemos hablado [...] parece añadirse aquí

<sup>21</sup> *Ibidem*. pág. 63.



un *sentido común* encargado de recordarnos que muchas cosas pasan también por fuera de la filosofía y de su sentido crítico [...]. Nuestros mecanismos verbales nos sirven sin duda para cortejar la realidad. Con nuestros juegos verbales o artísticos tratamos de seducirla, pero su desvelamiento y posesión no es ciertamente cosa de este mundo»<sup>22</sup>.

La postura intelectual que se manifiesta en su obra podría ilustrarse con dos metáforas relacionadas con pájaros, que encontramos en sus escritos: Rubert de Ventós trata de hacer como aquel pajarillo de la fábula de Esopo, que para poder beber del agua de un recipiente al que no llegaba con el pico, se dedica a llenarlo con piedrecillas para que el nivel del agua suba y así poder saciar su sed. Ante un problema, ante una cuestión, Rubert siempre intenta salirse de las coordenadas establecidas, situarse “al otro lado de la cadena”, reconocer la ambigüedad de las cosas pensando en su reverso, buscando el matiz desapercibido. Y del tratamiento que da a las cuestiones sobre las que escribe, sobre las que habla, hay que subrayar que Rubert de Ventós trata de respetar la distancia que las cosas mismas reclaman, de ejercer la presión que requieren (porque no siempre lo óptimo es equivalente a lo máximo), en un equilibrio de fuerza y presión como el que pedía un pájaro caído en su mano de un nido, al que demasiada presión aplastaría, pero demasiado poca lo haría echar a volar, malherido y moribundo.

Este mismo planteamiento se puede apreciar en sus reflexiones éticas, que buscarían establecer una *ética de mínimos*,

frente a una ética de firmes convicciones, auténticos principios, absolutos universales, desde una actitud poco «convencida y decidida». Su obra *Ética sin atributos*, por ejemplo, intenta ser un manifiesto moral que se propone definir la virtud como camino para discernir qué es bueno o qué es malo y lo hace depurando sus atributos hasta dejarla en la piel y en los huesos, hasta dejarla en lo mínimo indispensable. Nuestras facultades funcionan «sin orden ni concierto»: la actividad intelectual necesita *distancia*, la experiencia sensual reclama *inmediatez*, y la relación emocional comporta *dependencia*. Rubert de Ventós reivindica no sacrificar unas facultades a otras, adhiriéndose a una concepción dominada por una de dichas facultades, sino establecer un juego polifónico entre ellas. Por ello reivindica la libertad y la insolidaridad de nuestras facultades y la necesidad de establecer no una jerarquía, sino un juego entre ellas. Un juego en el que no somos tanto jugador como juguete, un juego del que somos el resultado circunstancial más que el árbitro imparcial.

Por eso su planteamiento reivindica hacernos vulnerables a las cosas y a las personas, no empecinarnos en nuestras fidelidades, principios y convicciones. La vida moral se juega en la deconstrucción y dispersión de uno mismo en el objeto de sus afectos o intereses. De ahí su provocadora misiva: la vida in-auténtica es la única que merece la pena vivirse. A partir de aquí desarrolla tres criterios «morales» básicos<sup>23</sup>. Primero, que el acto moral, en lugar de definirse exclusivamente por el «placer» o la «realización» que nos procura, sirva para ampliar nuestro ámbito de

<sup>22</sup> *Ibidem.*, pág. 67.

<sup>23</sup> RUBERT DE VENTÓS, Xabier, *Ética sin atributos*, Barcelona, Anagrama, 1996, pp. 142-143.

conciencia o de experiencia posible. Segundo, que el acto moral se lleve a cabo con conciencia del carácter parcial o circunstancial de los valores que defiende y tratando de no adaptar nuestras creencias a nuestro comportamiento. Tercero, que el acto moral nos relativice hasta transformarnos en instrumentos de lo que queremos, creemos y deseamos. Rubert de Ventós espera que la *conjunción de estos tres criterios* genere un orden social más justo o al menos un automático control de las tendencias agresiva y regresivas de cada criterio en particular: «control de la banalidad a que tiende el puro experimentalismo vital, del inmovilismo a que conduce el exclusivo sentido crítico intelectual o del vampirismo que puede producir la sola dependencia emocional»<sup>24</sup>.

Él insiste una y otra vez que la moral es su auténtica pasión filosófica. Si ha escrito sobre las cosas del arte es porque son cosas “interesantes”, pero que no le afectan. En cambio, las cosas de la moral lo tocan de lleno, y no como moralista, sino como persona consternada por el mal, por la violencia causada en nombre de ideales. «Mi juicio al respecto no es una cosa que haya pensado, es una cosa que me pasa». El lema de esta actitud moral es el *minimalismo* en cuanto a los principios. La posesión de principios morales fuertes causa en el sujeto moral el mismo efecto que los conceptos sobre las vivencias: imposibilitan coger lo que tienen de original, actúan sobre la empatía como los anestésicos sobre el dolor. Por eso postula una moral débil, una “ética sin atributos” ni principios, que puede allanar la dificultad de dejarnos guiar por lo que cada persona necesita. Entender el

yo como ‘juguete’ o ‘bumerán’ conlleva el riesgo de ser instrumentalizado, pero también hace viable el cambio en tanto que mantener los principios a toda costa es una hipocresía.

Como conclusión, hay que decir que la filosofía de Rubert de Ventós no es sistemática. No hay ningún tratado de estética o de moral. Hay reflexiones inspiradas en la perspicacia con la que observa el presente y ve lo que hay de nuevo, que es lo más difícil de apreciar. Tampoco hay una teoría del conocimiento ni una ontología; sin embargo, todas sus obras tienen un “aire de familia”, una fuente común que es el principio de disonancia apuntado al principio del texto. En sus textos sobre moral, sobre ética, filosofía, política, pero también en aquellos en que trata asuntos generales, aquellos en que filosofa acerca de las pequeñas cosas, en aquellos textos en que desgrana reflexiones y pensamientos, Rubert aprovecha para denunciar, para azuzar conciencias. Denuncia la hipocresía de un mundo «[...] moralmente inaceptable a la vez que políticamente estable, un mundo en que aún crece el abismo entre los que hacen cola para recibir galletas con proteínas de las Naciones Unidas y los que toman leche descremada o bebidas light para mantener la línea»<sup>25</sup>.

