

## CRÍTICA DE LIBROS

### ESTRATEGIA CONTRA GESTIÓN *In Memoriam* Daniel Bensaïd

DANIEL BENSAÏD: *Elogio de la política profana*, trad. de Susana Rodríguez-Vida. Barcelona, Península, 2009.

El recién y tristemente fallecido Daniel Bensaïd (1946-2010) hace una llamada en *Elogio de la política profana* a situar a la izquierda actual en el pensamiento estratégico de la política. El Capítulo 1: «Secularización y desecularización del mundo» abre el libro con una serie de interrogantes históricos sobre el declive del pensamiento y la acción estratégica y el auge en su lugar de lo que Bensaïd denomina la razón calculadora: ¿Qué ocurre a partir del siglo XVII para que cobre primacía en el ejercicio del poder el orden administrativo y la cuantificación del trabajo sobre la sensatez de los gobernantes? (18-9) ¿Por qué devino el antiguo estratega un geómetra, un matemático, administrador, arquitecto o ingeniero? (33) ¿Qué significó la «razón de Estado» en términos de procedimientos de gestión de las poblaciones? ¿Qué contradicciones trataron de solventar los filósofos políticos de la soberanía una vez que Dios se ha apartado del mundo y la política se empieza a legitimar de una forma desgarrada entre la trascendencia de la persona real y la inmanencia del poder constituyente (el pueblo), o entre la soberanía del Estado y la soberanía del pueblo? (Así, por ejemplo, dedica Bensaïd unas páginas a *El contrato social* de Rousseau para mostrar

que mediante la idea de una reconciliación en el pacto social intenta superar sin lograrlo la contradicción existente entre el despotismo ilustrado y una supuesta voluntad general imaginaria. Y a Marx otras para poner de relieve que fue el primero en reconocer hasta sus últimas consecuencias una contradicción inherente a la modernidad misma, no sólo en el seno de lo social (entre lo social y lo político, o entre lo privado y lo público), sino también en el sujeto mismo que la protagoniza (la división hombre *versus* ciudadano) o incluso en la mercancía, núcleo fundamental del sistema de producción capitalista (trabajo concreto *versus* trabajo abstracto, valor de uso *versus* valor de cambio, etc.). ¿Cómo emergió —siguiendo los análisis de Foucault— la «gubernamentalidad» en tanto que conjunto de prácticas centradas en la seguridad estatal y el control de la población? ¿Y de qué manera aparece frente a la noción antigua de propiedad como forma de posesión pasiva, una concepción de la propiedad privada moderna como derecho subjetivo, sostenida por una red de prácticas sociales contractuales? (30)

En estas primeras páginas Bensaïd destaca asimismo el progresivo declive del papel del Estado nación soberano bajo los cada vez más globales círculos de la acumulación, así como la creciente privación de las funciones reguladoras hegemónicas que lo caracterizan en tanto

que el cuadro político y espacial de las luchas por el poder (38). También la cada vez más improbable correspondencia unívoca entre un pueblo, un territorio y un Estado (lo que caracterizó a la singularidad francesa y a la Revolución que en ella brotó) (42). A lo que añade la constatación de la disolución del acuerdo social keynesiano logrado en los países industrializados tras la Segunda Guerra Mundial, y la concomitante crisis de los mecanismos de legitimación que le acompañaban. Con la grave consecuencia de que no han surgido nuevas formas emergentes de soberanía popular en otra escala.

¿Cuáles serían entonces los rasgos principales de la situación política actual a los que se vería enfrentado el pensamiento estratégico, y qué propuestas alternativas se están ofreciendo por el momento desde la izquierda crítica? A la primera cuestión le dedica Bensaïd los Capítulos 2, 3 y 4. En el Capítulo 2: «El estado de excepción corriente» sitúa Bensaïd las reflexiones de Carl Schmitt, Walter Benjamin y Giorgio sobre el estado de excepción convertido en regla en el contexto del *Patriot Act* norteamericano, el *Antiterrorism Act* británico, las medidas antiterroristas que siguieron al 11 de septiembre, el vaciamiento del contenido del Tratado de Roma por parte de los Estados Unidos (mediante su firma de acuerdos bilaterales con los países miembros del Tratado) y, por supuesto, Guantánamo (cuyos prisioneros carecen de una condición legal definida y no están protegidos por el derecho internacional). El Capítulo 3: «La guerra permanente e ilimitada» caracteriza las guerras contemporáneas como resultado de una transformación geopolítica acaecida de la mano de la globalización económica, el que las guerras empiecen cada vez más a promoverse y mantenerse independientemente de todo límite jurídico o territorial. Es decir, si hasta el siglo XVIII la política hacía un

esfuerzo por establecer límites entre guerra y paz, o entre lo militar y lo civil, la globalización —y por supuesto la creciente privatización de la guerra— tiende cada vez más a hacer desaparecer la distinción entre una cosa y otra, de manera que muy a menudo circunstancias claramente belicosas aparecen nombradas como meras operaciones de paz o como intervenciones humanitarias.

La transformación se inició durante las revoluciones del siglo XVIII, en el momento en que los conflictos entre naciones demandaron la guerra como deber a los ciudadanos —«todos deben combatir por la patria, pero nadie debe hacerlo por sí mismo», escribía Rousseau—, en vez de ser una función específica de un estrato social. El siguiente paso fue el reclutamiento masivo y las exterminaciones también masivas, frutos ambos de la progresiva desaparición de la distinción entre civiles y combatientes. Un proceso que culminó en la declaración de la «guerra total», concepto acuñado por el jefe del Estado Mayor alemán, Erich Ludendorff en 1917, aunque su dinámica, como pone de manifiesto Bensaïd, ya estaba en marcha desde 1870, durante la guerra ruso-japonesa de 1905. Así se liquidó para siempre el concepto de guerra clásica, según el cual los participantes sólo podían enfrentarse en tanto que iguales desde el punto de vista del derecho internacional. Pero el aspecto fundamental, como señala asimismo Bensaïd siguiendo las reflexiones de Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas*, es que la transformación de las guerras de Estados en guerras totales está estrechamente ligada al espíritu del capitalismo. Hoy la guerra es total y global, asociada con un estado de excepción planetario permanente. Mundialización mercantil es casi sinónimo de mundialización armada. Y la dimensión temporal también se altera al desaparecer los límites temporales —la «batalla decisiva»

va»— que ponían fin a una guerra trazando una línea de separación entre ésta y la paz. Las antiguas mediaciones nacionales, territoriales, estatales —las propias de la política— se disuelven y lo que aparece en su lugar es apelaciones vacuas a la humanidad abstracta, ahora convertida (como ya vio C. Schmitt) en fetiche: «Este reino absoluto e inmediato del “hombre”, sin mediaciones jurídicas ni territoriales, destruye la política en provecho de los automatismos mercantiles y el individualismo ético» (114). El concepto abstracto de humanidad, junto al discurso oficial de la guerra preventiva, se desembaraza por completo de la noción de soberanía estatal y las obligaciones de derecho interestatal que ésta llevaba adheridas, y la consecuencia es que se crea un continuo que no diferencia entre misiones militares, misiones policiales y misiones humanitarias. Lo que le sirve de paso a Bensaïd para lanzar una contundente crítica a las propuestas filosóficas normativas del cosmopolitismo ilustrado, al estilo de la teoría de J. Habermas, por anular completamente las mediaciones políticas (estatales, nacionales), entre individuo y humanidad en beneficio de un derecho internacional concebido abstractamente como pertenencia directa de los individuos a una supuesta «asociación de los cosmopolitas libres iguales». Para Bensaïd este tipo de planteamientos humanistas-liberales de búsqueda de legitimidad ética «sin fronteras» en una soberanía individual tienden a anular la idea de derecho internacional en beneficio de una privatización transaccional o contractual de la relación jurídica.

El Capítulo 4: «El eclipse de la política» sostiene con acierto que en el contexto actual de crisis radical de la hegemonía neoliberal la relevancia política de los planteamientos de Deleuze, Guattari o incluso Foucault tiende lamentablemente a cero. Sobre Deleuze mantie-

ne que si bien se opuso correctamente, como ya hicieron otros muchos, al sentido único de la historia y a las teleologías del progreso, su filosofía del devenir se limitó a conceptualizar vagamente la posibilidad de otros estilos de vida, pero sin atreverse a darles una forma política concreta. Frente a la obsesión con la victoria y el fracaso, o frente a la idea misma de culpa, Guattari se encandiló con transformaciones procesuales vinculadas al ensayo y al error, también en colaboración con Deleuze con las lógicas inmanentes del devenir, pero renunciando con todo ello a una concepción estratégica y programática de la política que realmente pudiera alterar las cosas más allá de las transformaciones en los estilos de vida de las minorías creativas. Por su parte, Foucault pensó la revolución iraní como un singular y fascinante experimento de nueva revolución de los movimientos desde abajo, sin partido de vanguardia, un antipoder desprovisto de ambición de poder, incluso como un cambio de paradigma revolucionario de la mano de una nueva espiritualidad y de una nueva forma de hacer política. Para Bensaïd, sin embargo, ese enérgico hincapié en lo singular de la revolución iraní, sin perspectiva de universalidad, significó al fin y al cabo un relativismo cultural insostenible. Y en otros lugares concibió prosaicamente Foucault la idea de la revolución como un modo de existencia meramente estética y ascética desvinculándose así de cualquier pregunta seria por la conquista del poder. En este sentido se asemejó a Guattari, quien frente al fetiche de una Revolución con mayúsculas se limitó a defender el concepto de revolución de una forma vaga e imprecisa, como un mero «escribir la historia de manera inédita», incluyendo en tal enigmática escritura, sobre la cual poco más se puede decir, no sólo lo político y lo cultural, sino

también los placeres cotidianos y las nuevas formas de subjetivación.

Los capítulos siguientes, dedicados a las propuestas actuales desde la izquierda, actualizan en primer término la crítica que hicieron Marx y Engels en *La ideología alemana* a los distintos socialismos utópicos de su tiempo. Los que ahora reciben el ataque de Bensaïd son la ecología de clase media que se preocupa del medio ambiente o el clima sin molestarse en cuestionar el sistema social que genera desigualdades a las relaciones de dominación capitalista, la filantropía humanitaria que se esmera en predicar compasivamente los microcréditos sin criticar lo más mínimo la progresiva privatización de lo común, y la economía solidaria que se hace un cómodo lugar en el capitalismo realmente existente cuando los mercados están saciados y los presupuestos públicos se han agotado. Tampoco escapan a la crítica de Bensaïd diversos movimientos sociales aparecidos en los últimos veinte años (desde asociaciones diversas, frentes de liberación de animales, movimientos por la desobediencia electrónica cívica, los sin tierra de Brasil y otros muchos), y cuya novedad, a su juicio, reside tan sólo en «su negación a englobar todas las resistencias y a enmarcarse en una postura de utilización del Estado» (180) mantenida por la ilusión de que sus prácticas ganarán la partida de forma gradual y pacífica a la dominación del capital. De nuevo, aquí Bensaïd recuerda —enlazando con lo dicho en el anterior capítulo— que los movimientos desde los márgenes y las «revoluciones moleculares» al estilo de Guattari han sido terriblemente engullidos por la contrarreforma neoliberal de los últimos treinta años.

También en una línea muy crítica cuestiona Bensaïd las propuestas de la «economía solidaria» de Peter Singer, Thomas Coutrot y otros porque aunque

ofrecen experimentos interesantes en el terreno de lo cooperativo, la autogestión y el intercambio equitativo, lo cierto es que también dejan bastante de lado un cuestionamiento lo suficientemente radical de la lógica sistémica dominante. Además, su atención se centra la mayoría de las veces en criticar desde un punto de vista moral el egoísmo reinante, en vez de analizar la ley del valor y la mercancía que está en la base del sistema de producción capitalista. En este sentido, cabe aquí también traer a colación una crítica muy similar que le acaba de realizar Ellen Meiksins Wood en la *London Review of Books* (28 de enero, 2010) al último libro —*Why not Socialism?* (2009)— del también recientemente fallecido G. A. Cohen, donde éste esboza una crítica moral al mercado, una denuncia a las motivaciones que lo mueven en tanto que bajas o feas. Según Meiksins Wood, si nos fijamos por ejemplo en la crisis económica actual, se ve que la reacción de indignación moral colectiva dirigida a banqueros y directores ejecutivos sólo ha servido para distraer nuestra atención del modo en que el sistema funciona —de un análisis serio de qué es exactamente lo que ha causado la crisis— de manera que le ha sido muy fácil a los gobiernos vencer a la ciudadanía de que con unas pocas medidas reguladoras y unos pocos gastos extra se podrá reestablecer la situación anterior a la crisis y volver a la normalidad.

