

Comentario a la reseña de Carlos Thiebaut

Por TONI DOMÉNECH

Barcelona

No hará falta decir que me siento halagado por la propuesta del «Anuario de Filosofía del Derecho» de organizar un pequeño debate académico sobre mi libro. Pero al halago personal se unen dos factores que dan cierto interés más objetivo a la propuesta: lo insólito de este tipo de debates —corrientes en todas las culturas filosóficas contemporáneas prósperas— en el más bien onanista y ergotizante mundo filosófico español, y el hecho de que el crítico elegido por la revista sea un autor sólidamente instalado en una tradición filosófica algo distinta de la mía, y uno de los filósofos de mi generación a quienes más estima intelectual profeso.

La reseña de Carlos Thiebaut consiste en un comentario interpretativo de mi libro. No hay, por lo tanto, una crítica frontal de mis tesis centrales, sino una presentación quintaesenciada de éstas al lector de la presente revista y un interesante ejercicio de traducción de ellas al lenguaje de su propio discurso filosófico (o a una recreación en ese mismo lenguaje). El ejercicio me parece interesante, si más no, porque, según alcanzo a entender, esa traducción es correcta y no me siento traicionado por ella (traducir, *hermeneien*, es siempre, como bien sabían los griegos, interpretar); parece, pues, posible discutir aun usando lenguajes e instrumentos analíticos distintos. La discusión global huelga porque de la reseña de Thiebaut se infiere una clara empatía con la posición substancial defendida en el libro. En cambio, su buen ejercicio de traductor intérprete parece garantizar que la discusión de sus discrepancias —o reservas— locales puede hacerse con sentido.

Las principales discrepancias o reservas «locales» de Thiebaut se reducen, si mi inventario no falla, a seis. En lo que sigue, limitaré mi comentario a discutir las una a una, no por orden de importancia, sino por «orden de aparición».

1. Carlos Thiebaut sugiere que mi «fascinación por lo clásico» está emparentada con la que experimentó el primer romanticismo, al menos en el trato «indulgente» dispensado al mundo clásico. Quizá se trate aquí de un problema de conceptualización histórica (¿qué entendemos por «primer ro-

manticismo»?), pero yo diría que el antecedente más obvio del tipo de recuperación filosófica del mundo clásico que yo propongo es el clasicismo —o neoclasicismo— racionalista tardodieciesimo y tempranamente decimonónico, no el del romanticismo del pleno XIX. La cultura de la revolución francesa (en Francia y fuera de ella) es neoclásica en ese sentido, y no romántica. Quizá tenga sentido decir que el clasicismo de Weimar es romántico, pero entonces hay que recordar también las críticas del mordaz Jean Paul a Goethe y a su círculo instándoles a recuperar no sólo la estética del mundo antiguo, sino también el pensamiento ético-político republicano clásico. Y en ese sentido mi clasicismo tampoco estaría muy emparentado con el clasicismo «romántico» de Weimar, sino con el de Jean Paul. En realidad, todo el pensamiento político moderno «fascinado» por la antigüedad clásica ha sido un pensamiento racionalista-revolucionario: desde Guicciardini, el Maquiavelo de los *Discorsi* y Cromwell, hasta Rousseau (el Rousseau del Contrato, no el de la Nueva Eloisa), Robespierre, Condorcet, Kant y Marx. De que esta tradición republicana clásica ha fracasado intelectual y políticamente, no hay dudas. En mi libro intento averiguar el por qué; y como yo me siento en esa tradición, propongo una crítica que hay que entender como autocrítica. Pero esa es ya otra cuestión.

2. En una crítica local emparentada con la anterior (y que ayuda, quizá, a comprenderla mejor), Thiebaut sugiere que «hubiera sido pertinente que ajustara cuentas con otras fascinaciones contemporáneas por lo clásico», básicamente los «neoaristotelismos conservadores» o «comunitaristas». Es muy posible que lleve razón en este punto. Lo único que puedo hacer aquí es sugerir algunas razones que justifiquen el que no lo haya hecho y otras que, en caso de que las primeras no basten, suplan al menos el fallo proporcionando en directo lo que Thiebaut echa de menos. Por lo pronto, yo no diría que los comunitaristas neoaristotélicos recuperen el mundo clásico, o estén primariamente interesados en ello; el comunitarismo es un punto de vista antimoderno y antiindividualista que aspira a recuperar (o a dignificar filosóficamente) el mundo sociocultural premoderno de un modo indiscriminado: eso quiere decir que se pone en el mismo saco al mundo clásico antiguo y al medioevo europeo (y a varias cosas más). El mundo moderno sería reo de una concepción atómico-individualista de la sociedad, concepción que se compadecería mal con cualquier discurso ético, el cual necesariamente debería asentarse en un solio comunitario. A este punto de vista fácilmente puede clasificársele como «romántico», por enlazar con el punto anterior. Pero para mí tiene poco interés por los siguientes motivos: (1) Su interpretación del mundo clásico (Aristóteles incluido) es irrecibible: el mundo clásico fue filosóficamente individualista (y de un modo infinitamente más refinado que el mundo burgués moderno, al menos en las expresiones culturales de su patriciado); (2) pone en el mismo saco el pensamiento cristiano medieval y el pensamiento clásico, y cerca de un tercio de mi libro está dedicado a mostrar lo contrario, a saber, que la cultura moral cristiana sig-