En el orden político Rubert de Ventós defiende que la idea roussoniana de pacto o convención como fundamento de la sociedad y del Estado es la única alternativa progresista a la reacción, el «único fundamento del poder que va más allá, tanto de la fuerza pura como de la pura superstición». Dentro de esta perspectiva

<sup>24</sup> *Ibidem.*, pág. 153.

<sup>25</sup> RUBERT DE VENTÓS, Xabier, *Filosofía de estar por casa*.

ha defendido en su libro *De la identidad a la independencia, la nueva transición* y en sus últimas publicaciones la «independencia» de Cataluña respecto de España para que puedan existir realmente entre ambas sociedades unas relaciones igualitarias, de respeto y de colaboración. Sólo la igualdad permite la relación adecuada.

Xabier defiende una postura independentista surgida como respuesta racional y reflexionada ante una coyuntura política que juzga insostenible: la constante y sentida decepción ante una España a la que elogió en su momento, pero que de todos modos no reconoce lo catalán como algo valioso o como algo realmente propio. Por eso la posición de Rubert de Ventós no necesita erigirse sobre ningún tipo de esencialismo ni sobre la reivindicación de un pasado sustraído. Por el contrario, alejándose de cualquier política del resentimiento, su perspectiva se muestra eminentemente inclusiva, hospitalaria con la diferencia de los otros, por lo que llega a hablar de un nacionalismo mestizo, orgullosamente impuro.

**Xabier Rubert de Ventós. Obras principales:** *El arte ensimismado* (1963), *Teoría de la sensibilidad* (1968), *Moral y nueva cultura* (1971), *Utopías de la sensualidad y métodos de sentido* (1973), *La estética y sus herejías* (1974), *Ensayos sobre el desorden* (1976), *Oficio de semana santa* (1979), *De la modernidad: ensayo de filosofía crítica* (1980) (Publicado en 1998 con el título de «Crítica de la modernidad»), *Las metopías: metodologías y utopías de nuestro tiempo* (1983), *Filosofía y/o política* (1984), *Moral* (1985), *Europa y otros ensayos* (1986), *Pensadors catalans* (1987), *El laberinto de la hispanidad* (1987), *¿Por qué filosofía?* (1990), *El cortesano y su fantasma* (1991), *Manías, amores y otros oficios* (1993), *Nacionalismos: el laberinto de la identidad* (1994), *Ética sin atributos* (1996), *De la identidad a la independencia, la nueva transición* (1999), *Dios, entre otros*

*inconvenientes* (2000), *Filosofía d'estar per casa* (2004), *Teoría de la sensibilitat nacionalista. Fonamentalismes, minories, migracions* (2006), *Teoría de la frontera y de la bioética a la biopolítica* (2008), *Empirecorner* (2008), *Dimonis íntims* (2012).

## 5.- ESPERANZA GUISÁN

Esperanza Guisán nace en 1940 en Santiago de Compostela. Obtiene su Doctorado en la Universidad de Valencia con la tesis *La falacia naturalista y el empirismo ético. Un examen crítico de la ética de G. E. Moore* bajo la dirección de Fernando Montero Moliner. Catedrática de Filosofía Moral de la Universidad de Santiago de Compostela desde 1987. Sus reflexiones se centran en el campo de la ética, en el que intenta recuperar el vigor de una perspectiva analítica, hedonista y utilitarista.

Tal como ella misma señala en unas breves notas autobiográficas, su actividad intelectual se ha centrado principalmente en cinco temas: la *ética normativa*, con múltiples estudios sobre diversas maneras de entender el utilitarismo; la *educación o el desarrollo moral*, es decir la capacitación de las personas para saber emitir un juicio moral o un razonamiento moral correcto, recurriendo sobre todo a los principios de Piaget y Kohlberg, la vinculación de la ética con la filosofía política y la filosofía práctica en general y, sobre todo, la investigación metaética, en especial las cuestiones que se refieren a la fundamentación de la racionalidad práctica.

A través de sus obras se perfila un sistema personal de filosofía moral que busca reconciliar los elementos de justicia, puestos de relieve por las éticas deontológicas como la de Kant, con los ele-

mentos hedonistas, propios de la ética de Epicuro, o de la moral utilitarista de Bentham y J. Stuart Mill. La propuesta ética de E. Guisán es una teoría de la justicia que incluya la felicidad, o una teoría del bienestar, cuyos objetivos prioritarios deben ser: una razón práctica *empíricamente condicionada* (a diferencia de la razón formal kantiana) como punto de partida, una base natural para la ética o *mínimo natural en ética* (en cuanto a valores, deberes, derechos y normas, propios de la condición humana); evitar cualquier fundamentación de la moral en algo transmundano o superior; recuperar el *sentimiento de simpatía* o humanidad, al estilo de Hume, como fundamento personal de lo ético, lo justo y lo moral, y una concepción del bienestar o de la felicidad, en la composición entre la *igualdad, la individualidad y la libertad*, como elementos éticamente importantes.

Según Esperanza Guisán el utilitarismo no es individualista. J. Stuart Mill luchó mucho contra el analfabetismo y por mejorar las condiciones de vida de la gente. Pensaba que la educación cambiaría las cosas, pero lo que pasa es que ahora se da instrucción o adoctrinamiento, pero no se educa en desarrollar la mente y la capacidad de pensar y de sentir solidariamente... En este país se despreció mucho a Mill por la izquierda, en parte por la pequeña extravagancia de Marx, que lo calificó de filósofo burgués, pero Guisán insiste en que es el filósofo para una nueva sociedad, para superar el egoísmo que caracteriza a esta sociedad burguesa. Stuart Mill es un filósofo de una actualidad total. De ahí esta especie de proclama ética: «Personalmente considero que la filosofía moral tiene que entregarse a dos o tres objetivos insoslaya-

bles: Mitigar el dolor humano, sin exclusiones por razón de raza, etnia, sexo, nacionalidad, etc., y despertar a la vida, la belleza, la excelencia y a la concordia y amistad universal. Con palabras del inolvidable Epicuro: “La amistad danza por toda la tierra y como un heraldo anuncia que despertemos para la felicidad”»<sup>26</sup>.