Mención aparte requieren asimismo las páginas sobre Holloway y su perspectiva de no-toma de poder revolucionaria, o su antipoder, que Bensaïd tacha con gracia de ininteligible, de reducirse a ser un mero artilugio cerebral que sólo pasa por lo subjetivo (la alienación como pesadilla, el capital en la mente, etc.) y, cómo no, de ser incapaz de pensar mínimamente lo estratégico. La cuestión se reduce a esto: «Así como existe sin duda

una “ilusión estatista” que reduce la política a la órbita del Estado, existe igualmente una “ilusión social” que cree poder protegerse de su contaminación burocrática manteniéndose a distancia de la lucha política de los partidos y los momentos electorales» (224).

El Capítulo 6: «Nuevos espacios» analiza trabajos más centrados en el análisis concreto de una situación concreta (el neoliberalismo capitalista, la crisis económica actual y la hegemonía norteamericana): los desarrollados por Peter Gowan, David Harvey, Robert Brenner, Ellen Meiksins Wood y Giovanni Arrighi. Por límites obvios de espacio me limitaré a resaltar que sin lugar a dudas se trata aquí de los planteamientos analíticos más interesantes del momento, todos ellos —salvo Arrighi, quien bebe más en la perspectiva del sistema-mundo— deudores a la vez que transformadores de la tradición del materialismo histórico. Lo que Bensaïd trata de hacer es sacar a la luz de una forma productiva sus diferencias. Por poner varios ejemplos puntuales en referencia a dos de ellos: el diferente planteamiento de la noción de acumulación originaria en Harvey y Meiksins Wood, o el también distinto acercamiento que estos dos marxistas tienen con respecto al problema de la lógica de dominación predominante en el sistema de producción capitalista (para Harvey hay dos lógicas de poder inextricablemente entrelazadas: capital y mercado, por un lado; territorio y organización estatal, por otro; para Meiksins Wood la hegemonía predominante es económica, la de la lógica de acumulación del capital, la cual es independiente del control territorial directo). Otra diferencia importante es la importancia que ambos le conceden, como consecuencia de sus diversos análisis, al movimiento altermundialista y las movilizaciones transnacionales. Lo que nos llevaría a considerar que en este pun-

to de divergencia se podría vislumbrar un incipiente análisis estratégico: Meiksins Wood considera que la integración económica global no reduce la importancia de los Estados territoriales, y que por tanto el papel de la izquierda (europea, dice Bensaïd en referencia a su propia militancia en Francia) se juega en su capacidad de influir en las relaciones de las fuerzas sociales y políticas de sus respectivos países; Harvey por el contrario valora las movilizaciones transnacionales, pero su propuesta se limita a imaginar una coalición de superpotencias, capaz de imponer a un keynesianismo globalizado a escala planetaria, un nuevo *New Deal* a escala global.

No quisiera terminar esta reseña sin mencionar de pasada otras críticas muy interesantes, que Bensaïd ya avanzó en libros anteriores, a las propuestas de Negri y Hardt, o incluso ahora también a Balibar, Virno (en el Capítulo 7: «Nuevos actores») y a la teoría de la hegemonía y la democracia radical de Laclau y Mouffe (Capítulo 8: «Hegemonía y democracia radical»). A lo largo de todo el libro, Bensaïd muestra su ingente capacidad de abarcar lecturas, planteamientos y propuestas muy diversas, lecturas desde luego motivadas por su papel de dirigente político hasta el final de sus días. Sin embargo, el libro como tal no ofrece esa estrategia concreta que tan necesariamente invoca, limitándose a mostrar las insuficiencias teóricas, la irrelevancia política o las contradicciones de los planteamientos que pasa revista. Implícitos en las críticas, quedan sin embargo, los hilos de los que habría que tirar para empezar a pensar y actuar estratégicamente, para ponerse a trabajar: «el pensamiento programático moderno se presenta como una forma profana de profecía estratégica que combina tres ideas complementarias: la elección de medios apropiados para conseguir un fin, la anticipación de las tácticas, de acuerdo

con lo que se prevé que será la acción de los otros, y el conjunto de recursos empleados para lograr la victoria» (168-9). La estrategia como mediación política en un mundo globalizado, como única forma de acción capaz de incorporar «las nociones de no contemporaneidad, de contra-

tiempo y discordancia de los tiempos» (260) así como las distintas escalas de espacios (intervenciones locales, nacionales e internacionales).

Sonia Arribas  
ICREA-Universitat Pompeu Fabra

## DE CUANDO «FEMINISMO» SE ESCRIBÍA CON MAYÚSCULA

BETTY FRIEDAN: *La mística de la feminidad* (presentación de Amelia Valcárcel; traducción de Magalí Martínez Solimán), Madrid, Cátedra-PUV, Colección «Feminismos», 2009, 472 pp.

Hasta hace un par de años escasos, nunca me había parado a pensar seriamente en el funcionamiento de las editoriales españolas, en su política editorial y en las razones por las que un libro se publica —o se reedita— y otro no. Cuando quería un libro iba a la librería y lo compraba, sin más. A diferencia de lo que me sucede ahora, no me enojaba cuando veía que un buen libro estaba descatalogado o necesitado de una reedición urgente (muchas veces me lo compraba de segunda mano, con el consiguiente coste añadido para mi bolsillo), ni cuando veía que se publicaban los bodrios que —por diferentes e insondables razones «editoriales»— se publican hoy en día en España.

Desde que hago crítica literaria con regularidad mensual para la revista *Ojos de Papel*<sup>1</sup>, eso ha cambiado. Mi contacto directo con el mundo editorial, con editores, jefes de prensa, directores de revistas, otros críticos literarios y, en fin, con toda la gente que se mueve alrededor del llamado «negocio editorial», ha hecho que mi relación con el libro haya cambiado mucho. Ahora sí que me enfado cuan-

do veo que no se reedita un libro que —bajo mi siempre subjetivo punto de vista— lo merece y me alegro igualmente más, cuando esto sí que sucede, como ocurre en el caso del libro que nos ocupa: el ensayo de la feminista norteamericana Betty Friedan, *La mística de la feminidad*, que acaban de reeditar, después de pasar varias décadas en el limbo de lo descatalogado (las últimas ediciones en España databan del 1974 y 1975, en castellano y en catalán, respectivamente), las editoriales Cátedra y PUV (Publicacions de la Universitat de València), en su prestigiosa y ya famosa colección «Feminismos».

Que la obra de Betty Friedan es un libro extraordinario y fundamental dentro de la historia de las mujeres y de la filosofía feminista, es algo que saben quienes han leído el libro o quienes conocen mínimamente la trayectoria del pensamiento feminista. Son innumerables las causas y razones que hacen del libro de Friedan un clásico ineludible y uno de esos textos que explican por sí mismos el sentido de su perpetua actualidad y su imperecedera vigencia. En este sentido, quizá la prueba más evidente de este reconocimiento alcanzado por la obra de Friedan a nivel internacional sea, como me advertía hace poco la Catedrática de Filosofía Moral y Política en la UNED,

Amelia Valcárcel, gran conocedora de la obra de Friedan y autora de la presentación que acompaña al texto en esta nueva edición, el hecho simbólico de que el Consejo Asesor de la colección «Feminismos» haya elegido la reedición de *La mística de la feminidad* para conmemorar con un clásico (para el número 50 ya se eligió *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir), los cien títulos editados en esta colección.

Al margen de la justificada trascendencia de este acontecimiento editorial, debo decir que, en mi caso particular, el especial entusiasmo que destilan mis palabras sobre el volumen de Friedan y sobre esta oportuna y feliz reedición obedecen a razones de índole tal vez más personal; razones que, si bien pueden ser resultar de menor interés para el lector, conforman una de esas intrahistorias que nacen del impacto indeleble de una lectura juvenil que luego nos acompaña de por vida y nos hace seguir con inusitado interés la peripecia de un texto que, de alguna manera, ya forma parte de nuestra personalidad. En este sentido, mi descubrimiento del texto de Friedan tuvo lugar en el marco de una asignatura sobre «Historia y Género» que cursé no hace muchos años en la facultad. Este tímido pero crucial primer acercamiento fue seguido de una pequeña labor de «investigación» o indagación sobre la personalidad de esa mujer que era Betty Friedan, para mí una total desconocida hasta entonces. Creo que fue al año siguiente cuando fotocopié el único ejemplar del libro en castellano que localicé en toda Valencia: un ejemplar de 1965 publicado por la extinta editorial catalana Sagitario encuadernado en piel que yacía totalmente abandonado en la Biblioteca Pública de Valencia, como atestiguaba el triste recuento de los préstamos de que había sido objeto en los últimos cuarenta años. Ése es el texto que todavía conservo fotocopiado y encuadernado,

lleno de comentarios y subrayados. Luego me compré —de segunda mano, claro— un ejemplar del texto en catalán, en dos volúmenes publicados por Edicions 62 (traducidos, por cierto, por el recientemente desaparecido Jordi Solé Tura) y otro ejemplar en castellano que era el mismo que ya había leído, pero esta vez con sus cubiertas originales.

La lectura del libro de Friedan que hice en la biblioteca de mi universidad, ya al margen de cualquier asignatura y totalmente por libre, robando horas a mis horas de estudio, me confirmó que se trataba de un libro extraordinario, de un ensayo de sociología soberbio. Me gustó tanto que, por mi cuenta y riesgo, me decidí a escribir en ensayo en el que, por una parte quise plasmar mis impresiones personales tras la lectura y, por otra, quise rendir un modesto pero sincero homenaje —como he hecho escribiendo sobre otras mujeres— a una mujer con cuyo trabajo había disfrutado tantos buenos momentos de lectura. Aprovechando la ocasión del primer aniversario de la muerte de Friedan, el ensayo que escribí fue publicado en la revista *Claves de Razón Práctica*<sup>2</sup>.

Después de publicado el artículo, hice varias gestiones, por entonces infructuosas, en pro de la reedición de un libro que consideraba injustamente olvidado. Hablé con mi antigua profesora Isabel Morant, directora precisamente de la colección «Feminismos» y con mi por entonces profesor, Antoni Furió, director de PUV y de la revista *L'Espill*, donde ya había reclamado por escrito —vía ese artículo al que me he referido— una mayor atención sobre la obra. Aunque los dos se mostraron muy receptivos (la idea era volver a traducir el texto de Friedan y escribir un texto de presentación más actual, más para el lector del siglo XXI), la idea no terminó de cuajar, de materializarse en algo concreto. Un año después, propuse a una joven edi-

torial madrileña la idea de esta reedición. Parecía que la cosa era más o menos factible e, incluso, existía la posibilidad de encargarme yo mismo de ese hipotético texto introductorio. Sin embargo, es evidente que la cosa fue por otros derroteros y ha sido finalmente la Editorial Cátedra quien se ha adelantado y ha acabado reeditando el libro.

En cualquier caso, y al margen de este empeño personal, debo agradecer —creo que todos debemos hacerlo— a la Editorial Cátedra que se haya decidido rescatar un texto que, desde hace ya muchos años, pedía a gritos esta reedición. Si con mi artículo y con mi sugerencia ayudé en algo a tomar la decisión, mi alegría es todavía mayor. Por cierto, no puedo dejar de decir que la edición preparada por Cátedra es exquisita, tanto en su forma (tapa dura, letra grande, diseño atractivo y cuidado) como en su contenido: además de la pertinente presentación de Amelia Valcárcel, muy útil para contextualizar el texto dentro de la teoría feminista y de la época en que fue escrito, la edición cuenta con dos introducciones de la propia Friedan (la que escribió para el décimo aniversario de la primera publicación y otra que redactó en 1997) y con una nueva traducción del texto íntegro, que revisa y actualiza la anterior. El único «pero» que yo le pondría es que el precio —35 euros— me parece muy elevado para los tiempos que corren y, ciertamente, prohibitivo para el bolsillo medio de un alumno universitario. Está claro que un clásico es un clásico y que una buena edición es una buena edición; desde este punto de vista, este volumen cumple ambas premisas. Ahora bien, quizá la Editorial Cátedra se debería replantear el volver al viejo formato de esta colección (tapas blandas y un tamaño menor) o bien, editar la mitad de la tirada en una edición de bolsillo más económica y accesible.

Gastarse hoy en día 35 euros en un libro es algo que, desgraciadamente, mucha gente no se puede permitir y es una pena que la gente no lea más y no conozca obras como la de Friedan por no poder permitirse el comprarlas. Aunque desde algunos estamentos se diga que esto son sólo excusas para justificar el bajo índice de lectura en nuestro país, no estoy de acuerdo en absoluto.

