

suerte de escepticismo de segundo orden, es decir, un escepticismo, ya no acerca de nuestro conocimiento, sino acerca de nuestra capacidad de fundamentarlo y justificarlo. En estas últimas páginas se muestra que Wittgenstein rechaza los intentos dogmáticos de dar respuesta al problema escéptico, buscando fundamentos inconcusos para nuestro conocimiento, ya sea en la experiencia o en la razón. También se critica en ellas cualquier tentativa de encontrar tales fundamentos en la concepción wittgensteiniana de las normas o proposiciones gramaticales (las cuales podrían considerarse, según Wittgenstein, como proposiciones necesarias) que rigen el uso de las expresiones de nuestro lenguaje.

El carácter convencional y autónomo de la gramática, así como el hecho de que las proposiciones que conforman nuestra imagen del mundo y que juegan el papel de normas de descripción (por ello no se someten a la contrastación empírica) puedan, con el tiempo, dejar de hacerlo y volverse verificables o revisables, no permiten que éstas se tomen como un fundamento último, absoluto, eterno del conocimiento. Sin embargo, al resaltar el carácter cambiante o histórico de las convicciones básicas que conforman nuestra imagen del mundo, Wittgenstein no cae, por ello, en el relativismo cultural, el irracionalismo o el escepticismo, es decir, en el otro extremo de un dilema que, como ya lo señalamos, es, para él, un falso dilema. Si bien nuestra imagen del mundo no es eterna, ni inmutable, las convicciones que la conforman adquieren, al menos temporalmente, un carácter necesario e indubitable.

Wittgenstein no adopta, pues, ninguna posición en el debate filosófico entre escépticos y dogmáticos. Consecuentemente con su manera de entender la filosofía,

él cuestiona la inteligibilidad del debate mismo y la exigencia de fundamentos inconcusos para nuestro conocimiento, que es compartida tanto por los escépticos, como por los dogmáticos.

RAÚL MELÉNDEZ
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Miguel Giusti. *Alas y Raíces. Ensayos sobre Ética y Modernidad.* Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1999, 338 pgs.

No es común que un escrito filosófico editado por una de nuestras Universidades, que suelen contar con escasos medios de distribución, se agote a los pocos meses de publicado. Pero este es precisamente el caso con el libro que aquí reseñamos.

En él ha recopilado el autor una selección de artículos que organiza bajo cuatro temas: 1. Sobre la racionalidad de los Modernos; 2. Sobre la ética de los Modernos; 3. Sobre la modernidad del Psicoanálisis; 4. Discusión. Los temas en realidad son variados, lo mismo que su tratamiento. Hay desde verdaderos ensayos de corte muy académico, como el titulado "*Una modernidad autocrítica. La tesis de Jürgen Habermas*", hasta "divertimientos" no menos filosóficos, como "*Descartes o la prudencia del racionalismo*". Pero ello no implica que el libro se convierta en una colcha de retazos. Y esto porque en todos los artículos se nota la mano cuidadosa de un gran conocedor de los temas, certero en sus conceptos y agudo en sus análisis. Y porque a todo lo largo del libro uno ve desplegarse una serie de temas recurrentes, con el agradable desarrollo de una sinfonía.

¿Cuáles son estos temas? Podríamos cobijarlos bajo el título general de la crisis del universalismo de la razón. Pero bajo ese título lo que en realidad le interesa a Giusti es la discusión actual sobre los alcances y los límites de la ética liberal. Para esa discusión cuenta con una innegable ventaja: un conocimiento muy preciso de la filosofía de Hegel, en particular de su doctrina política, y un seguimiento de las propuestas habermasianas y de todo lo que alrededor de ellas se ha venido desarrollando en los últimos años.