En la actualidad (y probablemente siempre) se hace necesario superar el nihilismo y el escepticismo que solo dan paso a una ética nuevamente dogmática. Se precisa de éticas razonadas en función de los intereses humanos. Como ya indicó en uno de sus primeros libros, *Razón y pasión en ética*, Esperanza Guisán insiste una y otra vez en que somos animales morales irremediablemente y no nos queda otra opción que clarificar nuestros valores, hacer nuestra elección. Puesto que somos animales con psique y con cerebro y capacidad de reflexión, puesto que somos animales “sentimentales”, al tiempo que razonables, se hace preciso replantearse las normas de la convivencia, redefinir en qué consiste la excelencia (*Areté*), así como la concordia entre todos los pueblos.

La ética que pretende defender tiene en cuenta por supuesto esos derechos humanos, que Stuart Mill llamaba derechos morales en el siglo XIX, o Ferrajoli en la actualidad “derechos de las personas para tomarse a las personas en serio”. Las diversas revoluciones sangrientas, los regímenes totalitarios todavía existentes hacen que todos quieran construir muros, en lugar de puentes, para evitar la visión

<sup>26</sup> GUISÁN, Esperanza, “Cuando el capullo se convierte en flor esta flor es una rosa (cómo alcanzar la madurez moral más allá de Piaget y L. Kohlberg)”, en *Revista de estudios de juventud*, 2010, pág. 79.

ideológica y los valores culturales de otras partes del mundo. Desde el punto de vista de Esperanza Guisán el problema de la educación ética civil ha de asentarse en un par de principios que condensa así: «Tratar a los demás imparcialmente y, sobre todo, tratar a todo el mundo como si ellos fueran nosotros y nosotros ellos, y amar en el otro el propio amor»<sup>27</sup>.

Si bien el principio de imparcialidad es éticamente útil e indispensable, es sin duda alguna insuficiente. Tengo que amarme a mí mismo, a mí misma, apasionada y razonablemente, para ver en los otros prolongaciones de mi yo, que además de amar a sí misma (según Kant) requiere deseos de empatía y quiere replicar con la vida dichosa de los demás, no de acuerdo con normas fijas, o al menos, tal vez solo un poco. Sería fácil caer en el absolutismo y en el paternalismo si “obligamos” a los demás a ser felices a nuestra manera. En este y otros muchos sentidos es clarificadora y estimulante la posición de Mill, especialmente en su obra sobre la libertad y las consideraciones sobre el gobierno representativo. Aunque existiese, afirma en esta última obra, un tirano benévolo, sabio, bondadoso, etc. que supiese lo que nos convenía a todos y todas los seres humanos en particular, no comportaría la felicidad de los ciudadanos, ya que un elemento imprescindible de la felicidad moral es que nuestras metas sean determinadas por nosotros libremente, apoyados por los conocimientos provenientes de las artes y las ciencias.

Es cierto que Mill llega a elogiar la “excentricidad” en su obra *Sobre la liber-*

*tad*, pero ello se debe a que cada individuo debe, con conocimiento de causa, ilustradamente, decidir aquello que elegiría, poniéndose como única meta a la posibilidad personal de la libertad, la libertad de los demás. “Mi libertad —afirmará Mill— acaba donde empieza la de los demás”. Por eso Esperanza señala curiosamente, a modo “evangélico”, sus dos «mandamientos»: ámate a ti mismo, con el corazón y la cabeza, con los sentimientos y la sensatez y ama a los demás como seres que comparten sentimientos y afectos tan importantes como los tuyos. Conocer lo que nos hace felices es una tarea ingente. La felicidad no se obtiene gratuitamente sino que se conquista.

Esperanza Guisán reivindica también lo que se podría denominar un “enfoque femenino” o una perspectiva feminista de la ética. Según ella, no hay que olvidar lo que Carol C. Gilligan advirtió acerca de la preeminencia del modelo masculino (kantiano y formalista), insuficiente para nuestro desarrollo moral. Gilligan propone una ética del cuidado, que ha tenido un notable éxito tanto en la academia como en la calle. Se ha hablado de la “inteligencia sentiente” (que siente) y se ha tomado buena nota de la aportación de C. Gilligan que pedía que se tuviera en cuenta el desarrollo típicamente femenino, donde en la etapa preconvencional, la mujer obedece a los dictados de la sociedad por miedo a las represalias y el castigo, donde en la etapa convencional la mujer se pone al servicio de sus hijos y la comunidad, sin importarle los sacrificios demandados y una tercera etapa posconvencional en la que la mujer combina la satisfacción de sus propios deseos y necesidades con la contribución al bienestar de todos los demás.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pág. 81.

Esperanza Guisán señala que pensadores como Hunt o Martha C. Nussbaun, o Victoria Camps, Ferrater Mora (dos ilustres barceloneses) y ella misma han luchado denodadamente en el intento de transformar a los seres humanos egoístas en seres humanos que saben amarse, ampliando su empatía y alargando su capacidad de amar, al amarse amando. Pero para que esto ocurra se precisa de una planificación revolucionaria del proceso educativo. Los valores genuinamente éticos —la empatía universal, la imparcialidad, la ilustración, el coraje y el cuidado— han de conjugarse en un proyecto de escuela y de sociedad donde se viva en el amor, la fraternidad y la solidaridad. «Ojalá quienes luchamos por una sociedad benefactora, sepamos ir todavía más lejos e intentemos la “equal concern”, la igual consideración para todos en un mundo en que la belleza de la bondad nos redima de la contingencia de nuestro destino. Porque seremos senderos de luz, inmortales para siempre, ya que nuestros actos y nuestras palabras ensancharán la cadena solidaria donde los eslabones de uno y otro tiempo, de un lugar geográfico u otro, se hermanan en el abrazo humano. Feliz día, y feliz vida, para todos»<sup>28</sup>.

En su obra *Más allá de la democracia* Esperanza Guisán distingue con claridad la democracia prudencial de la democracia moral. La *democracia prudencial* es, a sus ojos, en realidad una caricatura de la democracia. Se deja que cada uno exprese su opinión reclamando atención a sus intereses propios y a sus placeres inmediatos, cuando la democracia se concibió pensando en la mayor felicidad del mayor número. Es conservadora y egoísta. Por

el contrario la *democracia moral* es el igual cuidado de lo propio y el de los demás; busca ampliar el círculo de la empatía, la simpatía, la compasión de modo que no solo nos respetemos todos por igual, sino que nos cuidemos unos a otros. La propuesta tal vez sea utópica, pero es la única respuesta razonable. Una frase suya puede resumir bien su lógica y su perspectiva ética: “Cuanto más luches por la felicidad global, más honda y duradera será tu felicidad propia”.