Con todo y con eso, insisto en que esta reedición de *La mística de la feminidad* de Betty Friedan, pese a llegar quizá con varios años de retraso, hace a la colección «Feminismos» y a su Consejo Asesor merecedores de nuestra más sincera felicitación. La iniciativa de Cátedra y PUV nos ofrece la posibilidad de disfrutar con la lectura de uno de esos clásicos que nunca mueren. En estos tiempos posmodernos o hipermodernos, en los que el feminismo ha dejado de escribirse en singular para escribirse en plural (la fragmentación del movimiento feminista en multitud de variantes o vertientes ya provoca que hoy todo el mundo hable de «feminismos», en plural) y en los que la teoría feminista se ha tenido que adaptar a la fuerza, a los cambios y transformaciones sucedidas durante el siglo XX, readaptando y redefiniendo la situación de la mujer en el ámbito y el escenario de la Globalización<sup>3</sup>, el texto de Friedan nos devuelve a los orígenes de la teoría feminista moderna (lo que dentro del feminismo se ha dado en llamar «segunda ola» del movimiento feminista), distante pero todavía presente, en el que el feminismo tenía un significado y unas connotaciones muy distintas a las actuales; un tiempo en el que, para bien o para mal, la palabra «Feminismo» todavía se escribía con mayúscula.

*Francisco Fuster García*  
Universidad de Valencia



## NOTAS

<sup>1</sup> *Ojos de Papel* ([www.ojosdepapel.com](http://www.ojosdepapel.com)) es una revista digital de periodicidad mensual que dirige Rogelio López Blanco y en la que se ofrecen contenidos de análisis de la actualidad política y social, así como de crítica cultural y literaria.

<sup>2</sup> Francisco Fuster García, «Betty Friedan. La mística de la feminidad», en *Claves de Razón Práctica*, n.º 177, noviembre de 2007, pp. 79-82. Una versión ligeramente ampliada de este artículo fue publicada en

catlán, en la revista *L'Espill*, que edita PUV: «Tot recordant Betty Friedan», en *L'Espill*, n.º 25, 2007, pp. 103-110.

<sup>3</sup> Para un análisis crítico de esta trayectoria reciente del feminismo y de su nueva situación en el mundo globalizado, se puede consultar la obra de Amelia Valcárcel, *Feminismo en el mundo global*, Madrid, Cátedra-PUV, Colección «Feminismos», 2008.

## GÉNERO Y CULTURAS: UN DEBATE QUE NO CESA

CELIA AMORÓS PUENTE y LUISA POSADA KUBISSA (eds.): *Feminismo y multiculturalismo*, Madrid, Instituto de la Mujer / Debate, 2007, 287 pp.

En la mayoría de las ocasiones la conciliación de los términos feminismo y multiculturalismo se torna antagónica. Se trata, en efecto, de un debate complejo que se vuelve de plena actualidad cuando determinados sucesos oponen la libertad cultural de una comunidad frente a los derechos de las mujeres dentro de esa comunidad. Prácticas culturales como la ablación del clítoris, la poligamia, el matrimonio con niñas prepúberes o el repudio entran en conflicto directo con las postulaciones del movimiento feminista que exige para las mujeres iguales derechos que para los hombres.

*Feminismo y Multiculturalismo* es una obra que aspira a ser una herramienta que sirva para la reflexión y el diálogo entre culturas. Sus editoras, Celia Amorós Puente y Luisa Posada Kubissas, ambas filósofas y teóricas del feminismo, han guiado a quince renombradas investigadoras en el presente trabajo coral resultado de tres años de viaje académico.

El libro se divide en seis apartados de los que comentaré muy brevemente cada

uno de los artículos que los componen. El primer bloque *En torno al multiculturalismo y feminismo*, funciona a modo de marco teórico de todos los trabajos que le siguen. En dicho apartado María Xosé Agra Romero en «Cultura, diversidad cultural y política: apuntes para una reflexión feminista» (pp. 13-29) aborda el concepto de cultura desde sus diferentes usos políticos y también del término justicia dentro de la perspectiva multiculturalista. María Luisa Femenías emprende en «Multiculturalismo y paradojas de la identidad» (pp. 31-47) un análisis del concepto de «identidad» y su relación con el paradigma multicultural. Neus Campillo, a su vez, en su artículo «Cultura y derechos en el feminismo crítico de Seyla Benhabib» (pp. 49-62) intenta dar respuesta a la controvertida pregunta de si el multiculturalismo es bueno o malo para las mujeres y cómo el feminismo crítico de Seyla Benhabib afronta la cuestión. El ensayo cuarto de esta primera parte, «Renegociando la ciudadanía: las prácticas de iteraciones democráticas» (pp. 63-70), corre a cargo de Cristina Sánchez Muñoz y trata sobre las renegociaciones que debe llevar a cabo la ciudadanía para incluir las voces excluidas, además, propone diversas iteraciones de-

mocráticas para ello. Por último, Rosa Cobo Bedia en su disertación titulada «Multiculturalismo y nuevas formas de violencia patriarcal» (pp. 71-84), opina que debemos preocuparnos por el feminismo de las diversas partes del mundo y sus correspondientes realidades sociales, o lo que es lo mismo, que la agenda política del feminismo responda a los intereses de los distintos colectivos de mujeres. Se formula, así, una decidida apuesta por el feminismo transnacional.

El escenario se traslada al Islam en el segundo bloque: *Reflexiones sobre el feminismo e Islam*. El primero de los artículos, «Contra-ilustración y antifeminismo: los fundamentalismos religiosos» (pp. 87-100), escrito por María José Guerra Palmero, nos revela la peligrosidad de los fundamentalismos religiosos para la consolidación de los derechos de las mujeres. Luego, Rosa María Rodríguez Magda en «¿Feminismo islámico?» (pp. 101-108) hará un recorrido sobre el feminismo islámico desde los noventa hasta la actualidad aproximándose a sus diferentes posturas. El último de los artículos, «Por una ilustración multicultural ilustrada» (pp. 109-125), firmado por una de las coeditoras del volumen Celia Amorós Puente, nos acerca a la propuesta de una Ilustración Multicultural, en el sentido de que no podemos seguir hablando de una visión occidental y etnocéntrica de la Ilustración, sino de una Ilustración que llega de forma activa a otras culturas y éstas la amoldan a sus especificidades y contexto interno.

En el bloque siguiente titulado *Colonización e Historia de los movimientos feministas en los países musulmanes*, Asunción Oliva, en «Hacia una genealogía del pensamiento crítico feminista en Egipto» (pp. 129-146), nos trae el caso particular de la corriente feminista egipcia con el estudio de los movimientos de mujeres desde finales del siglo XIX hasta

el siglo XX. A su vez, Amalia González Suárez en «Pensadores islámicos e Ilustración en el declive del Imperio Otomano» (pp. 147-159) nos habla de la particularidad otomana y del papel que han jugado las mujeres desde la constitución de Turquía como nación hasta los últimos procesos democratizadores.

El cuarto bloque, *Pensadores islámicos, ilustración y feminismo*, se inicia con el artículo de Nieves Fernández «Repercusiones para las mujeres del “racionalismo” de Averroes» (pp. 163-172). La autora se acerca a la visión que de las mujeres da la producción de Averroes, filósofo, médico y juez de al-Andalus en el siglo XII. El siguiente texto «El feminismo de Qasim Amin: entre los derechos humanos y el progreso social» (pp. 173-188), de Ana de Miguel Álvarez, analiza el feminismo de Qasim Amin, autor egipcio de obras importantísimas sobre la mujer en 1899 y 1900. El feminismo de Qasim Amin defiende tanto la igualdad de derechos entre sexos como la defensa de la emancipación de la mujer. Los últimos artículos de este bloque, uno de Luisa Posada Kubissa «Modernidad y feminismo en el pensamiento de Fatema Mernissi» (pp. 189-201) y otro de Teresa López Pardina «La figura de Nawal-el-Saadawi en el feminismo egipcio posterior a Nasser» (pp. 203-218), presentan de forma monográfica el proyecto feminista de la obra de la marroquí Fátima Mernissi y de la egipcia Nawal al-Saadawi. Ambas autoras son importantes por el análisis crítico que hacen de sus propias tradiciones desde parámetros críticos tanto, con su propia cultura árabe-islámica de procedencia, como con los estándares culturales de Occidente.

El primero de los dos artículos del quinto bloque, «Madre-Naturaleza y la buena salvaje en la crítica ecologista e indigenista» (pp. 221-235), escrito por Alicia H. Puleo, propone una nueva refle-

xión del mito de la buena salvaje desde los postulados del ecofeminismo. El segundo artículo, «Aproximación filosófico-política al imaginario de la dicotomía público/privado en Occidente y el Islam: perspectiva feminista» (pp. 237-258) de Luz Stella León Hernández, tiene por objeto el habitual planteamiento de espacios desde la perspectiva feminista de lo público y lo privado, pero aplicándolo al ámbito islámico.

El sexto y último bloque lo cierran el estudio de Teresa López Pardiña «Reflexiones en torno al feminismo y la laicidad» (pp. 261-269) y de Rosalía Romero Pérez «La modernidad en la República de Turquía: laicidad y feminismos» (pp. 271-284). El primer trabajo se acerca a los conceptos de feminismo y laicidad, para declararlos a ambos como metas complementarias a alcanzar por la ciudadanía. Finalmente, a este impresionante conjunto de reflexiones, lo completa un artículo que retoma esos dos términos de feminismo y laicidad para analizarlos en el contexto de la república turca.

Son múltiples y muy diferentes los feminismos y precisamente por eso, porque el feminismo ha comprendido que no tiene sentido presentarse ante la sociedad «como una sola voz», que ha entendido

que como movimiento ofrece una gran variedad de puntos de vista y de enfoques desde distintas disciplinas, es por lo que este nutridísimo libro colectivo merece toda nuestra atención.

Este volumen sistematiza el empleo enérgico de las autoras de repensar el multiculturalismo desde la postura de un feminismo ilustrado, un esfuerzo meritorio y necesario que será de mucha utilidad tanto para los y las estudiosos de las dimensiones sociales y culturales del género como para el público culto en general, ya que trata de clarificar los debates contemporáneos en torno a la validez de las demandas culturales, que, no tan casualmente, suelen presionar en el sentido del recorte de los derechos y libertades de las mujeres.

Les invitamos, pues, a leer y a estudiar esta interesantísima recopilación. Adentrarse en sus textos es una de las mejores maneras tanto de repasar las derivas del debate entre feminismos y multiculturalismo como de atisbar interpretaciones ajustadas para los enigmas y retos del diálogo entre las mujeres de diferentes enclaves geográficos y culturales a la luz de la lucha por los derechos humanos.

*Yasmina Romero*

Universidad de La Laguna

## ARGUMENTOS CORRECTOS, INCORRECTOS O, SIMPLEMENTE, PELIGROSOS

TERESA LÓPEZ DE LA VIEJA: *La pendiente resbaladiza. La práctica de la argumentación moral*, Madrid, Plaza y Valdés, Colección *Dilemata*, 2010, 296 pp.

En *La Pendiente Resbaladiza. La práctica de la argumentación moral*, la profesora López de la Vieja estudia una de las formas de argumentación más relevantes en

la deliberación práctica, a saber, aquélla en la que se rechaza, censura o advierte contra una opción sobre la base de su capacidad para generar consecuencias indeseables o moralmente inaceptables. En concreto, su trabajo versa sobre los llamados «argumentos de pendiente resbaladiza», que son aquéllos en los que tales consecuencias negativas se presentan como el

último eslabón de una cadena causal cuyo origen sería la opción que se critica.

La reflexión sobre el uso de este tipo de argumentos resulta sumamente pertinente, pues la previsión y evaluación de las consecuencias de una opción, así como su eventual rechazo habida cuenta de ellas, constituyen momentos legítimos, e incluso necesarios, en el ejercicio de la razón práctica: al fin y al cabo, tomar buenas decisiones, tanto desde un punto de vista meramente práctico como desde un punto de vista moral, requiere tener en cuenta y evaluar qué efectos puedan tener cada una de nuestras opciones.<sup>1</sup> Pero, por otro lado, la pendiente resbaladiza es un tipo de argumento tradicionalmente catalogado como falaz, de manera que, en principio, su uso resultaría teóricamente inadmisibles. Tal como la profesora López de la Vieja explica, las metáforas asociadas a los argumentos de pendiente resbaladiza —como por ejemplo, las de «romper el dique», «pasar el Rubicón», «marcar la línea», «efecto dominó», «abrir la caja de Pandora», «efecto bola de nieve», etc. vienen a sustituir una insuficiente información a la hora de valorar los riesgos reales de una opción con la idea de que tal opción supone un punto de no-retorno que torna la opción misma en un riesgo inasumible y, por tanto, algo a evitar. El nombre «pendiente resbaladiza» connotaría así el modo en que este tipo de argumentos invoca la imagen de un descenso inexorable, y casi mítico, en cierta dirección supuestamente negativa. Es esta forma concreta de los argumentos sobre las posibles consecuencias de una opción la que resultaría falaz, pues, como sostiene la autora, «sin evidencias, sin datos que los respalden, los temores, creencias y prejuicios nunca deberían ocupar el lugar de las razones» (2010: 27).