Bajo el nombre general de "*Sobre la racionalidad de los modernos*", el libro se inicia con un sólido estudio acerca de "*La crisis del ideal universalista de la razón*", que sirve como base a los temas que serán tratados luego. Giusti sostiene allí cinco tesis, la primera de las cuales nos habla de la heterogeneidad de las corrientes contemporáneas en filosofía, para llegar a la interesante constatación de una "*universalidad filosófica negativa*", es decir, de la necesidad que van experimentando las diversas corrientes filosóficas contemporáneas de tener cada vez más en cuenta a las tradiciones paralelas. La segunda se refiere a la paradoja de la razón, que sólo puede dudar de un sistema de reglas en la medida en que admite otros sistemas de reglas inconmensurables, lo que apunta al consabido argumento de que la razón sólo puede ser criticada mediante razones. La tercera señala cómo las objeciones contra la razón universal son deudoras del ideal moderno de autonomía y regularidad, elaborado por Kant, cuya distinción entre teoría y praxis parece llevar, por su propia lógica, "*a desconocerle a la praxis, a las acciones humanas concretas toda forma de racionalidad*" (33). La cuarta nos da a conocer uno de los temas favoritos de Giusti: los límites de la racionalidad kantiana pueden encontrar en Aris-

tóteles y en Hegel elementos para su superación. Pero es aquí precisamente donde la articulación argumentativa parece resentirse un tanto, porque Giusti pareciera querer recuperar a Hegel, a condición de que no se muestre excesivamente hegeliano:

"En el modelo hegeliano de eticidad —nos dice— puede detectarse un postulado sobre la necesidad de un curso racional en la historia. Pero la concepción de la eticidad no depende de ese postulado; de él depende más bien la relación existente entre las diversas formas de vida colectiva. Ahora bien, este postulado hegeliano es susceptible de crítica por las mismas razones que lo es el concepto kantiano de razón, es decir, por presumir características universales de racionalidad independientes de la acción. Con semejante postulado Hegel pone en peligro lo más original de su modelo de eticidad, que consiste en hacer de la voluntad actuante el fundamento de la racionalidad" (40).

Esta misma preocupación aparece varias veces a lo largo del libro: pretender que la historia obedezca a una racionalidad, pone en peligro el sentido de la libertad humana. Esto hace eco a una repetida crítica que se le ha hecho a la doctrina política hegeliana. Pero uno podría preguntarse, a su vez, si el sistema de Hegel puede realmente prescindir de ese "postulado" sin que se derrumbe una buena parte de sus cimientos. Porque, en primer lugar ¿es en realidad un postulado? Es cierto que en las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal* lo plantea como tal, pero ello es así para quienes no se han adentrado en su Sistema y apenas dan sus primeros pasos en él. Pareciera más bien que la racionalidad de la historia es una de aquellas tesis fundamentales del hegelianismo, que pueden tal vez resultar inaceptables, o cuyas consecuencias ser insostenibles, pero a las que no cabe renunciar sin poner en peligro todo el edificio conceptual.

No es éste el lugar para entrar a discutir temas tan complejos. Digamos únicamente que si algo pudiera caracterizar la propuesta de Hegel, es precisamente su intento de tomar muy en serio las pretensiones de Herder y convertir la historia en concepto fundamental de la filosofía. Y mal podía la historia alcanzar esa conversión, sin mostrar en sí misma las características del concepto. Y no creo tampoco que se trate únicamente de una herencia judeo-cristiana, la de una historia regida por la Providencia, a la que Hegel pretenda otorgarle un lugar en su Sistema. Sin duda que esto juega para él un papel decisivo, pero su articulación no es sólo la de un postulado que resulta molesto, sino la de una tesis central en su comprensión del hombre y de Dios.

La quinta y última tesis señala cómo, al pretender resolver la paradoja de la razón vinculándola con la acción, se termina cayendo en una aporía: no parece posible hallar criterios de comparación entre sus diferentes manifestaciones. Pero ya el mismo Giusti había señalado el origen de esa aporía, porque nos había indicado que la racionalidad de la historia era precisamente la que permitía establecer relaciones entre las diversas formas de vida colectiva.

He querido detenerme en este primer artículo del libro, porque en él se establecen los parámetros conceptuales con los cuales va a operar a todo lo largo de sus análisis. A él siguen dos estudios sobre la filosofía de Hegel: *"Introducción a la introducción de Hegel a la filosofía"* y *"Rafces metafísicas de la Lógica de Hegel"*, que si por algo se caracterizan es por su gran claridad y precisión. Y termina su primera parte con el excelente ensayo sobre Habermas al que aludimos anteriormente:

"La obra de Habermas —nos dice para concluir— es pues simultáneamente una crítica y una

defensa de la modernidad. Mejor aún: es una defensa de la modernidad en virtud de su potencialidad crítica immanente. Si su propuesta de un ideal racional contrafáctico, en la figura de la acción comunicativa, es o no convincente, es una cuestión discutible. Pero lo que no me parece discutible es la urgencia de las preguntas que motivan dicha propuesta, ni la valiosa lección que podemos aprender si nos la tomamos en serio" (111).