#### Esperanza Guisán. Obras principales:

*¿Qué es filosofía moral?* (1977), *Naturalismo y empirismo ético (una réplica a G. E. Moore)* (1977), *Los presupuestos de la falacia naturalista. Una revisión crítica* (1981), *Ética sin religión* (1983), *Cómo ser un buen empirista en ética* (1984), *Razón y pasión en ética* (1986), *Esplendor y miseria de la ética kantiana* (1988), *Manifiesto bedonista* (1990), *La ética mira a la izquierda* (1992), *Introducción a la ética* (1995), *Más allá de la democracia* (2000), *Una ética de libertad y solidaridad: John Stuart Mill* (2008), *Ética sin religión. Para una educación cívica laica* (2009).

#### 6.- JOSÉ RUBIO CARRACEDO

José Rubio Carracedo nació en León en 1940. Ha sido Catedrático de Ética y Filosofía Política en la Universidad de Málaga. Profesor visitante en la Wayne State University (Detroit, Estados Unidos) y en la Universität Passau (Alemania). Sus primeras preocupaciones intelectuales le llevaron a trabajar en el ámbito de la antropología, pero posteriormente sus reflexiones se han centrado en el campo ético y político, en el que ha desarrollado un pensamiento cercano a los planteamientos de la ética del discurso.

Su libro *El hombre y la ética: humanismo crítico, desarrollo moral, constructivismo ético de*

<sup>28</sup> *Ibidem*, pág. 84.

1987 estudia la posibilidad y el sentido de una ética contemporánea y recoge varios ensayos sobre tres grandes cuestiones morales: la recuperación de un humanismo crítico, el debate sobre la educación moral y, por último, el planteamiento de la objetividad moral como fruto de una ética dialógica o socialmente construida. Rubio Carracedo aboga desde sus primeros tiempos por el *constructivismo ético*. Se trata de denunciar las insuficiencias del naturalismo ingenuo en ética y su superación por una metodología constructivo-deliberativa, que se aplica a la fundamentación y a la discusión de los problemas éticos y político-jurídicos, desarrollando una línea personal inspirada en la Escuela de Erlangen, el segundo Rawls y el último Habermas. Esta perspectiva la presenta de una manera elaborada en su libro *Ética constructiva y autonomía personal* de 1992.

Su libro *La utopía del estado justo: de Platón a Rawls* de 1982 representaba una primera aproximación a la investigación sobre el paradigma legitimista en Filosofía Política, distinguiendo ya netamente entre los paradigmas de «Estado justo» y de «Estado legítimo». Esta línea se ha prolongado en la perspectiva de una depuración crítica del modelo liberal de democracia y en la elaboración teórica de un paradigma democrático liberal-republicano. En *¿Democracia o representación?* de 1990 y en *Republicanismo y educación cívica* de 2003 Rubio Carracedo estudia el origen de la carencia de una educación ciudadana en la tradición democrática liberal a partir de la concepción indirecta o débil de la representación (los diputados representan la nación, no a sus electores). El renacimiento de la tradición republicana ha permitido relanzar los programas de democracia participativa. Por eso hoy el

concepto de ciudadanía se ha convertido en la cuestión central de la filosofía política, y la educación cívico-democrática es «el tema de nuestro tiempo». En efecto, el centro de atención de la política democrática empieza a pasar del diseño liberal, centrado en los partidos políticos y en las instituciones de la representación y de los gobernantes, al diseño republicano, que enfatiza, sobre todo, la formación democrática de los ciudadanos, tanto en sus aspectos cognitivos (derechos, deberes, instituciones) como en los prácticos (participación y control). La intención de Rubio Carracedo es contribuir a la reflexión sobre la necesidad de la educación cívico-moral, analizando desde una perspectiva interdisciplinaria su conexión con el ejercicio de la ciudadanía democrática.

Este paso sucede en un sentido doble. Por un lado, la participación pública vuelve a considerarse indispensable para la madurez política de la persona. Por otro, se instaura la convicción de que la garantía real de que instituciones, diputados y gobernantes van a cumplir fielmente con su deber democrático radica en una ciudadanía activa y exigente. El objetivo principal consiste en construir críticamente la teoría de la ciudadanía democrática. Su estudio se abre con una introducción histórica que quiere ofrecer el contexto indispensable para la inteligibilidad del concepto de ciudadanía: empezando por el mundo greco-romano, hasta las vicisitudes de la herencia republicana en Occidente, el triunfo del modelo liberal representativo y sus posteriores reformas. En un paso posterior repasa críticamente las principales teorías contemporáneas de la ciudadanía (liberal, comunitarista, neo-republicana), con especial énfasis en las más recientes (la

«multicultural», el «patriotismo constitucional» o el «cosmopolitismo cívico»). Finalmente delinea su propuesta personal que postula una síntesis en la que la ciudadanía transnacional es asumida y pleniificada por la ciudadanía transcultural. Por otra parte se incide sobre el papel que desempeña la educación cívica para asumir de modo reflexivo y crítico los derechos/deberes democráticos.

Sobre la problemática de la ciudadanía compleja y la universalidad diferenciada de los derechos humanos, Rubio Carracedo realiza un estudio pormenorizado del complejo proceso de génesis histórico-doctrinal de la teoría de los derechos humanos, de sus condicionamientos occidentales-liberales y de las condiciones de validez y de legitimidad para su universalización diferenciada. El universalismo cosmopolita, en la esfera de los derechos humanos, con las cautelas consabidas de traducción e interpretación interculturales de los mismos, no sólo es compatible con un diferencialismo moderado, esto es, pluralista, sino que ambos movimientos o ambas lógicas de hecho se completan mutuamente de modo inexorable: el ideal es ser cosmopolitas de intención y, a la vez, pluralistas diferenciales. El cosmopolitismo es una conquista irrenunciable de las revoluciones liberales y sociales de Occidente, revoluciones que fueron posibles porque incorporaban también valiosas contribuciones, especialmente asiáticas, de otras culturas. Privilegia el libre y equitativo florecimiento individual en un marco a la vez comunitario y universalista. Pero el individuo libre e igual no es sólo ciudadano del mundo, sino también ciudadano de una cultura y de un país determinado, en cuyo *humus* arraigan sus iniciativas, haciéndolas a la vez posibles y

plenamente inteligibles. Ha de pasarse de la tolerancia al reconocimiento de lo diferencial.