Pero, a pesar de ser un tipo de argumento falaz, lo cierto es que el uso de pendientes resbaladizas es un fenómeno recurrente en numerosos debates éticos

contemporáneos —algunos de los cuales son analizados por la autora en el libro. ¿Hemos de asumir pues, que los participantes en esos debates se equivocan sistemáticamente? Para resistir una conclusión precipitada, la profesora López de la Vieja nos propone esta reflexión que, en líneas generales, consiste en contestar las siguientes preguntas: «¿Qué son los argumentos de pendiente resbaladiza? ¿Qué usos tienen? ¿Cuántos tipos de pendiente resbaladiza hay y cómo funcionan? A la vista de sus carencias, ¿hay otra forma de poner límites a la acción?» (2010: 11)

El libro se compone de nueve capítulos agrupados en tres partes. En la primera, *Argumentos Resbaladizos*, la autora propone una caracterización general de lo que ella denomina «argumentación imperfecta, paradójica o falaz». El hecho de que, a pesar de sus deficiencias teóricas, tales argumentaciones imperfectas se utilicen tan a menudo se explica señalando su eficacia persuasiva, retórica. Según dicha explicación, se trataría de simples fallos deliberativos particularmente engañosos. Tal es la concepción tradicional de la falacia desde Aristóteles y su caracterización de ésta como un argumento que parece correcto, pero que en realidad no lo es. En concreto, en el caso de la pendiente resbaladiza, la autora señala cómo, efectivamente, las mencionadas metáforas asociadas a este tipo de argumentación despliegan poderosas imágenes del peligro que acecha tras los muros. La pendiente resbaladiza debería pues su eficacia retórica a esa capacidad de invocar el peligro como algo inexorable, una vez se traspasan ciertos límites.

En esta primera parte se analiza, además, la estructura de este tipo de argumentos. La autora destaca la semejanza de los argumentos de pendiente resbaladiza con aquéllos que ejemplifican la falacia conocida como «sorites clásico» o «argumento del montón». Ambos tipos

de argumento compartirían el modo de transitar falazmente desde cambios cuantitativos progresivos a diferencias cualitativas, si bien al sorites le sería ajena la idea de causalidad que es clave en la pendiente. Asimismo, la autora ofrece un análisis de la falacia de pendiente resbaladiza basado en una somera tipología (páginas 28 a 30).

Sin embargo, al final de esta primera parte, la profesora López de la Vieja llama la atención sobre algunos ejemplos de argumentaciones en las que el uso de pendientes resbaladizas resultaría aceptable, e incluso adecuado. Con ello, pone en cuestión la explicación tradicional del hecho de que los argumentos de pendiente resbaladiza tengan tanto predicamento en los debates éticos. Según sostiene la autora, en muchos casos se trataría de argumentos válidos, si no desde un punto de vista lógico (validez interna), sí al menos desde un punto de vista práctico (validez externa), en tanto que instrumentos para la reflexión. El análisis de la falacia de pendiente resbaladiza que la autora propone en esta primera parte apuntaría entonces a una explicación de este hecho: su propuesta va a ser que, en algunos casos, el éxito de las pendientes resbaladizas «no se debe al contenido, tampoco a su forma, sino a todo lo demás, el contexto, los agentes, las prácticas mismas» (2010: 30). De este modo, propone una distinción entre los «argumentos», los cuales serían objetos abstractos con propiedades lógicas y semánticas, cuya virtud es establecer tesis de manera concluyente, y las «argumentaciones», que serían procesos reales, entre individuos reales, cuya virtud sería propiciar la interacción teórica entre distintos puntos de vista, de cara a mejorar y hacer más profunda la deliberación. En este tipo de procesos deliberativos se usarían argumentos, entre otros instrumentos discursivos y no discursivos. Por esa razón, la autora sostiene que, mientras que las con-

diciones de corrección de los argumentos determinan su capacidad para establecer conclusiones de manera definitiva, la corrección argumentativa incluiría, además, elementos pragmáticos y contextuales. Es por esto que, a pesar de considerar que los argumentos de pendiente resbaladiza son malos argumentos, sin embargo entiende que pueden jugar un papel importante a la hora de deliberar práctica y moralmente. En palabras de la autora, al considerar la pendiente resbaladiza «conviene tener muy en cuenta que se trata de un razonamiento deficiente, no verdadero; su utilidad es otra cuestión» (2010: 30)

En la segunda parte, *La Pendiente*, la profesora López de la Vieja analiza diversos usos de los argumentos de pendiente resbaladiza que avalarían esta hipótesis. Entre otros, llama la atención sobre el caso de la *Declaración de Grafeneck*, denominada así en honor de los más de diez mil enfermos y discapacitados que fueron asesinados en aquéllas instalaciones como parte del programa de eutanasia *T-4* del gobierno nazi. En este documento se invoca a principios generales sobre el derecho a la vida y la dignidad humanas como diques contra los desafíos éticos de la investigación biomédica. Sería, pues, un caso de argumentación mediante apelación a una pendiente resbaladiza; a saber, aquélla en la que se plantea que una posición titubeante a la hora de garantizar los derechos inalienables de los pacientes puede dar lugar a abusos y a prácticas inaceptables. Al hilo de este asunto, se plantean también cuestiones sobre la ética de la investigación, los códigos de conducta médica y científica y el uso de las nuevas tecnologías, y se señala el modo en que los argumentos de pendiente resbaladiza están insertos en algunos de estos debates. Además, en esta segunda parte, se recogen algunas argumentaciones tradicionales del feminismo y el ecologismo como exponentes de

pendientes en las que el origen del mal es una sociedad patriarcal y consumista y su efecto, la dominación y la explotación del otro y del medio hasta límites insostenibles. En todos estos casos, se muestra la tensión entre un uso falaz de las pendientes resbaladizas y una apelación a los efectos adversos de ciertas políticas, así como a un principio general de precaución que alertaría de los riesgos de determinadas opciones.

La tercera y última parte, *Límites en la Práctica*, está dedicada a dar cuenta del modo en que los argumentos de pendiente resbaladiza pueden estar detrás de reflexiones valiosas y ser, en sí mismos, aceptables desde cierto punto de vista. Es por eso que, tras el análisis de diversos debates actuales sobre bioética, biopolítica, medioambiente y género en los que se muestra que las observaciones sobre las posibles consecuencias de una opción no sólo resultan interesantes como contrapesos o factores a tener en cuenta, sino que constituyen, en muchos casos, verdaderas piedras de toque de la deliberación, la profesora López de la Vieja plantea la necesidad de disponer de criterios adecuados para distinguir entre formas aceptables y no aceptables de apelación a las consecuencias. Como se apuntaba en la primera parte, la idea va a ser «acudir a otro tipo de limitaciones, límites normativos, y a otros criterios con objeto de afrontar situaciones difíciles y comprometidas» (2010: 11). En concreto, la autora sostiene que «los razonamientos imperfectos e incompletos contienen un principio de “buenas razones”, ya que conclusiones erróneas logran, a veces, que los agentes continúen buscando y debatiendo sobre algo que les importa lo suficiente como para buscar acuerdos y soluciones» (2010: 266). La pendiente serviría entonces como medio de plantear límites a la acción, y su autoridad y legitimidad provendrían del tipo de principios

en los que tales límites estarían inscritos: autonomía, justicia, tolerancia, etc. Se trataría entonces de plantear un «uso crítico» de este tipo de argumentos en el razonamiento sobre riesgos, de manera que, en lugar de acudir a ellos como medio de zanjar discusiones (para lo cual, serían deficientes por no ser concluyentes), acudamos a ellos como «estímulo para iniciar nuevos argumentos, nuevos debates» (2010: 263)

En este sentido, una de las principales virtudes de la propuesta de la profesora López de la Vieja consistiría en señalar la necesidad de establecer criterios para el uso de argumentos de pendiente resbaladiza, habida cuenta de su parentesco con argumentos legítimos basados en una simple apelación a las consecuencias o con un principio general de precaución. Como hemos visto, su propuesta sería la de determinar cuáles son las condiciones de validez externa, pragmática, de este tipo de argumentos.

Sin embargo, el uso de pendientes resbaladizas —o al menos, de argumentos estructuralmente semejantes a éstas<sup>2</sup> puede estar justificado no sólo en un sentido externo o instrumental, como sostiene la profesora López de la Vieja, sino también en un sentido interno o teórico. Aducir que una determinada opción supone un riesgo más o menos definido que atentaría contra un principio general de precaución, o señalar la necesidad de preservar ciertos principios básicos o de no traspasar determinadas fronteras para evitar derroteros inaceptables, puede ser una forma internamente válida de argumentar. Incluso en los casos en los que la información fidedigna sobre los riesgos se sustituye por un temor difuso, no suficientemente avalado por los precedentes históricos o los datos científicos, puede ser teóricamente legítimo desestimar una opción como eventual desencadenante de efectos perniciosos, en lo que tiene de sentar un preceden-

te —y con ello, avalar sucesivas opciones análogas pero inaceptables o de abrir un camino— y con ello, posibilitar consecuencias indeseables. Y ello, por más que el correspondiente argumento sea menos que concluyente.

En mi opinión, la tensión que se plantea en este trabajo entre usos falaces y no falaces de los argumentos de pendiente resbaladiza estaría presa del ideal deductivista de justificación que ha sido hegemónico hasta épocas recientes. Al contrario de lo que proclama este ideal, la mayoría de teóricos de la argumentación sostienen hoy día que el hecho de que un argumento no sea concluyente no significa que sea un mal argumento, ni siquiera desde un punto de vista lógico —aunque no sea la lógica formal, máximo exponente de dicho ideal deductivista, la encargada de determinar su validez. Así, no es sólo que se pueda usar legítimamente un mal argumento (en ello consistiría la validez externa de dicho argumento), es también que un argumento no concluyente puede ser un buen argumento (esto es, tener validez interna). Un buen argumento no concluyente puede ser usado entonces para justificar nuestras tesis y para persuadir legítimamente a los demás de ellas. La intuición de la profesora López de la Vieja, al citar al poeta L. F. Vivanco, «no se hizo el pueblo para el que gobierna, sino el que gobierna para el pueblo» (2010: 270) sería extensible al ámbito mismo de la validez argumentativa: «no se hizo la argumentación para la lógica, sino la lógica para la argumentación». Asumir el ideal deductivista nos obliga a distinguir entre argumentos y argumentaciones para permitir que aquello que, según criterios lógicos deductivistas, sería incorrecto (invalidez interna) pueda no obstante redimirse apelando a criterios pragmáticos (validez externa).

Como la propia autora señala, «el sorites y la pendiente no son verdaderos,

aunque lo parezcan en algunos momentos y a ciertos agentes. Estos argumentos imperfectos hablan siempre del riesgo, de la probabilidad de llegar a resultados negativos que contradicen las mejores intenciones» (2010: 269). Es decir, la calidad argumentativa de las pendientes resbaladizas depende, entre otras cosas, de hasta qué punto se pueda determinar que la opción que se evalúa dará lugar, de forma más o menos probable, a cierto resultado. Es por eso que, incluso siendo internamente válidas, las pendientes nunca pueden pretender ser concluyentes. Pero esto no las hace menos válidas (eso sí, en un sentido lógico informal), y mucho menos, falaces. Al menos, no necesariamente.

Si una opción determinada conlleva un grado  $x$  de probabilidad de un resultado indeseable o inaceptable moralmente, entonces cabe plantearse si los eventuales beneficios de tal opción son suficientes para contrarrestar el riesgo de que ésta desencadene dicho resultado. Un argumento en estos términos no tiene por qué ser falaz. Ciertamente, puede ser falsa o dudosa la premisa que establece que existe un grado  $x$  de probabilidad de que una opción desencadene determinado resultado negativo (por ejemplo, porque es posible establecer límites ulteriores, tal como responderían los defensores del derecho a una muerte digna ante la crítica de que ésta podría dar lugar a una generalización del uso de técnicas de muerte asistida). También puede ser falsa o dudosa la premisa de que el probable resultado sea indeseable realmente (tal como defenderían los partidarios del derecho a una ley de plazos ante la crítica de que aumentarían los abortos). Finalmente, cabría valorar si la probabilidad del riesgo supera o no la de los potenciales beneficios (tal como sostienen defensores, por un lado, y detractores, por otro, de los cultivos transgénicos).

Todo esto es lo que realmente estaría en cuestión cuando valoramos si un argumento de pendiente resbaladiza es correcto o no. Pero, con ello, se trata de determinar su valor como argumento, su validez interna. Si, finalmente, llegamos a la conclusión de que se trata de una falacia, de un mal argumento, entonces es

dudoso que ni siquiera su potencial como estímulo para el debate pueda justificar (externamente) su uso en la deliberación, más allá que como ejemplo de lo que no cabe aducir.

*Lilian Bermejo Luque*  
Instituto de Filosofía, CCHS-CSIC

## NOTAS

<sup>1</sup> Admitir esto no es presuponer el consecuencialismo ético: en la práctica, también para el deontologista resulta necesario considerar si permitir tal o cual opción tendrá como consecuencia legitimar o simplemente dar lugar a actuaciones contrarias a determinados principios morales.