Y con ello nos hemos topado con otra de las cuestiones centrales de este libro: la disputa entre liberales y comunitaristas en torno a la ética. Giusti comprende muy bien las intenciones de Habermas al criticar la versión individualista del ideario liberal, evitando caer en un comunitarismo. Pero no considera que con ello se hayan evitado en realidad todos los inconvenientes de una razón desvinculada que pretende legislar con carácter universal, por encima de las diferencias culturales. Consciente de ello y motivado por su conocimiento de Hegel, quien fue el primero en entablar una aguda crítica a ese individualismo de corte kantiano, Giusti se acerca a las tesis de Taylor, sobre todo en el artículo titulado *"Moralidad y Eticidad. Una vieja disputa filosófica"*, y que constituye otro de los núcleos centrales del libro. Una vez planteado el debate, nos dice que el mismo cobra la apariencia de una aporía, ya que, como dirá más adelante, se trata de una verdadera contraposición de paradigmas (ver 203):

"Creo, sin embargo, que las posiciones no son simétricas y que la fuerza de los argumentos es mayor por el lado de la eticidad. En efecto, si los argumentos en contra de la moralidad atañen a la lógica misma de dicho modelo, los argumentos en contra de la eticidad cuestionan sólo aspectos secundarios del suyo. Porque el reconocimiento de la racionalidad de las acciones o las instituciones de una sociedad no implica necesariamente la justificación de las mismas. Es preferible, en todo caso, afrontar conceptualmente este

riesgo, a seguir adoptando la actitud del filósofo-gobernante o del espectador imparcial que pretende siempre saber lo que los hombres realmente quieren sin saberlo" (199/200).

Sin embargo, no se trata de optar por uno de los dos modelos, sino de tomar conciencia sobre las consecuencias que pueden seguirse de cada uno de ellos. En realidad, lo que está en juego con la irrupción de la modernidad son dos interpretaciones diversas acerca de la racionalidad:

"Habiéndose desechado, desde entonces –nos dice–, todo intento de someter la voluntad a criterios teológicos, tradicionales u ontológicos, el peso de la legitimación de la ética se ha desplazado al ámbito de la razón. Lo que parece indispensable, por eso, es plantear una forma de expresión de la racionalidad que no sea la mera postulación de una razón pura. De lo contrario, la razón seguirá siendo enemiga de la historia, y la historia, como es natural, seguirá su propio curso" (200).

Cabe sin embargo preguntarse si lo que Hegel proponía no era acaso que, desde una razón autofundante y autónoma, se pudiera justificar la racionalidad del sometimiento de la voluntad a criterios teológicos, tradicionales u ontológicos, a condición de que ese sometimiento no sólo se hiciera dentro de las exigencias de un Estado democrático, sino también de que reconociera su racionalidad como justificada sólo dentro de una perspectiva histórica, como resultado de la experiencia acumulada por sus respectivas comunidades. Porque el peligro del liberalismo, como parece entenderlo muy bien Giusti, consiste precisamente en que, bajo la capa de tolerancia a las diversas doctrinas dentro de una sociedad pluralista, pareciera esconderse el secreto anhelo de buscar reducirlas todas a la homogeneidad del propio punto de vista aparentemente "neutral" o escéptico. Ahora bien, una vez más, tengo que abs-

tenerme de avanzar aquí en esta interesante polémica.

Importa señalar cómo Giusti sabe muy bien que las discusiones filosóficas, y sobre todo cuando se trata de temas atinentes a la política y a la ética, no pueden ser consideradas por fuera de sus contextos históricos y culturales. Y aunque esos contextos no puedan decidir por sí mismos sobre el valor de los argumentos, ayudan, sí, a comprender mejor el sentido de las diversas posiciones. Es así como, en el artículo titulado: *"El comunitarismo ¿«enemigo principal» del liberalismo?"*, comienza por evaluar de manera positiva las críticas al individualismo liberal, pero retrocede un tanto de su acercamiento al comunitarismo, al considerar que su propuesta alternativa no se halla exenta de dos graves peligros: amenaza a la coexistencia entre comunidades culturales diferentes, y desconocimiento del carácter represivo que pudieran tener tales comunidades. Y a ese propósito comenta:

"No tenemos sólo «raíces», como supone el comunitarismo, sino tenemos también, para utilizar la afortunada metáfora de Octavio Paz, «alas». (...) Habría que añadir, eso sí, aun a riesgo de despoetizar la imagen, que, en el caso de América Latina, nuestras raíces están contaminadas y nuestras alas rotas. Desde el choque traumático inicial con el Occidente europeo, las culturas nativas fueron violentamente sometidas al orden cultural invasor... La «raíces» andinas han sido pues secularmente reprimidas, distorsionadas, contaminadas por su vinculación forzada a otras raíces culturales, las europeas, con las que han terminado por compenetrarse, aunque siempre traumáticamente. Fue así como crecieron nuestras «alas»: a través de la incorporación violenta al universo político y conceptual de la modernidad. Han sido alas rotas porque hemos vivido, y seguimos viviendo en realidad, el proceso de la modernización más por el lado de sus perjuicios que del de sus beneficios. (...) Es por esta razón que me interesan las críticas de los comunitaristas" (214/215).

No es el caso analizar aquí el resto de los artículos que componen el libro. Digamos sólo que son en total 18 aportes, desde diversas perspectivas, a la discusión contemporánea entre los anhelos de justicia y los deseos de felicidad, entre la aspiración a la universalidad y el cosmopolitismo, y la defensa de los derechos y la identidad de aquellas minorías que ven amenazada su supervivencia; discusión que para nuestros países tiene una significación especial. Cabe entonces esperar que una nueva edición de este importante escrito pueda hacerse de manera que su distribución en América Latina, y en general en el ámbito de habla hispana, se viera asegurada.

Una última palabra para subrayar el excelente manejo del lenguaje del que nos da testimonio este libro.

JORGE AURELIO DÍAZ
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Francisco Cortés. *De la política de la libertad a la política de la igualdad. Un ensayo sobre los límites del liberalismo.* Siglo del Hombre Editores, Universidad de Antioquia, Bogotá, 1999*

Kant pensaba que la dignidad de la filosofía consiste en que es ella la que puede otorgar sentido a todos los demás conocimientos. El libro que hoy comentamos es, ciertamente, un libro de filosofía política. Pero el sello de lo filosófico se imprime también en el hecho de reunirnos a comentar el libro del colega Francisco Cortés.

En una sociedad sumida en una crisis extrema, donde tiene lugar el terror y la barbarie que han cobrado víctimas incluso en el seno de la propia Universidad, somos nosotros mismos -los que aquí nos reunimos hoy- como miembros de la institución universitaria, pero también como individuos y, ante todo en estos momentos en que la inseguridad y la violencia nos acechan, como ciudadanos, quienes podemos o no otorgar sentido filosófico a nuestras actividades. Esta reunión tiene sentido filosófico, no sólo porque se comenta un libro de asuntos filosóficos, sino porque, como actividad propia de nuestra Universidad, es un modo de repudiar la barbarie, de enfrentar el horror de la violencia de fanáticos y recordar que la Universidad, como *universitas* es favorecimiento de la *humanitas*, de la idea de Humanidad en nosotros. Este acto académico es constancia de nuestra disposición a aceptar toda crítica a las afirmaciones propias, de nuestra capacidad para escuchar razones, para comprender, para discutir, para reflexionar junto con los otros los diferentes puntos de vista en búsqueda del interés que pueda ser común a todos, con lo cual ensayamos acercarnos a la idea de Universidad.

De más de una manera, entonces, esta reunión sirve a ese concepto kantiano de la dignidad de la filosofía, porque de cara a una mirada crítica sobre las teorías liberales, el libro de nuestro colega habla de su propia cientificidad, en tanto búsqueda de objetividad, que pondera, sopesa, busca otras, nuevas, distintas posibilidades de ver la realidad de lo político. Una cientificidad que se apropia el dudar e interrogar, examinar los límites de las afirmaciones, la validez de los argumentos, es una de las mejores constancias de que entre nosotros hay efectivamente voluntad de Universidad. Pues, además, lejos de ser este libro mera investigación espe-

* Este texto fue leído en ocasión de la presentación pública del libro en el Campus de la Universidad de Antioquia el día 3 de noviembre de 1999.