En este sentido, el auge actual del multiculturalismo debe considerarse una reacción positiva frente a los abusos del *melting pot*, pero hay que procurar no irse al otro extremo. Es obvio que no puede mantenerse «el crisol cultural» en condiciones de intercambio desigual o injusto. Pero pasar de este crisol desigual a ningún crisol no es una respuesta lógica y, además, conduce inevitablemente al neotribalismo empobrecedor e induce la subordinación de los individuos a la comunidad o al Estado. Ni homogeneización forzada y unidimensional, ni retirada defensiva al propio etnos, a la tribu, al clan, viviendo en “enclaves” cerrados artificialmente al exterior, por más que se toleren y respeten las otras culturas. Es el reconocimiento del otro; pero es sólo un primer paso. La misma lógica de la tolerancia activa supone un paso más: el interesarse realmente por las opiniones, valoraciones e instituciones de los otros, con lo que se inicia ya la dialéctica transcultural. Porque está claro que el futuro será cada vez más común para todos, pero en el seno de la globalización tecnológica y económica, por un lado, y de un cosmopolitismo abierto y flexible a las diferencias relevantes, por el otro.

En definitiva, sólo apelando al universalismo moderado o cosmopolitismo puede evitarse la recaída en el neotribalismo o en los nacionalismos radicales. Es cierto que el universalismo ilustrado ha pecado de arrogancia y ha pretendido establecer por la fuerza de las armas o por diferentes formas de presión un modelo homogéneo de civilización occiden-



tal. Pero su antídoto no es el multiculturalismo ni el diferencialismo radical, sino el pluralismo reflexivo y el nacionalismo moderado, en los que se conjugan los cosmopolitas y los diferencialistas razonables.

**José Rubio Carracedo. Obras principales:** *Antropología prospectiva: inspirada en los ensayos de Teilhard de Chardin (1973)*, *El cristianismo del futuro (1973)*, *¿Qué es el hombre? El desafío estructuralista (1973)*, *Lévi-Strauss, estructuralismo y ciencias humanas (1976)*, *Génesis y desarrollo de lo moral (1979)*, *La ética y el hombre: ensayos interdisciplinarios (1980)*, *La utopía del Estado justo: de Platón a Rawls (1982)*, *Positivismo, hermenéutica y teoría crítica en las ciencias sociales (1984)*, *El hombre y la ética: humanismo crítico, desarrollo moral, constructivismo ético (1987)*, *Paradigmas de la política (1990)*, *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau (1990)*, *Ética constructiva y autonomía personal (1992)*, *Educación moral, postmodernidad y democracia: más allá del liberalismo y el comunitarismo (1996)*, *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos (2000)*, *Retos pendientes en ética y política (2002)*, *Ciudadanos sin democracia. Nuevos ensayos sobre ciudadanía, ética y democracia (2005)*, *Teoría crítica de la ciudadanía democrática (2007)*, *Democracia, ciudadanía y educación (2008)*, *Ética del siglo XXI (2009)*, *Ciudadanía y democracia. El pensamiento vivo de Rousseau (2010)*.

## 7.- NORBERT BILBENY

Norbert Bilbeny nace en Barcelona en 1953. Después de dedicarse a la investigación del pensamiento catalán, se ha centrado en la filosofía moral y política. Profesor de Ética en la Universidad de Barcelona desde 1980, actualmente es Catedrático de Filosofía Moral y Director del Departamento de Filosofía Teórica y Práctica en dicha universidad. Ha sido investigador invitado en la Universidad de Berkeley, Harvard, Toronto, Chicago y México. También en el CNRS de París.

Ha obtenido los premios de ensayo Josep Plá, Joan Estelrich y Anagrama. Ha sido fundador y director del Observatorio de Ética Intercultural (Parque Científico de Barcelona). Sus reflexiones filosóficas se mueven en el terreno de la ética fundamental y en el de la indagación ética de diferentes realidades sociales y políticas de nuestro presente histórico: la construcción europea, la nueva sociedad de la información, el debilitamiento de la conciencia moral, el multiculturalismo, el papel del Estado, el cosmopolitismo...

Bilbeny indica que su interés se dirige a la filosofía en general, pero que se ha centrado en la *ética* o *filosofía moral*. En el marco de la ética sus investigaciones van oscilando, según él mismo señala. Hay temporadas en las que es más teórico, otras más práctico, a veces le interesa más la ética y la sociedad, otras veces se centra en la ética y la ciencia, en la ética y la diversidad cultural, en la ética y la ciudadanía, en la ética y los temas relacionados con la salud, etc. Pero su línea y su perspectiva consiste por una parte en la elaboración de una *ética teórica racional y crítica* (de fuerte raigambre kantiana), y por otra en buscar en concreto una ética aplicada al mundo del debate de las culturas.

Los referentes para la reflexión ética debemos tomarlos de todas partes, tanto de las aportaciones más cercanas a la ciencia como de las más vinculadas al humanismo. Bilbeny está en la línea de lo que se denomina *cognitivismo*, es decir, cree que la ética no se basa en la naturaleza ni en la tradición cultural sino en nuestras capacidades de conocimiento y en el ejercicio de estas capacidades. Por lo tanto, considera que la crítica y la autocrítica tienen un protagonismo muy destacado.

Su enfoque se acerca más a lo que defienden la ciencia cognitiva y las neurociencias sobre cómo funciona nuestro cerebro, cómo se estructura nuestra mente. Este enfoque le da una base más fiable para desarrollar el estudio de la ética. Eso no quiere decir que reduzca su pensamiento filosófico a los fundamentos científicos, pero éstos nos ayudan a explicar en qué consiste la moralidad, aunque no nos den la respuesta sobre los principios morales ni por qué nos interesa ser morales. Estas respuestas nos las vamos haciendo los humanos con la conversación, en el diálogo, con el debate.