<sup>2</sup> Como vamos a ver, no es la estructura del argumento, sino la calidad de sus premisas e inferencia, lo que hace de éste una falacia. Por supuesto, podemos reservar el término «pendiente resbaladiza» para determinado tipo de argumentos sobre las consecuencias que, además de tener cierta estructura, resultan falaces. Pero en ese caso habremos de admitir que puede haber argumentos indistinguibles de los de pendiente resbaladiza desde un punto de vista formal o estructu-

ral que, sin embargo, no sean casos de pendiente resbaladiza, por el simple hecho de no ser falaces. Por mi parte, voy a asumir que las pendientes resbaladizas son, simplemente, argumentos con cierta estructura; esto es, que no son argumentos necesariamente falaces.

<sup>3</sup> A veces, parecería que la autora confunde validez y verdad, aunque una lectura más atenta descubre que, siguiendo a Aristóteles, lo que hace es adoptar un concepto normativo de argumento, esto es, un concepto según el cual todo argumento sería, por definición, válido. Según esta concepción, los argumentos no válidos serían, en realidad, falsos argumentos. Eso sí, al hablar de argumentos «verdaderos» la autora se refiere siempre a argumentos concluyentes.

## ABRIENDO CAMINOS: LA HISTORIA CONCEPTUAL EN ESPAÑA

FAUSTINO ONCINA (ed.), *Teorías y Prácticas de la Historia Conceptual*, Madrid/México, CSIC-Plaza y Valdés Editores, Colección «Theoria cum Praxi», 2009, 428 pp.

Pónganse en duda la objetividad de quien esto escribe, pues considera que una reseña —por muy crítica que pretenda ser— supone una selección de aspectos que le han parecido interesantes, dejando otros muchos en el cruel olvido de la página. Una recesión es un mostrar y un esconder no intencionado cuya máxima aspiración

es incitar al posible lector a que realice su peculiar viaje a Ítaca y experimente la odisea de dejarse llevar por las líneas (y los espacios en blanco) de un libro. Esto es aún más válido en una obra tejida a base de contribuciones bien diversas coordinadas por el Prof. Faustino Oncina —conocido por sus finas labores de orfebrería filosófica—, de manera que cada cual puede elaborar su propio tapiz empezando a tirar de cualquier hilo. Esto es lo que ha hecho quien esto suscribe con la libertad que proporciona el juego del telar, aunque con la restricción que impone



el espacio de una reseña que ha de hacer apetecible (o no) un libro de más de 400 páginas. Valgan estas breves palabras como advertencia de lo que van a encontrar a continuación.

Tras una presentación realizada por el Prof. Oncina, que bien serviría como recensión y suprimir estas líneas, comienza la obra coral con la contribución del Prof. Javier Fernández que nos explica la génesis del ambicioso proyecto «Iberconceptos» cuyo propósito es ofrecer una historia de los conceptos que supere la distancia oceánica entre la vieja y la nueva España. En concreto, sus investigadores se centran en pares de conceptos (seleccionados con la pulcritud de un bisturí) como América/americanos, ciudadano/vecino, etc. En otra aportación del libro reseñado, la elaborada por la Profa. Elena Cantarino, también encontramos la presentación de otro proyecto no menos codicioso que ha logrado su plasmación lingüística en el *Diccionario de los conceptos de Baltasar Gracián* (Madrid, Cátedra, 2005). Tras aclararnos las peculiaridades de la concepción graciana del concepto en contraposición con la teoría aristotélica, nos introduce en el diccionario mentado explicándonos su esqueleto, la metodología seguida para abordar la treintena de conceptos elegidos para dar cuenta de la obra del jesuita, finalizando con un ejemplo del modo de acometer aquéllos a través del concepto «descifrar».

Volviendo hacia atrás, nos topamos con tres contribuciones que se centran en la época griega —tan mencionada como desconocida—, en concreto en la figura enigmática de Sócrates (Prof. Bares), en la de Platón (Cristina García) y en la de Aristóteles (Prof. Montoya), incidiendo cada una de ellas en aspectos bien diversos. En el primer caso, el Prof. Bares se interesa por las distintas imágenes ofrecidas de Sócrates y la interconexión de es-

tas así como su relación con sus contextos. Antístenes, Esquiles, Aristipo, pero sobre todo Diógenes Laercio resuenan en estas páginas que resultan curiosas. Por su parte, García Santos nos ofrece un complejo estudio con un claro sabor gadameriano mezclado con el olor a Platón. Siguiendo a Gadamer, considera que en filosofía no hay un solo concepto ya que no se ha logrado ese apuntar directo inmutable que pueda prescindir de la palabra con lo que aquél sigue preso del lenguaje. Se produce, pues, una diferencia entre el vocablo conceptual y el lingüístico, consistiendo la filosofía en recorrer el camino en ambas direcciones. Gadamer considera que ese ir y venir del concepto a la palabra queda magníficamente ejemplificado en el diálogo socrático-platónico, objetivo de este minucioso trabajo. Finalmente, el Prof. Montoya (obvia cualquier calificativo dada la bonanza que ya le es inherente) se ocupa de la liosa madeja que se ha urdido con el concepto de «moral», ovillo que intenta desenredar fijándose en la concepción de «vida buena» de la ética helena que difiere de la idea de moral. Para lograr tal objetivo se centra en la oposición entre la ética de la certeza (léase Descartes) y la ética de la verosimilitud o aristotélica.

La línea de las aportaciones relativas a estudios históricos —a la que cabe sumar la ya mencionada de la Prof. Cantarino que se ocupa del Barroco— continúa con la del Prof. J. L. Villacañas en la que se muestra sumamente crítico con Koselleck respecto al siguiente punto: Koselleck analiza la aceleración temporal desde las entrañas de una teoría de la secularización, pero en lugar de seguir la teoría clásica que consideraba que lo esencial de ésta radicaba en las prácticas institucionales, dicho pensador se fija en experiencias primigenias como la temporalización. Ésta se torna en la dovela clave de la secularización que está imbrica-

da con el ideal cristiano de que la Ciudad de Dios ha de realizarse en la tierra, no allende la misma. Tras explicar este proceso, Villacañas considera que Koselleck se precipita a la hora de coligar el hecho de que la promesa divina se consume en el tiempo con la aceleración. Es más, la conexión de la temporalización y de la aceleración-progreso no va *de suo*, como se encarga de demostrar Villacañas en las páginas de su contribución.

He aquí que se cierra (en falso) el apartado histórico y se abre paso el de las aplicaciones de la historia conceptual en el que el abanico de los planteamientos resulta apabullante. Después del estudio del Barroco, el Prof. Lanceros nos invita a abordar el concepto de justicia desde la perspectiva de la historia conceptual atreviéndose a meter el dedo en la llaga de la dura experiencia diaria en la que la justicia y las leyes se distancian, rompiendo así nuestra creencia ingenua en una relación directa y sin ambigüedades entre ambas. Para analizar esta sima, Lanceros se dirige a textos de la antigüedad clásica surgidos en el momento fundacional de la *polis*, escritos en los que entran en juego términos como *Thémis*, *Diké* y *Nómos* que, desde luego, explican el embarullamiento actual que nos impide hablar con sentido. Las páginas que le siguen están ocupadas por el estudio de la Dra. M.<sup>a</sup> Navarro cuyo objetivo, en sus propias palabras, es indagar «las funciones heurísticas de la historia conceptual en tanto metodología cuyo objetivo inicial fue la indagación en la historia social a partir de una labor de investigación y esclarecimiento del contenido semántico de aquellos conceptos que hubieran resultado relevantes en el seno de la historia de la terminología política» (p. 162).

El Prof. Gómez Ramos se pregunta acerca de la conversión en experiencias históricas de acontecimientos pasados cuando entran en contacto con el espacio

público actual, considerando que para que ello se produzca es esencial un trabajo público de los conceptos. Su estudio es sumamente interesante y en él se mezclan consideraciones de Arendt, la metodología de Koselleck aderezado con algunas especias de Benjamin. Tras esta aportación se abre, si se nos permite la expresión, un «bloque koselleckiano» compuesto por tres contribuciones de peso. Dicho módulo se inicia con un estudio del Prof. Chignola sobre la *Histórica*, concepto cuya dificultad y raigambre histórica no puede ser sorteada en una simple reseña y que obliga a remitir a las páginas de este autor. El Prof. Oncina se ocupa de un tema espinoso y sangrante en el que Koselleck, de un modo directo o tácito, tomó partido y no es otro que el del pago de la factura de la memoria del Holocausto, liquidación que se hizo aún más lacerante tras la reunificación de Alemania. Los lindes entre víctimas y verdugos se diluyeron hasta el extremo de intercambiarse las posiciones y la inocencia del pueblo germano desapareció como arena de entre los dedos. Esta difuminación hiriente también tuvo lugar en el ámbito de los teóricos que se habían refugiado en el cómodo y supuesto «exilio interior» o en el «oportunismo» del «sí, acaso no» (negación pronunciada en la seguridad de la intimidad). En definitiva, el Prof. Oncina expone (en un mano a mano amistoso con Koselleck) la compleja situación de una Alemania que ha de habérselas con el cumplido derramamiento de sangre y el gaseado sin tener que abrir nuevas llagas con, por ejemplo, monumentos a las víctimas (¿quiénes?). El ejercicio del Prof. Pérez de Tudela toma la expresión, tristemente sobada, *Historia magistra vitae* para mostrarnos cómo puede servir de hilo conductor para analizar la diferencia entre la época previa a la *Sattelzeit* germana y la posterior, etapas en las que la concepción del tiem-

po y de la historia difieren radicalmente. Si en la primera nos topamos con una concepción cíclica del tiempo que sostiene una historia en la que el pasado puede ser modelo del presente, en la segunda asistimos a una ruptura de la continuidad temporal que acompaña a una historia sorprendente en la que lo pretérito no tiene reflejo en el ahora. Pérez de Tudela hace renacer una fórmula para, desde la obra de Koselleck, estudiar la pre-modernidad y la modernidad.

Con el Prof. Hernández Marcos entramos en contacto con la Metaforología de Blumenberg y la historia conceptual al hilo de la polémica surgida tras la aparición del *Diccionario histórico de la filosofía* de Ritter. Tras esta contribución plagada de referencias histórico-filosóficas nos topamos con la aportación del *Capo* (denominación cariñosa de sus discípulos) G. Duso que, desde luego, merece ser leída con suma atención no sólo porque en ella se pone de manifiesto su maestría en la historia conceptual, sino porque trata un tema que nos atañe de pleno y que ya queda reflejado en el título de su estudio «¿Qué conceptos políticos para Europa?». Dicha Europa no puede ni debe ser pensada con las categorías políticas usadas para rumiar el Estado Nacional porque aquélla no es la suma de Estados, sino otro tipo de entidad política que, en cuanto tal, requiere de conceptos novedosos apoyados en experiencias primigenias olvidadas (v.g. la relación primaria con el otro que podría dar lugar al pluralismo). Del *Capo* pasamos al *Maitre* O. Renaud que en unas bellísimas páginas en las que, por decirlo burdamente, baja a «pie de calle» analiza qué sucede cuando los individuos experimentan esas aceleraciones de la historia (tan mentadas a lo largo del libro) que se presentan sin *télos* y que aparece ante ellos como un acontecimiento desencadenante. Éste será el objeto del estudio renau-

diano. El trío de intervenciones foráneas se cierra con la del Prof. Rohbeck que se cuestiona la vigencia de la filosofía de la historia una vez ha desaparecido la fe en el progreso que le dio nacimiento. Obviamente, reclama emprender una ardua tarea crítica que permita aclarar su legitimidad y su función en la actualidad, labor que esboza en su estudio y que, desde luego, pone de manifiesto que considera que esta disciplina está muy viva.

El broche final —esperemos que sea punto y seguido— lo pone la Profa. de Investigación del CSIC Concha Roldán, que titula su aportación «Ilustración y semántica histórica: el protagonismo de Leibniz», rótulo que parece querer cerrar un ciclo histórico abierto con las primeras contribuciones dedicadas a la filosofía griega. La Dra. Roldán hace patente que, aunque mucho ha llovido desde la Ilustración, todavía no se ha logrado su calibración definitiva de ahí que para algunos sea un instante singular y para otros una etapa histórica pasada que aún cabe cerrar en este presente. Pre y post a un acontecimiento sin duda crucial están aquí en litigio o, dicho de otro modo, nos topamos con el debate encarnado entre los antiguos y los modernos, pugna que, por ejemplo, configura los conceptos políticos que hoy están en liza. Concha Roldán elige a Leibniz como eje de su contribución —que no deja de ser un homenaje a Koselleck— ya que dicho pensador es bisojo en cuanto que dialoga con Aristóteles al tiempo que discute con los padres de la Modernidad (Descartes, Spinoza, etc.). Este janismo sitúa a Leibniz en una posición peculiar respecto a la Modernidad que la Dra. Roldán trata en las dos partes de su trabajo. La primera de las mismas hace referencia a la «herencia negativa» leibniziana en cuanto maneja conceptos que son la fuente de la filosofía clásica de la historia, mientras que la segunda se ocupa de la «herencia positi-

va» o conceptos que son fundamento de la Modernidad.