nifica una ruptura total y crucial con lo esencial del pensamiento ético antiguo; (3) por lo que hace al debate propiamente contemporáneo, la posición comunitarista no es interesante desde mi punto de vista, puesto que la crítica de las éticas sociales más refinadas de que disponemos actualmente (el liberalismo de izquierda de Rawls, Dworkin o Sen o el liberalismo de derecha de Nozick, pongamos por caso) tiene que librarse en un frente al que, por su propia lógica interna, el comunitarismo no puede acceder: el frente de la ética privada y su relación con la pública. Sean cuales fueren las abismales diferencias que separan a los autores del frente «liberal», todos comparten (con la interesante excepción del ultimísimo Dworkin, y en cierto sentido, de Sen) un claro agnosticismo respecto del problema clásico de la «buena vida» (la pregunta socrática, la pregunta crucial de la ética privada: «¿cómo debemos vivir?»). Todos ellos creen, en mayor o menor medida, que se pueden construir teorías de la justicia o éticas sociales agnósticas o indiferentes respecto de la determinación de lo que sea la buena vida de los *individuos*. La posición básica de mi libro es que esto no es posible, y me enfrento a la tarea de mostrar la génesis histórica de esta idea inconcebible para el mundo moral clásico, la idea, esto es, de que la pregunta por la buena vida de los *individuos* es irrelevante a la hora de construir éticas sociales o de hacer filosofía política. Quizá del frente comunitarista salgan algún día sugerencias interesantes sobre cómo abordar el problema de la buena vida, ya a través de un refinamiento de la idea fenomenológica de la *Lebenswelt*, o de ideas emparentadas que echan su raíz en la quinta meditación cartesiana de Husserl, pero ese día su «comunitarismo» necesitará también de una revisión muy seria.

3. Thiebaut me atribuye una especial «fascinación» por las éticas helenísticas, y en particular por la estoica. De un modo muy pertinente vincula eso con mi afición y mi interés por la filosofía budista, y sugiere que mi propuesta de rectificación de la modernidad toma en cuenta las enseñanzas de estoicos y budistas en la tecnología del alma. Thiebaut percibe «fuertes, aunque quizá no insalvables, obstáculos para poder realizar con éxito y sin distorsiones este ejercicio transcultural». Como este es un punto en el que han insistido ya varios de mis críticos (quizá como resultado de la «sorpresa» a la que alude el mismo Carlos), vale la pena precisar un poco mi propio punto de vista al respecto. Como ya he dicho en el punto anterior, el hilo argumental fundamental de mi libro es la narración conceptual de la historia de la pérdida del problema y de la idea de la felicidad o «buena vida» en el pensamiento ético político occidental. Mi propia posición es que sin resolver este problema de ética privada no pueden construirse éticas públicas o sociales interesantes (o quizá ni siquiera lógicamente consistentes). Lo que yo afirmo en mi libro es que este problema se lo plantearon los griegos áticos y helenísticos, lo mismo que los budistas, con una finura y una profundidad que no ha sido igualada por ninguna otra cultura superior, incluida la Europa moderna. Que su solución sea satisfactoria es

harina de otro costal. Afirmar una cosa u otra apenas toca el argumento central de mi libro. Pero, personalmente, pienso que el arsenal de intuiciones y sabiduría psicológica que puede encontrarse en el budismo es valioso. No es cosa de entrar ahora en una defensa de este punto de vista. Bastará en la presente discusión con consignar dos cosas: que en mi opinión el budismo clásico es un racionalismo más integral y completo que el occidental moderno, y por lo mismo, al menos tan universal como él¹. Desde este punto de vista, si los japoneses no han tenido, a lo que se ve, grandes problemas en aceptar el fabuloso «ejercicio transcultural» que es pasarse a la gloria de la cultura europea, su ciencia-técnica, ¿por qué habríamos de tener los occidentales dificultades en realizar el «ejercicio transcultural» de incorporar la tecnología budista del alma, de pretensiones no menos, sino, si acaso, más racionalistas y universalizadoras? Sea como fuere, de que las técnicas del alma de inspiración budista son universalizables puede dar buen testimonio el creciente número de filósofos serios y psicólogos teóricos y empíricos occidentales interesados en sus *performances*.