El relativismo moral desacredita la concepción racional de la ética, mientras que a la vez prepara el surco para que pueda crecer tranquila una concepción dogmática de la misma. Esta última, en cambio, sí aspira a la universalidad, aunque desde supuestos muy distintos a los de la ética racional. Frente al relativismo del bien, varias concepciones de la ética han procurado ofrecernos una base universal para el discurso sobre lo bueno: desde el eudaimonismo griego hasta la actual «ética discursiva». A tal objeto, han tenido que suponer alguna forma universal de lo humano (su «naturaleza», «alma», «conciencia», «condición», «entendimiento», etc.) que sirva de apoyo veraz y tenaz a la idea de un discurso práctico también para todos.

El propósito central de la reflexión de Bilbeny consiste en explicar que la forma universal de lo humano suficiente para la ética es la que identificamos con la razón, es decir, con un juicio consecuente consigo mismo. Todas las acciones que pudieran revestir, en su determinación, la patente de esta racionalidad, nos darían

reglas válidas igualmente para todos, sin apenas sombra de relativismo. Esto no presupone ignorar la pluralidad de los intereses y de las mentalidades. Al contrario, justamente porque los conocemos, y sabemos bien de las nefastas consecuencias, a veces, de sus conflictos entre sí, nos habremos determinado a seguir en la acción *un mínimo principio común*. Sin embargo, el cognitivismo tal como se entiende aquí no es lo mismo que la concepción racionalista tradicional de la misma. La cognición humana consiste en procesos de representación y abstracción (incluyendo la «razón»), así como procesos perceptivos y simbólicos, lo que en filosofía se conocen generalmente como, respectivamente, los dominios «sensible», «intelectual» y emocional. En otras palabras, Norbert Bilbeny se refiere a una cognición integrada completa, no parcial, que integra los dos tipos de procesos mentales. Por lo tanto, es coherente con los aportes de las neurociencias y con lo que se conoce como «teoría *interconnectionist*» de la mente.

En su libro *La revolución en la ética. Hábitos y creencias en la sociedad digital* de 1997 señala que el mundo digital no sólo ha cambiado nuestra imagen del mundo, sino también nuestro uso de los sentidos, en especial el tacto y la mirada. No nos miramos ni tocamos como en el mundo agrario ni en el industrial que nos han precedido y de los que han surgido los códigos morales conocidos hasta hoy. Los educadores y profesionales se esforzarán en vano, por consiguiente, si proponen la vuelta a una «ética» que pertenece a un mundo inexistente. La revolución en la ética estriba en que está cambiando el marco más profundo de percepciones, hábitos y creencias que nos servían hasta

hoy para hablar de la moral. ¿Qué significa para las nuevas generaciones informatizadas la «conciencia» o la «compasión», el «deber» e incluso el «deseo»? ¿Puede hoy la «moral» tener valor por sí misma? Sólo podrá tenerlo si acertamos a introducir el valor del conocimiento en la ética, sin olvidarnos de acomodar también en ella el valor de la percepción sensorial del otro.

En el debate sobre el multiculturalismo, Bilbeny defiende el alcance filosófico que implica una *ética intercultural*. Por lo tanto, rechaza tanto el monoculturalismo y el multiculturalismo diferencialistas como marcos para la ética. El diálogo y la cooperación entre los ciudadanos y las culturas deben ser posibles, básicamente por motivos de patrones cognitivos y emocionales universales de la mente y del comportamiento humano. Por lo tanto, una moralidad mínima común, más necesaria que nunca en nuestro mundo estresado, podría surgir de disposiciones humanas compartidas, de principios morales, que es nuestro deber ético educar y que se transforman en valores comunes morales.

Un supuesto teórico coherente con los objetivos de la interculturalidad podría ser el del cognitivismo ético. Sus premisas básicas son: 1) Los principios y leyes de la moral no son incognoscibles, más bien lo contrario, dentro de los límites del conocimiento humano; 2) las leyes y los principios éticos pueden justificarse cognitivamente; 3) esta justificación depende de facultades generales del conocimiento humano (incluyendo los aspectos de representación y de percepción de la cognición en general), así como los procesos de adquisición y reconstrucción de in-

formación (es decir crítica); 4) la cognición y el procesamiento de la información son básicamente de carácter universal; 5) Por lo tanto, el cognitivismo ético es compatible con una ética universalista, pero al mismo tiempo es sensible a las particularidades de una cultura. Los filósofos pertenecientes a esta tendencia serían Sócrates, Spinoza, Kant, Piaget, Kohlberg, Hare, Tugendhat, Morin, Changeux...

Por último, Bilbeny defiende que la moral, a pesar de su preocupación exclusivamente por las personas, no sólo incluye a los seres humanos. La moral es manejada por humanos también en favor de todos los demás seres del cosmos: animal y no animal, seres vivos o simplemente objetos, existente en la actualidad o en otro tiempo, pasado y futuro. A continuación, una descripción de la moral podría ser, en su opinión, un acuerdo de acciones y actitudes humanas considerado apropiado en relación a todos los seres con los que tenemos una relación significativa. La discusión sobre qué significa «apropiado», por ejemplo, bueno, correcto, honorable, correcto, justo, útil, prudente, sabio, a pesar de que como humanos, revela sólo el punto de partida de la ética, es decir, el inicio de la reflexión común y filosófica sobre la moral, es fundamental.

Norbert Bilbeny explica en *Democracia para la diversidad* qué es la democracia y por qué nos importa, muy en especial ante los cambios de todo orden que trae hoy consigo la globalización. En la primera parte, «El ideal», se recuerda que la democracia es un instrumento, no una ideología mas, pero que necesita ser sostenida por valores tales como la libertad y

la igualdad. El autor describe después «La realidad» de la democracia en nuestra sociedad de la información, donde se apuntan ciertos valores prometedores lo mismo que avanzan las formas de autoritarismo y exclusión. En la tercera parte, «Las alternativas», se razona que no hay que tomar la realidad actual de la democracia por concluida ni conformarse con ella.

Para Bilbeny no hace mucho tiempo ser cosmopolita era una vocación o un privilegio. Hoy es una condición común a muchas personas en el mundo y, cada vez más, una necesidad para convivir con la diversidad de culturas, fuera y dentro de nuestro país. Sin embargo, los nuevos patriotismos y una identidad puesta a la defensiva no hacen del mundo actual una geografía favorable al cosmopolitismo. El nuevo orden global es más local que global. La globalización es económica, pero no política ni cultural. Y, paradójicamente, es difícil ser cosmopolita en tiempos de globalización. Por otro lado, mientras que antes ser cosmopolita representaba una alternativa «universalista» a la identidad patriótica o doméstica, hoy una de las mayores justificaciones del cosmopolitismo está en que sólo desde esta perspectiva se respetan las minorías y las diferencias políticas, y que cualquier acción a escala internacional —como la salvaguarda del medio ambiente— precisa de esta mentalidad abierta y cooperativa.