Este es el final de esta reseña que, si ha cumplido su objetivo, ha de ser el principio de su peculiar odisea. Estamos en una época de desbordamiento de la palabra acompañado, paradójicamente, de un empobrecimiento lingüístico que afecta ya a la Universidad (antaño cuna de saberes) y a las Instituciones dedicadas exclusivamente a la Investigación (otro manantial). Por eso resulta agradable tener entre las manos un libro escrito con un lenguaje cuidado (¡Quién iba a imaginar hace un lustro que esto iba a ser remarcado!) y que, a pesar de la diversidad de las contribuciones, mantiene un

estilo coherente, tanto que a veces olvidamos que es una obra coral. Sólo hemos podido resaltar unos pocos hilos de un tapiz personal, realce que aspira a ser útil. Si en algo valen estas sinceras palabras comprenderán que este es uno de los libros que merece ser estudiado (dejamos la adquisición por ser asunto «bolsillesco»), elogio en unos tiempos de superproducción bibliográfica que se ha sumado, hasta en la elección de los títulos, a un mercantilismo deplorable por imparable. En suma, léanlo e Ítaca les parecerá más cercana.

*Karina P. Trilles Calvo*  
Universidad de Castilla-La Mancha

## SIMONE WEIL. CLAVES PARA ACCEDER AL REINO PURO DE LO REAL

EMILIA BEA (ed.): *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*, Madrid, Trotta, 2010, 256 pp.

El presente libro es un testimonio de la creciente presencia de Simone Weil (1909-1943) en el panorama filosófico-cultural contemporáneo. Tal y como suele decirse, la magnitud de una obra queda sujeta al tribunal del tiempo, y lo cierto es que su veredicto no ha dudado en otorgar a Simone Weil un puesto de preeminencia en la historia del pensamiento de Occidente. Y es que su contribución está concentrada en el esfuerzo vital, sincero y abnegado por la búsqueda de la verdad. La obra de Simone Weil no es sino el acta de una sed de certeza que recorrió su vida hasta las últimas consecuencias, y que sin duda deja en todo lector una huella indeleble. Weil vuelve a poner en marcha el espíritu auténtico de la filosofía, y lo hace

con un ímpetu y un compromiso que verdaderamente le dejan a uno asombrado. Sin embargo, la admiración y la crítica que suscitan sus planteamientos suelen ir de la mano, pues como sucede siempre que se abren nuevos horizontes, y se ponen en entredicho las creencias más asentadas, una convulsión nos invade, y esto no sólo a nivel cultural o gnoseológico, sino ante todo personalmente, lo que acaba provocando reacciones dispares. En cualquier caso, a los ojos del lector atento no es posible ocultar la sinceridad con la que Simone Weil lleva a cabo su empresa, pues el anhelo de Weil por la verdad implica la exposición de su propia vida a «la locura de amor», a la muerte. Con Weil viajamos a lugares incómodos, a esos lugares recónditos del alma humana, puros, no contaminados por nada ajeno a la verdad, lugares a los que no es posible llegar sin haber pasado antes por el desgarrar-

miento que provoca la experiencia de la *malheur*. Weil nos enfrenta a nosotros mismos, a nuestros miedos, a nuestros ídolos, a nuestros consuelos, para denunciar su falsedad y extraer de lo más profundo de nuestro espíritu tesoros de oro puro que, aun sin llevar nuestro sello personal, en todos nosotros están incorporados. Con Weil ya nada es lo mismo, uno no es el mismo, pues ha sido empujado a una esfera en la que el dolor, el sufrimiento, la belleza y el amor se debaten en una convivencia desgarradora, pero de la que uno no huye sin saber que una parte de su ser más profundo traiciona a la verdad, y por ende a uno mismo. El reino de Weil es, pues, el de los desheredados, un reino donde ya no es posible encontrar un ápice de prestigio, de fuerza, de compensación natural al sufrimiento, y sin embargo, un reino donde la belleza, la verdad y el amor resplandecen despojados de contaminación, en medio de un vacío imposible de colmar con falsas compensaciones. En definitiva, como sucede siempre que se busca realmente la verdad, pensamiento y vida no pueden desunirse.

Es por esto que, por un lado nos sorprende el mero hecho de echar un vistazo a su obra y ver la gran cantidad de escritos que nos legó y la profundidad impresa en todos ellos, teniendo en cuenta, además, que murió a los treinta y cuatro años y que durante su vida estuvo asediada por dolores físicos persistentes. Pero por otro lado, no nos deja menos perplejos comprobar su itinerario vital en armonía con sus profundas convicciones filosóficas. En sus textos encontramos la pensadora pero también la activista comprometida. De este modo hallamos profundos análisis hermenéuticos de clásicos de la literatura griega, escritos de filosofía política y del derecho, poemas y obras espirituales, pero también vemos sus esfuerzos por vivir de forma estricta la vida subyugada del proletariado, la con-pasión por los más desfavorecidos y

la entrega de su energía a la resistencia ante el nazismo. Por estas razones no es atrevido decir que no es posible una lectura satisfecha y autocomplaciente de la obra de Simone Weil, o al menos que una lectura así no es una lectura honrada.

Ya desde sus primeros pasos, el curso vital de Simone estuvo siempre marcado por una especial sensibilidad hacia las clases sufrientes de la sociedad. Nacida en una familia de origen judío, fue educada en un ambiente de cierto nivel cultural, y a una edad muy temprana, tanto ella como su hermano André (a la postre uno de los matemáticos más célebres del siglo XX), destacaban por su capacidad intelectual. Cursó estudios de filosofía en el Lyceé Henri IV bajo la tutela de Alain, para recalcar ulteriormente como profesora de esa misma materia en París, Le Puy, Auxerre y Roanne. Influida tal vez por su formación cartesiana, o simplemente guiada por su anhelo de verdad, la duda ante cualquier posición dogmática o establecida de antemano de forma acritica le acompañará durante toda su vida. En un primer momento Simone Weil se ve atraída por los movimientos de izquierda en pos de una sociedad más justa e igualitaria para con los obreros y decide trabajar en diversas fábricas bajo sus mismas condiciones, abandonando así su práctica docente. Sin embargo, el proletariado no era el único sector que reclamaba su atención, en Europa se estaba fraguando una de las guerras más cruentas de este último tramo de historia, y la guerra civil española iba a ser su antesala. Nuevamente Weil decide atender al auxilio que desde su corazón le reclamaba España, participando brevemente en la «Columna Durruiti». Fue su primera experiencia de guerra, y enseguida pudo comprender lo extraño que resultaba una cristiana como ella en medio de tales lides. Tras un breve retorno a la docencia, una enfermedad le fuerza a dejar las clases. No obstante, y a

pesar de su mermada salud, el estallido de la segunda guerra mundial, con el que desgraciadamente se cumplían los vaticinios que ella misma venía repitiendo, volvió a reclamar el concurso de su acción. En esta ocasión Weil trabajó para la Resistencia de la Francia Libre en labores de gestión y planificación, labores que inició en Francia y que continuaría en Londres desde el exilio. Con un estado de salud ya de por sí muy precario, Weil decide no comer más de lo que comen (o de lo que ella piensa que comen) los franceses de la zona ocupada. De este modo, a las continuas jaquecas y debilidad física se une la tuberculosis, provocada por esa anorexia voluntaria, que a la postre resultará letal. Weil muere finalmente en Ashford, una localidad cercana Londres.

Pero si lanzamos una mirada de admiración ante la profunda coherencia entre vida y obra en esta pensadora, no menos admirable resulta la plena vigencia que posee su filosofía. Su mente preclara fue capaz de advertir muchos de los peligros que acuciaban a Europa previos al estallido de guerra, de afrontarlos una vez se hicieron efectivos, pero sobre todo, fue capaz de trazar las coordenadas de un nuevo mundo que habría que surgir de las cenizas de Occidente. Bajo mi punto de vista, éste es un mérito reservado a muy pocas personas. Pues no hay aquí un gris sobre gris, como diría Hegel, ni el comienzo de un vuelo emprendido al atardecer, existe por el contrario un esfuerzo sentido por hacer de este mundo un mundo habitable. Simone Weil aporta claves para establecer un nuevo orden social basado en la justicia, entendida como adecuación rigurosa de la conciencia a la necesidad que rige el mundo humano, lo que exige, a su vez, una primacía del deber moral sobre el derecho positivo. Un orden social en el que las necesidades básicas del cuerpo y del alma queden satisfechas, para lo cual es preciso que las co-

lectividades sacien de luz sobrenatural aquellos rincones de nuestra constitución antropológica sin los cuales la opresión y la *gravedad moral* se perpetúan. Apuesta, a su vez, por la supresión del error, el engaño, y la mala fe inherentes al sistema político democrático actual, concebido como escenario de la lucha entre las distintas fuerzas representadas por los partidos políticos. Defiende también la concentración de las esferas del pensamiento y la acción en el nuevo protagonista de las sociedades contemporáneas: el trabajador manual cualificado. En este sentido, ante un mundo eminentemente científico-tecnológico que no ha conseguido, ni puede conseguir, liberarnos de la necesidad, Weil comprende la exigencia de una reorientación de la ciencia y la técnica en orden a favorecer la consciencia de la actividad humana, esto es, el encarrilamiento del fin y el método científicos dentro de los límites que impone la existencia. Con otras palabras: la ciencia como dominio de la naturaleza desde la obediencia a la misma. Junto con todo ello, Weil apuesta por el *enraizamiento* de las colectividades como respuesta a los problemas de un mundo globalizado, falto de sentido e inauténtico, y ve en la figura sobresaliente de quien se encuentra próximo a la verdad la única solución posible a un mundo atravesado por la fuerza e indiferente al dolor y la belleza.

No obstante, estas posiciones son el fruto de un crisol de aspectos y fuentes filosóficas diversos, entrelazados por un mismo espíritu siempre siervo de la verdad. La filosofía weiliana reúne, pues, elementos de la tradición cristiana, del platonismo, del marxismo, de la literatura francesa, y del folclore de los pueblos, y no obstante, todas estas influencias brillan con otra luz desde su mirada, conjugándose de una forma original y renovada. Simone Weil acude a estos manantiales de verdad para extraer de ellos ese núcleo

puro y auténtico que se resiste a la manipulación instrumental de los hombres. Simone Weil transforma esas fuentes al tiempo que bebe de ellas. En sus escritos encontramos un Platón *sui generis*, una espiritualidad cristiana desmarcada del dogma católico, así como unas coordenadas políticas de justicia y una ética del trabajo que, al tiempo que denuncian los desmanes del capital, critican y renuevan el marxismo hasta hacerlo irreconocible. En este sentido, la radicalidad de la búsqueda weiliana por la verdad hace estallar los confines de la filosofía para dirigirse a esferas como la literatura, la ciencia, la religión, la historia y la política. Y es justamente en este aspecto en el que me gustaría destacar la aportación de este libro.

Su edición contribuye a la difusión del pensamiento de Simone Weil así como a la consolidación de su filosofía en nuestro país. En él se recogen las diversas intervenciones de un nutrido número de estudiosos y amantes de la filosofía weiliana, concedidas en el seminario celebrado en octubre de 2008 en la sede de Valencia de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo (UIMP) al que, afortunadamente, pude asistir. Dicho seminario estuvo dirigido por la editora y presentadora de este libro, Emilia Bea, una de las mayores especialistas en nuestro país sobre esta autora, y resultó ser el primer acto conmemorativo del centenario de la muerte de Simone Weil, al que siguieron durante el siguiente año numerosos eventos y publicaciones por todo el mundo. Este libro recoge, pues, diversas claves hermenéuticas referentes a los distintos aspectos de su pensamiento, abordando el estudio de la obra weiliana desde una perspectiva plural y profunda, y ello sin dar la espalda a sus aspectos más polémicos, como su relación con el judaísmo. En definitiva, esta obra es el resultado del esfuerzo siempre renovado de arrojar nuevas luces y aportar líneas interpretativas que nos acerquen un

poco más a un pensamiento profundo, y en ocasiones elíptico, que requiere de una constante revisión. Para aquellos que admiramos la obra de Simone Weil es imprescindible la existencia de estudios, compendios y en general obras de bibliografía secundaria que sirvan de apoyo a la andadura errante a la que estos hitos del pensamiento suelen someternos. Y es en esta línea de trabajo en la que destacamos esta obra de acertado título. Contiene intervenciones de traductores, editores, investigadores, docentes universitarios, y enamorados de la filosofía weiliana, reunidos, desde diversos puntos del globo, en un mismo afán: el de ofrecernos en la medida de lo posible las mejores aportaciones posibles sobre el pensamiento de Simone Weil. Y esto de un modo no reduccionista. Así, más allá del puro esteticismo, el misticismo o el feminismo desde los que se ha presentado en numerosas ocasiones el pensamiento de Weil, este libro posee el mérito, a mi modo de ver, no sólo de reunir un elenco envidiable de especialistas de todo el mundo, sino de presentar de forma crítica y profunda la totalidad de las esferas de su filosofía, sin pretensiones de agotar, claro está, su contenido. En este libro encontramos, pues, un enfoque interdisciplinar, recogiendo las aportaciones de una filosofía religiosa, espiritual y mística, pero también política, ética, jurídica, y del trabajo. En él hallaremos las intervenciones de la propia Emilia Bea, de Wanda Tommasi, Massimo La Torre, M.<sup>a</sup> Clara Bingemer, Josep Otón, José Ignacio González Faus, Adrià Charvarria, Carmen Revilla, Juan Ramón Capella, Giulia Paola di Nicola y Attilio Danese, Robert Chenavier, Tommaso Greco y Carlos Ortega. Es seguro que su lectura no dejará a nadie indiferente.