**Norbert Bilbeny. Obras principales:** *Joan Crexdelles en la filosofía del Noucentisme* (1979), *Filosofía i destrucció* (1981), *Entre Renaixença i Noucentisme. Estudis de Filosofia* (1984), *Filosofía contemporània a Catalunya* (1985), *Papers contra la cinta magnètica. Un dietari* (1985), *La ideologia nacionalista a Ca-*

*talunya* (1988), *Eugeni d'Ors i la ideologia del Noucentisme* (1988), *Puntes al coixí. Converses amb pensadors catalans* (1989), *El discurso de la ética. Lingüística e historicidad de la ética* (1990), *Humana dignidad. Un estudio sobre los valores en una época en que siguen tan escasos* (1990), *El laberint de la llibertat* (1990), *Ètica i justícia* (1991), *L'ombra de Maquiavel. Ètica i política* (1991), *Aproximación a la ética* (1992), *El idiota moral. La banalidad del mal en el siglo XX* (1993), *Kant y el tribunal de la conciencia* (1994), *Europa después de Sarajevo. Claves éticas y políticas de la ciudadanía europea* (1996), *La revolución en la ética. Hábitos y creencias en la sociedad digital* (1997), *Política sin Estado. Introducción a la filosofía política* (1998), *Sócrates. El saber como ética* (1998), *El protocolo socrático del liberalismo político* (1999), *Democracia para la diversidad* (1999), *Política noucentista. De Maragall a d'Ors* (1999), *El somni Amèrica. Un dietari a Berkeley* (2001), *Por una causa común. Ética para la diversidad* (2002), *Ética para la vida. Razones y pasiones* (2003), *Ética intercultural. La razón práctica frente a los retos de la diversidad cultural* (2004), *Carta a un estudiant d'humanitats* (2005), *La identidad cosmopolita. Los límites del patriotismo en la era global* (2007), *Consultorio ético. 70 casos de conciencia en la sociedad del cambio* (2008), *Filosofía política* (2008), *El futuro empieza hoy. Manual de emancipación* (2010), *¿Què vol dir integració? Nowingunts i establerts a les nacions europees* (2010), *Ecoètica. Ética del medio ambiente* (2010), *Bioètica, sujeto y cultura* (2011), *Tallaferro & Tocajusta o la dificultad de perdonar* (2011), *Ética del periodismo. La defensa del interés público por medio de una información libre, veraz y justa* (2012), *Ética intercultural. La razón práctica frente a los retos de la diversidad cultural* (2012), *Ética* (2012), *Textos clave de la ética* (2012).

## 8.- JOSÉ MONTOYA SÁENZ

José Montoya Sáenz nació en Logroño en 1936. Ha sido Catedrático de Filosofía en la Universidad de Valencia. Se ha especializado en filosofía moral, filosofía griega, filosofía de la ilustración y utilitarismo. Aunque tiene pocos libros publicados y no articula expresamente una perspectiva moral fundamentada y definida, sus artículos sobre filosofía moral permiten vislumbrar sus preferencias morales, con inclinaciones neoaristotélicas y utilitaristas, aunque no excesivamente marcadas.

En sus primeros tiempos José Montoya apuntó en varios artículos ciertas analogías entre el pensamiento moral y el *relato (fiction)* con la finalidad de rescatar algunos aspectos del pensamiento moral olvidados frecuentemente, según él, por las corrientes predominantes de la ética contemporánea. Podríamos hablar de la reivindicación por José Montoya de una *ética narrativa*. Con frecuencia ciertas corrientes morales se ocupan y fundamentan las analogías existentes entre el pensamiento moral y otras formas de toma de decisiones, como la teoría de juegos, la elección en situación de incertidumbre, la llamada “elección pública”... Para Montoya estas semejanzas resultan interesantes pero tienden a desentenderse de los aspectos subjetivos y personales del pensamiento moral, es decir no se trata de investigar las cuestiones relativas a cuál es el código moral adecuado, sino a aquellos aspectos que se refieren a la cuestión de por qué debemos comportarnos moralmente, a la *moral como estructura* en terminología de López Aranguren.

Por eso es necesario repensar la no-

ción griega de *telos* o final, destacando las notas que la aproximan a la noción de *final literario* más que a la de *finalidad biológica*. En su referencia a la acción humana, el significado fundamental de *telos* es el de aquello que da la conformación adecuada a la existencia humana. Ahora bien, ya que la existencia humana no está exclusiva o fundamentalmente regida por fuerzas irracionales o inconscientes, el logro del *telos* no es el resultado necesario de un impulso ciego, sino una tarea consciente e inteligente, que guarda más semejanzas con la creación de una obra de arte, que con la procreación de un hijo. Este es *telos* de la acción humana moral, que se puede narrar, porque explica los componentes fundamentales de una línea moral sostenida y argumentada como objetivo de una vida. Quizás por eso Montoya ha advertido del peligro en que incurre quien pretende resolver los problemas de las complejas sociedades de nuestro tiempo con fórmulas válidas para sociedades simples cuyos miembros se hallaban unidos con lazos inmediatos. Toda verdadera reflexión sobre este tema «consiste en estudiar e indicar qué reglas morales, qué instituciones políticas hacen posible la cooperación voluntaria entre personas no ligadas previamente al grupo por lazos “naturales”, es decir afectivos y sentimentales»<sup>29</sup>.