*Rafael Amela*  
Universidad Autónoma de Madrid

## DEL LUSTRE ENGAÑOSO DE UNA ILUSTRACIÓN INEXISTENTE

MICHEL ONFRAY, *Los ultras de las Luces. Contrahistoria de la filosofía, IV*. Barcelona, Editorial Anagrama, 2010, 340 pp.

Es con bastante probabilidad un síntoma entre otros de espíritu temerario, el hacerse la pretensión de narrar la historia de un acontecimiento que no ha llegado a tener lugar. Son sin duda también aquellas tesis más afines a estos intentos más originales las que acaban removiendo de alguna manera las costumbres del público literario. Un público que demasiadas veces se acostumbra a leer —y a dejar de hacerlo apartándose del libro con la misma disposición— una y otra vez variaciones acerca de la misma historia filosófica, sobre el mismo acontecimiento elaborado en su nueva originalidad permutando únicamente a los protagonistas del drama. Voltaire, Diderot/D'Alembert, Rousseau, Kant, Montesquieu, se desgranaban como de un rosario cuando de hablar acerca de la *Ilustración* se trata. Son *les philosophes*, si no ya por origen patrio sí por ideales compartidos. Los reconoceremos bien por la oficialidad del epíteto, bien por la crítica concienzuda y siempre desmitificadora de abajo a arriba, desde la de la Religión a la de la Sociedad, de la misma manera que, como en su envés, reconoceremos en este relato que tristemente se convierte ya en mito, justamente a los contendientes y contrarios, a *les antiphilosophes*, individuos oscuros que se confunden en el anonimato del grupo y que, llamados por su nombre quedan como descorporeizados. ¿Qué clase de relaciones nos sugieren nombres como los de Lelarge de Lignac, el abate Bergier, Jacob-Nicolas Moreau o el abate Odet Giry de Sain-Cyr? (p. 22).

Del libro de Onfray podría extraerse la sana y —aunque no demasiado original— fresca documentación de la inexis-

tencia de eso que entendemos *Ilustración*. «Entre la oscuridad de los antifilósofos y las Luces que celebra la historiografía dominante, hay Luces radicales que atacan el fundamento mismo de la sociedad, el cristianismo, que, del suelo de la iglesia de campaña al techo del cielo, es morada de un dios único, celoso, punitivo y vengativo. Estas Luces no reconocen Dios, señor, Papa ni rey» (p. 24).

Una Ilustración tibia nunca es tal Ilustración. Vendría a ser algo así como un oxímoron. Las «limitaciones» de estas temperaturas, que no son ni frías ni calientes, aplicadas al laicismo, a la contestación de la autoridad absoluta o a la cuestión del bienestar fuera de todo privilegio, definen siempre una postura contraria, que es extraña a cualquier tipo de gradación: i.e. *o se es libre o no se es. Esto es un asunto que no es susceptible de discusión más que por parte de esclavos*, nos recuerda Rousseau nada más comenzar su discurso. Claro que, éste es el mismo Rousseau que en su *Emilio*, en *La profesión de fe del vicario saboyano*, aboga por la necesidad de un *teísmo o religión natural* (p. 60). Sí, el mismo que luego aparece como prohombre de una Revolución Francesa (p. 295). Pero también el «Voltaire del *Diccionario filosófico*, el Montesquieu de siempre, sobre todo el de los *Pensamientos*, el Kant de los postulados de la razón pura práctica [y, por qué no, el de la razón pura], el primer Diderot de los *Pensamientos filosóficos*, la propia *Enciclopedia*, con el abate Yvon y su artículo sobre «Ateísmo», todos afirman la existencia de Dios» (p. 34). Todos los demás miembros de la foto oficial, los Voltaire, Diderot, Montesquieu, han pecado del mismo defecto. Serían una suerte de ilustrados *après la lettre*, una vez acuñada la historia oficial que llega incluso cuando el testimonio ha pasado de largo. El movi-



miento habría acabado por darles los motivos de sus filosofías más que sus filosofías dar los motivos al movimiento, pues no hubo entre ellos posibilidades filosóficas para *el ateísmo*, la última de las consecuencias lógicas de entre las muchas que conlleva una crítica acabada de la autoridad y realidad de lo religioso, como tampoco hubo las del germen de una *lucha de clases*, un *comunismo*, un *socialismo* o un *anarquismo*, una *desobediencia colectiva* o una *defensa del bien público* en el terreno de la contestación política. Tampoco encontraremos una elaboración, y esto, porque no las hubo *in nuce* para un *materialismo* que ya preconizaban las muchas de las ciencias, ni para versiones más mundanas del mismo como son las actitudes vitales de un *eudemonismo* o un *hedonismo*. Voltaire tiene pasión por un Newton *geómetra de los Cielos*, pero no por una filosofía inglesa que pueda trastocarse en una *aritmética de los placeres* (pp. 140-141). Un primer *utilitarismo* en suelo francés. «El comité de redacción de la *Enciclopedia*, llamémosle así, o, en otras palabras, Diderot y D'Alembert como principales responsables, confía no sólo el término “ateísmo” al abate Yvon, sino también el artículo “Dios”. Mientras, a D'Holbach, que colabora en los diecisiete volúmenes, [pero que es ateo desde su reduccionismo materialista], se le encargan más de cuatrocientos artículos, pero ¡todos relativos a química, ciencias naturales, geología y mineralogía! ¡Qué pena no haber dejado “montañas”, “estratos”, “glaciares” y “fósiles” en manos del abate Yvon, y reservado “alma”, “Dios” y “ateísmo” para el autor de *El cristianismo al descubierto!*» (p. 36).

De la misma manera, los protagonistas del libro de Onfray nunca fueron considerados en la «lista oficial del ilustrado». De hecho, siguen sin serlo. Jean Meslier, La Mettrie, Helvetius, Maupertuis, D'Holbach, vienen a ser entonces ilustrados *avant la lettre*, y, como nunca

fueron considerados en cuanto tales, tenemos que, por un lado, los que fueron y son, no encajan con la idea revolucionaria sino más bien con la reforma falta de sal y con cierto conservadurismo una vez remitidos a los textos y no a las glorias; y, por otro, los que patronan las tesis conocidas y ya citadas no aparecen legitimados ( pp. 244-262).

Eso que se suele llamar *Ilustración*, entonces, no ha existido. La idea de una *contrahistoria de la Filosofía* tiene que ver quizás precisamente con esto. Una *historia* contra la *Historia*. Historia que se compone en una tradición de ideas hipostasias que toman cuerpo a través del uso de nombres propios. *La Ilustración, La Modernidad, La Edad Media, La Antigüedad*, son etapas a quemar en la ruta de la figura de conjunto que da como resultado así también a la *Filosofía* disciplinada. Onfray recurre no ya a la imagen especular, que correspondería en nuestro texto referente a la de los antagonistas antifilosóficos, que suponen el contrapunto de los agonistas ilustrados, sino más bien a una *memoria*, siempre más personal, más biográfica, en la que se recuerda a los individuos tras los nombres que no formaron bajo una bandera terminológica común. La mejor manera de hacer frente al olvido y que no requiere de una Historia.

Eso explicaría la ausencia de criterio de selección de los «especímenes exóticos» que recoge nuestro autor. La característica que los trae al libro no es sino la de haber estado *en las vecindades* de las disputas oficiales, ya que no en los márgenes inactivos. Cuando sus ideas tienen la dicha de pasar a la publicidad son incluso mutiladas y retransformadas —Jean Meslier por parte de Voltaire— (pp. 93-95); perseguidas en La Mettrie (p. 105); desacreditadas por las circunstancias personales y la fama del autor para Maupertuis (p. 145), lo cual es un perfecto ejercicio de mojigatería cuando las correrías son compartidas por su compañe-

ro Montesquieu; silenciadas por el poder e ignoradas por sus compañeros *philosophes* en el caso de Helvetius (p. 181); o publicadas siempre bajo pseudónimo por miedo a represalias, como en el caso del barón D'Holbach (pp. 218-223).

Ninguno de ellos concita sin embargo bajo la misma personalidad todos los requisitos del *buen ilustrado*. No ven problemas en aunar deísmo o ateísmo con comunitarismo, socialismo, anarquismo, o con la defensa del utilitarismo y del liberalismo para otorgar igualmente *el mayor bien para el mayor número*. Son, al fin y al cabo, individuos, no ideas.

Caso aparte y confirmatorio de la ausencia de motivo común en toda la elección es el del *divino marqués*, el de Sade, como retrato postrero (pp. 265-293). Una suerte de «bestia híbrida» que es capaz de encarnar el espíritu del siglo, uno todavía feudal, con las lógicas argumentativas del materialismo y del hedonismo hacia un comunitarismo. *No todos los hombres nacen iguales por naturaleza* (presupuesto feudal), ergo... no hay problema en «[hacer] a los demás lo que no quisierais que os hicieran a vosotros» (p. 268). Bajo una idea monádica como es la del paupérrimo legado terminológico del marqués, el «*isolisme*», se esconde al aunar sus ideas de sociedades cerradas lo que Onfray cataloga de *escorzos fascistoides* (pp. 283-287), argumento quizás algo delicado a la hora de ser aceptado dado su carácter anacrónico.

Y es que, a la postre, «no toda filosofía se reduce a la celebración del Espíritu

Absoluto», de un «cristianismo transfigurado por el Concepto o la religión de Estado» (p. 305). «En el reverso de la postal de la historiografía dominante encontramos, *afortunadamente*, pensadores que, aunque confusamente [todavía], celebran la voluptuosidad sin culpabilidad, anuncian la muerte de Dios, profesan la colectivización de las tierras, llaman a estrangular a los aristócratas con las tripas de los curas, alaban las orgías filosóficas y las bacanales de la carne, [a la vez que] incitan a filosofar a favor de los pobres y el pueblo, creen en la posibilidad de cambiar el mundo, enseñan una moral eudemonista, cuando no hedonista, y confían en la justicia de los hombres», compatibilizándola a ratos con la figura de un Ser Supremo deísta que se va quedando cada vez, sin embargo, con menos papel a desempeñar (p. 37).

*Los ultras* llegan tan «allá» como para que se les reconozca el derecho a ser descubridores de los nuevos continentes del *ateísmo, del materialismo, el hedonismo y la revolución*, nueva cartografía que amplía la frontera insular ilustrada que es aún demasiado *deísta, conservadora, burguesa* y en ocasiones hasta *monárquica*, y, a tener en cuenta cuando haya que decidirse más allá de la elevación de hombres, tan cara a la fatalidad de no tener más opciones, a la hora de fijar una residencia en el mundo filosófico en cuanto ciudadano.

Ricardo Gutiérrez Aguilar  
Technische Universität Berlin

## COMO SER UTILITARISTA SIN RENUNCIAR A LOS DERECHOS HUMANOS

ÍNIGO ÁLVAREZ GÁLVEZ: *Utilitarismo y Derechos humanos: La propuesta de John Stuart Mill*, Madrid-México, CSIC-Plaza y Valdés, 2009, 395 pp.

La importancia del utilitarismo en la historia de la ética es indiscutible y la figura de John Stuart Mill un punto de referencia inexcusable. Es por ello que su obra no deja de ser objeto de estudios y comentarios críticos puesto que, como ha señalado Esperanza Guisán refiriéndose al autor que nos ocupa, «es preciso y necesario elaborar, refinar y esclarecer una doctrina filosófica que ha gozado secularmente de mala prensa, debido a una deformación sistemática de sus postulados, propiciada, a buen seguro, por los enemigos de un tipo de libertad que puede resultar incómoda a los gobiernos, a la iglesia y a los grupos dominantes en las distintas sociedades. Me refiero a la libertad de cuestionar a todas las premisas y eliminar todos los dioses, todos los mitos y religiones, que no sean la religión de la humanidad proclamada por J.S. Mill». Pues bien, Iñigo Álvarez se enfrenta a esta tarea, con el objeto de desmontar algunas de ellas, concretamente la de que el utilitarismo de Mill y los derechos humanos son incompatibles.

El planteamiento del libro lo expresa el autor a través de las siguientes cuestiones: «¿puede una teoría utilitarista estructurarse de tal forma que se haga compatible con los derechos humanos?, ¿puede un utilitarista construir su doctrina de tal modo que los derechos tengan en ella un buen acomodo? o, ¿por el contrario debemos optar entre el utilitarismo y la defensa de los derechos humanos?». Para muchos autores ambas posiciones son incompatibles puesto que, o bien nos decantamos por el utilitarismo y entonces hay que aceptar el sacrificio de los derechos en determinados casos (cuando estos impidan conseguir la felicidad general), o bien nos inclinamos por la defensa de los derechos, aceptándola en todo caso aun a riesgo de poner en peligro la felicidad general.

Pues bien, Iñigo Álvarez defiende que la combinación de ambos enfoques

no es un absurdo lógico, porque el defensor de los derechos no puede evitar tener que considerar las consecuencias, y porque un utilitarista puede ser defensor de los derechos sin dejar de ser utilitarista en base dos argumentos: que la mayor felicidad se alcanza con el respeto de los derechos de todos, de manera que el respeto de los derechos está incluido en el cálculo mismo de la utilidad; y que los derechos son herramientas que se otorgan a las personas y les permiten acceder a determinados estados de cosas por encima de cualquier otra consideración, siempre que no se menoscabe la felicidad general.

Concebir a Mill como utilitarista supone entender que no existe una versión única de dicha doctrina, por lo que el autor dedica el Capítulo primero a realizar un análisis del utilitarismo en general. Comienza exponiendo la caracterización básica del utilitarismo, las clases de utilitarismo, los aspectos positivos y las críticas de las que ha sido objeto; dedicando un apartado específico a la incapacidad del utilitarismo para dar cuenta de una teoría de los derechos humanos (críticas que provienen de Rawls, Nozick, Dworkin y Nino).

Para justificar que Mill es defensor de la tolerancia y de los derechos humanos dedica el Capítulo segundo a explicar la expresión «derechos humanos» y su compatibilidad con la doctrina utilitarista. Para ello comienza definiendo los derechos humanos como derechos subjetivos, con las características de absolutidad, universalidad e inalienabilidad; prosigue con el análisis del fundamento y los límites de la tolerancia y su implantación en Europa, para finalizar poniendo en relación dicho concepto con el de derechos humanos. La importancia de esta cuestión radica en que el tema de la tolerancia «incide, desde el punto de vista utilitarista, en la idea de la tolerancia en un sentido amplio, que fue, en su vertiente religiosa, el germen de la teoría de los derechos humanos». En este

sentido destaca el autor que lo importante no es tanto la aportación de Mill a un debate que se había creado muchos años antes, sino el hecho de que un utilitarista dé cabida en su doctrina a la idea germinal de los derechos humanos, habida cuenta de la línea de continuidad entre la tolerancia y los derechos humanos; «el utilitarismo de Mill —dice Iñigo Álvarez— se enlaza con la idea que está en la base de los derechos humanos, en el sentido histórico y también en el conceptual».

Después del Capítulo tercero, dedicado a la vida y obra de Mill, el cuarto y el quinto constituyen las partes medulares del libro, puesto que es aquí donde el autor analiza en profundidad el utilitarismo de Mill y la relación entre este y los derechos humanos. Frente a las críticas al utilitarismo en el sentido de que este no puede dar cuenta de los derechos humanos, Iñigo Álvarez defiende, que el utilitarismo de Mill es compatible con los derechos humanos y con la idea de justicia. Para ello analiza los diferentes aspectos de la doctrina de Mill. Comienza señalando que para Mill los criterios sobre lo correcto e incorrecto están contruidos en función del fin, que los únicos fines deseables son el placer y la ausencia de dolor, y que no tiene sentido discutir sobre la justificación del principio mismo; es decir que la doctrina de la felicidad no es susceptible de prueba alguna.

Para Mill la felicidad no es la que busca el placer propio sino aquella en la que el interés por los demás y por el bien público ocupe un lugar central y en el que el interés individual y el de los otros se sitúan al mismo nivel; de manera que entre la propia felicidad y la de otros el utilitarismo exige ser tan estrictamente imparcial como un espectador desinteresado y benevolente. Frente a la discusión sobre el tipo de utilitarismo defendido por Mill, Iñigo Álvarez sostiene que hay que entender a Mill como un utilitarista de

reglas pero matizado, de manera que en casos excepcionales se puede contravenir la regla establecida por razón de su utilidad; dicho de otro modo, el utilitarismo de reglas puede ser corregido por el utilitarismo de actos: hay reglas establecidas en relación con lo correcto e incorrecto y por lo tanto no se trata de valorar las consecuencias de cada acto concreto en relación con la felicidad que dicho acto puede llegar a producir.

La principal cuestión a la que debe enfrentarse el utilitarismo de Mill es la relativa a la justificación del deber de promover la felicidad general, puesto que, como señala Iñigo Álvarez, «si no es capaz de hacerlo cae por su base todo el edificio y queda abierto el camino a las acusaciones dirigidas al tipo de personas que la doctrina utilitarista acaba creando: seres egoístas preocupados en exclusiva de su propia felicidad». Para Mill dicha justificación se basa en el deseo de las personas de vernos acogidas y no rechazadas por los demás, en la obediencia divina o la empatía con nuestros semejantes, y en la idea de sensación interna de deber. Puesto que el ser humano es un ser en relación con otros, con la sociedad, esta relación no se puede establecer si no se edifica sobre la consideración de los intereses de todos los implicados. «La sociedad entre iguales —dice Mill— sólo puede existir siempre que los intereses de todos sean tenidos en cuenta por igual». Se trata de ver a los demás no como enemigos para nuestra felicidad sino como cómplices y colaboradores.

A continuación analiza dos falacias que se atribuyen a la argumentación de Mill. La primera es la falacia consistente en deducir una proposición valorativa o normativa de una proposición fáctica cuando dice que «La única prueba que es posible presentar de que algo es deseable es que, efectivamente la gente lo desea». Iñigo Álvarez rechaza esta falacia, entre

otros motivos, por lo simplista que resulta con el conjunto del pensamiento y formación de Mill, y busca otras interpretaciones concluyendo que «lo que se puede entender que quiso decir es que la gente desea la felicidad porque es deseable, es decir, que en la medida en que la felicidad es digna de ser deseada, la gente la desea. Mill no dice que porque la felicidad es deseada se convierte en deseable, sino que podemos saber que es deseable porque la gente la desea», «la felicidad es deseable, es digna de ser deseada, y aquí acaba el planteamiento de la cuestión»; y esto está de acuerdo con la afirmación de que «las cuestiones sobre los fines últimos no admiten prueba».

La segunda es la falacia de la composición, que hace derivar de la felicidad propia de cada uno la felicidad del conjunto. Iñigo Álvarez defiende que dicha falacia no es tal si se parte de la base de que «la felicidad de cada persona es objetivamente buena, intrínsecamente deseable», y de que «la suma de todas las felicidades, es decir, la felicidad general, será también objetivamente buena, intrínsecamente deseable. Por consiguiente, es propiamente un objeto de persecución para todo el mundo».

Una de las críticas fuertes contra el utilitarismo es su incapacidad para proteger los derechos, en la medida en que es incompatible con la idea de la justicia: mientras que el utilitarismo —se dice— tiene como objetivo la utilidad general (la conveniencia), la justicia tiene que ver con otros objetivos «superiores». Pues bien, a esta cuestión está dedicado el Capítulo quinto. Para sostener la compatibilidad entre el utilitarismo de Mill y los derechos, Iñigo Álvarez comienza analizando las características del concepto de justicia. De la «justicia» existen muchas interpretaciones, y por tanto en base a la idea de justicia no se puede llegar a ninguna conclusión válida sobre lo que es

justo e injusto. Por ello, para Mill sólo la justicia que está basada en la utilidad social puede dar respuesta a estas cuestiones. El sentimiento de justicia tiene que ver con el deseo de castigar a alguien que ha hecho algún daño; sentimiento que se hace moral cuando las personas son capaces de tener en cuenta el bien general de la sociedad. Es justo quien tiene en cuenta los intereses del conjunto, quien considera que lo bueno para él es lo que sería bueno para todos; algo similar al principio de universalidad kantiano.

Para Mill los derechos que enlazan con esta idea de justicia son requerimientos morales que se sitúan en lo más alto de la utilidad social. Respetar los derechos es lo que produce más felicidad, violarlos, lo que produce menos; y esto aunque su violación pueda ser en un determinado supuesto a todas luces más conveniente. Si enlazamos esa idea con otra defendida por Mill como la de los diferentes tipos de placer, podríamos decir que la inclusión de los diferentes tipos de derechos en la doctrina utilitarista puede ser posible (sin renunciar al utilitarismo) si se entiende que el placer que proporciona el goce de un derecho es incommensurablemente mayor que el placer que proporciona su violación. Esto permite defender los derechos sin salirse del utilitarismo. En apoyo de este argumento Iñigo Álvarez analiza la exposición que Mill hace de alguno de estos derechos: el derecho a la autonomía de la persona (y a la libertad de expresión y de acción); los derechos que se enlazan con la democracia (en concreto el derecho a la participación política) y el derecho a la igualdad. En relación con la primera hay que destacar el posible conflicto entre la posibilidad de llevar a cabo acciones dirigidas a realizar los derechos, y aquellas otras que promueven la máxima felicidad. Mill parte de que el principio de utilidad es el principio director; pero reconoce que se da-

rán casos en los que habrá que respetar los derechos pero no se alcanzará la máxima felicidad (incumpliendo, aparentemente lo establecido por el principio utilitarista), y otros en los que tendrán que dejarse de lado los derechos para alcanzar la máxima felicidad (contraviniendo la regla que afirma que el respeto por los derechos es lo que promueve la máxima felicidad). Mill, consciente de este difícil equilibrio, intenta darle coherencia entendiendo que en cualquiera de los dos supuestos se trata de alcanzar la justicia. Esta es la idea de Mill cuando dice que a veces la justicia se encuentra del lado de los derechos, pero que en otras ocasiones, por razón de otro principio, puede decantarse hacia otro lado.

Mill es defensor de la democracia; si bien justifica la legitimidad del gobierno despótico si tiene como fin mejorar el estado bárbaro de una sociedad. La aceptación de la dictadura «incluso por tiempo estrictamente limitado sólo puede excusarse si el dictador emplea todo el poder que asume para disolver los obstáculos que impiden a la nación el disfrute de la libertad». Ante esta contradicción entre defensa de la democracia y gobierno despótico Iñigo Álvarez señala que «esta aparente inconsistencia explica el entrelazamiento de los derechos y el principio de utilidad». De otro lado, Mill propone una democracia representativa en la que la mayoría popular pueda verse corregida por la minoría instruida, en la que el voto de estos últimos tenga más peso. «Se trata —dice Iñigo Álvarez— de una propuesta, quizá difícil de aceptar, pero a la que no le falta sensatez y coherencia desde el punto de vista de Mill». En este contexto hay que destacar la dedicación de parte de la obra de Mill a la problemática de la mujer, y que en colaboración con su esposa Harriet Taylor publicó una obra feminista, *La esclavitud femenina*, en la que recogió propuestas igualitaristas completamente innovadoras: la igualdad, la libertad,

la mejora en la educación, la revisión de la legislación matrimonial, y el derecho al sufragio.

El libro finaliza con el Capítulo sexto en el que analiza la cuestión última sobre la que gira el ensayo *Sobre la Libertad*: el establecimiento y fundamento del principio de autonomía: la consecución de la felicidad. La libertad de acción y de opinión se fundamentan en la felicidad, felicidad que está limitada por los derechos de los otros. Aquí Iñigo Álvarez defiende que la inserción de los derechos en el sistema de pensamiento de Mill es una forma de evitar el peligro de la protección del individuo y que ello puede hacerse en nombre de la mayor felicidad.

Es evidente que la calidad de una obra reside únicamente en su contenido, pero algo anuncia de la misma las personas que lo avalan. En este caso, además de los directores de la colección *Theoria cum Praxi* de la Editorial Plaza y Valdés-CSIC, el filósofo y jurista Lorenzo Peña, ha tenido la generosidad de redactar el Prólogo, en el que además de dar cuenta del contenido del libro y realizar interesantes aportaciones sobre el utilitarismo, efectúa aportaciones críticas sobre algunas de las ideas del autor. Creo por tanto, que nada mejor que terminar con sus palabras, con las que coincido plenamente, cuando señala que «El libro que tiene entre sus manos el lector constituye un análisis —profundo, riguroso y doctrinalmente objetivo— del pensamiento ético de J.S. Mill, con un ensayo de encuadramiento del mismo en el caudal de la filosofía práctica contemporánea y de interpelación desde un cúmulo de horizontes y de indagaciones morales y jurídicas». Poco más se puede añadir a estas palabras, salvo alentar al autor a proseguir en ese proyecto más amplio del que —como él mismo dice— este libro forma parte.

Victoria Iturralde Sesma  
Universidad del País Vasco