A lo largo de la historia de la filosofía aparecen, según él, tres grandes enfoques teóricos. El primero privilegia el *ethos* de la salud y la felicidad, el segundo el *ethos* de la justicia y de la reciprocidad, el tercero el *ethos* del humanitarismo. En consecuencia aparecen tres grandes familias de

<sup>29</sup> MONTOYA SÁENZ, José, *El espejismo de la ética global*, en NÚÑEZ, Luis, *Ética pública y moral social*, Madrid, Noesis, pág. 234

teorías éticas: el eudaimonismo, el contractualismo y el utilitarismo. Montoya recogería perspectivas de las tres en un intento sincrético. Ahora bien, yo señalaría que, mientras que la corriente principal de la filosofía moral moderna da por supuesto que la situación típica en los juicios morales debiera ser la de certeza, José Montoya reivindica de alguna manera en sus escritos la filosofía moral de Aristóteles, que está dominada por la idea de verosimilitud. Su concepto central, el de virtud, está doblemente penetrado por esa idea, tanto en su aspecto psicológico como en el epistemológico: no sabemos con certeza, sino sólo con probabilidad, en qué consiste por ejemplo la acción generosa en general ni tampoco en el caso concreto. Sin embargo, la verosimilitud es una base suficiente para la práctica moral.

Lo que pretende mostrar, con referencia específica a Aristóteles y a su doctrina de la virtud, es cómo la idea de verosimilitud o probabilidad penetra la filosofía moral de la antigüedad, en clara oposición al ideal de certeza deductiva característica de la moderna. Esa idea de verosimilitud en las cuestiones morales es manifestada en el uso frecuente de «por lo general» (*hos epí to poly*) (1094b21, 1112b9, 1129a24, 1161a27, 1164b31...) en contraste con los términos que indican necesidad (*hólós, haplós, eksaná, gkes...*). Porque hay que subrayar que la raíz de la condición de verosimilitud en las cuestiones morales se encuentra precisamente en la naturaleza misma de los objetos de la acción. Y aún hay otro aspecto que considerar, el carácter problemático de la deliberación en las cuestiones prácticas. Montoya recoge este texto de Aristóteles: «Deliberamos tan sólo sobre aquello que *en general*

sucede de cierta manera, pero cuyo resultado final no es claro. Y sobre aquello en lo que se encuentra un elemento de imprecisión. Y en las cuestiones importantes nos hacemos aconsejar de otros, pues no nos atribuimos la capacidad de llegar por nosotros mismos a una solución»<sup>30</sup>. Todos los pasos del proceso están afectados por la condición de verosimilitud o probabilidad. Ello quiere decir que la noción misma de virtud (y *a fortiori*, la de cualquiera de las virtudes) es, en el momento de su aplicación, simplemente verosímil. Decir de una acción que es la acción correcta (la acción exigida por tal virtud) en determinada circunstancia es un enunciado más o menos verosímil, pero nunca absolutamente cierto.

Aunque el tema de la verosimilitud toma en Aristóteles algunos aspectos notables y peculiares, José Montoya insiste en que no hemos de olvidar que constituye por así decir, el trasfondo de un pensamiento, como el antiguo, alejado aún de las certezas que posteriores doctrinas religiosas aportaron. He aquí, expuesto de manera lapidaria por Cicerón en *De officiis*, II, 2, lo sustancial de aquel asunto: «Mientras otros afirmaron que [en el tema de los deberes] algunas cosas son ciertas y otras inciertas, nosotros por el contrario sostenemos que algunas cosas son probables y otras improbables. Pues en efecto ¿qué es lo que puede vedarme seguir lo que me parezca probable y desatender lo contrario? Obrando de este modo, evito la arrogancia de afirmar y huyo del atrevimiento, tan alejado de la

<sup>30</sup> MONTROYA SÁENZ, José, “Lo verosímil en la ética de Aristóteles”, en *Isegoría*, n° 37, 2007, pp. 179-180. El texto de Aristóteles es de su obra *Ética a Nicómaco*, 1112a18-b12.

verdadera sabiduría»<sup>31</sup>.

En diversos artículos Montoya ha presentado sus perspectivas políticas de rai-gambre liberal. En un significativo artículo presenta las principales corrientes en filosofía política que permanecen vivas después del declive y la caída de los regímenes autoritarios en Europa. Tras unas breves reflexiones sobre la naturaleza de la filosofía política en la época moderna, estudia tres teorías en sus expresiones más recientes: tradicionalismo, socialismo y liberalismo. José Montoya, intentando ser justo con lo que es importante en cada teoría, se muestra proclive a una versión atenuada del liberalismo clásico.

La forma de liberalismo que Montoya defiende consiste en una concepción de la vida social y política caracterizada por ser individualista, igualitaria (no discriminatoria por razones de sexo, raza o religión), y valorativamente neutral con relación a valores últimos. Por lo tanto, no necesita incluir ninguna metafísica de la autonomía ni ninguna concepción transcendental de la ética. El liberalismo podríamos entenderlo tal como lo formula J. Gray, como la respuesta del hombre moderno a una circunstancia histórica en la cual, dada la desintegración del orden social tradicional, las facultades y límites de los gobiernos necesitan redefinirse. Este adelgazamiento del liberalismo puede denominarse como «postliberalismo» o como muerte del liberalismo en cuanto filosofía política. Quizás se podría reivindicar más acertadamente el «liberalismo vulgar», el liberalismo como «modus vivendi frente a las concepciones más «elevadas» del liberalismo. «En todo caso, me

parece, deberíamos reconocer lo que significa este despojamiento: que no es ya posible una teoría política de grandes principios universales, pero sí es posible y deseable una práctica política que reconozca lo verdaderamente nuevo del pensamiento de Hobbes, a saber, que el orden social no está inscrito en la naturaleza de los deseos humanos pero puede construirse con inteligencia partiendo del reconocimiento de esa diversidad y de la posibilidad de conseguir, a pesar de ella y no ciertamente sin el recurso potencial a la fuerza, un orden dentro del cual los individuos puedan aplicar sus mejores capacidades a la consecución de sus propios fines»<sup>32</sup>.

**José Montoya. Libros:** *Aristóteles* (1985), *Filosofía: Tercer curso de Bachillerato* (1985), *Aristóteles. Sabiduría y felicidad* (1990), *Reivindicación de la filosofía moral* (2007). Ha participado en los libros colectivos *Historia de la Ética 2* (1992) y *Ética y utilitarismo* (1998). Numerosos artículos sobre filosofía moral y filosofía política.

<sup>31</sup> MONTOYA SÁENZ, José, “Lo verosímil en la ética de Aristóteles”, *op.cit.*, pág. 184.

<sup>32</sup> MONTOYA SÁENZ, José, “La filosofía política en el final de siglo”, en *Ágora. Papeles de Filosofía*, 1996, 15/1, pp. 28-29.