4. La cuarta crítica local de Thiebaut es seguramente la más importante. Creo que se deja resumir así: un punto central de mi propia exposición de la pérdida de la racionalidad erótica antigua es la ruptura cristiana con esa misma racionalidad y la consiguiente aparición de una noción antropológica privativa, de acuerdo con la cual el hombre no puede elegirse a sí propio; Thiebaut parece pensar que eso es sólo una parte de la historia; que, «al menos en las tradiciones heterodoxas la noción cristiana de virtud coopera de manera determinante en la constitución de una nueva idea de subjetividad». Parecería, pues, si entiendo bien el alcance de esta crítica, que mi reconstrucción de la idea cristiana de subjetividad (que implica, en mi opinión, la pérdida de la noción clásica de la autoelección racional del individuo) se centrara en la corriente ortodoxa, perdiendo de vista variantes cristianas heterodoxas que habrían sido determinantes en la constitución de una noción de subjetividad moderna interesante para la racionalidad erótica. Como en mi libro me ocupo con bastante extensión de la variante herética apocalíptica del cristianismo, y más fugazmente, de sus variantes místicas, la crítica me produce cierta sorpresa. Pero mis dificultades serias con esa crítica comienzan cuando el primer ejemplo de «heterodoxia» apuntado por Thiebaut remite a las *Confesiones* de Agustín de Hipona. Por lo pronto, me parece difícil clasificar esa obra (o cualquiera otra del formidable publicista-teólogo de Cartago) como «heterodoxa». Que en esa obra se apunta a un concepto de subjetividad que será influyente luego, hasta la modernidad, es cosa que está fuera de duda; en cambio, que ese concepto sea inte-

1. «Hay dos vías, ¡oh monjes constructores!, de soportar el mundo: aceptarlo, aprobarlo, como los sabios; o rehacerlo, como los artistas. Pero aprobarlo significa rehacerse a sí propio, y rehacerlo, aprobarse a sí mismo: lo primero es difícil; lo segundo, presuntuoso. La vuestra es la vía media». Bhuddhadassa Bhikkhu, Wat Suam Mok. El «artista» es el arquetipo occidental; el «sabio», el arquetipo oriental. El budismo interesante es el que se propone como un racionalismo universalizador, cuya vía media integra a esos dos arquetipos como casos extremistas particulares.

resante desde un punto de vista, digamos, «erótico», de autoelección del individuo, es cosa que yo no puedo alcanzar a ver². La siguiente ilustración que proporciona Thiebaut de su concepto de heterodoxia es más convincente: «la ascética y la mística de la primera modernidad». Haré cuatro comentarios al respecto: (1) estoy básicamente de acuerdo con Thiebaut en que la subcultura mística que ha producido el cristianismo escapa en buena medida al reproche de impotencia autoelectiva (aunque, por lo que se verá más adelante, no estoy seguro de que esto sea exactamente lo que Thiebaut ha querido decir): el místico cristiano busca fundamentalmente la autoaniquilación, la disolución del yo (aunque no es lo de menos el que la busque en Dios...)³, y eso implica lógicamente un trabajo de autoelección y auto-modelación. Es interesante darse cuenta de que esa forma de autoelección está bastante alejada de la autoelección griega clásica (que no aspira a tanto, a disolver el yo), pero tiene un fantástico parentesco con ciertas formas de budismo theravada que culminan el proceso de autoelección con un verdadero suicidio psíquico del sabio mediante que se convierte, después de lograrlo, en un *arhant*, en una persona sin yo, permanentemente instalada en el nirvana e incapaz ya de sufrir porque ha extinguido todos sus deseos⁴. Es muy probable, aunque no es esta oportunidad adecuada para argüirlo, que la subcultura mística cristiana (no ya la incipientemente moderna, a que alude Thiebaut, sino la antigua tradicional) haya estado directamente influida por el budismo a través del crucial contacto de la cultura monástica con las *sanghas* budistas sirias en el siglo IV. (2) Si esto, como yo creo, es así, proporcionaría una prueba adicional en favor de mi convicción de la universalizabilidad y flexibilidad de las técnicas del alma budista. (3) De todas formas, el misticismo cristiano, incluso el mejor, no pudo librarse de la teonomía característica del tronco de su tradición, lo que le convierte, a lo sumo, en una pálida y marginal práctica de autoelección. Y (4) además: el misticismo ha sido, en Occidente, política y socialmente irrelevante; que yo sepa nadie ha propuesto filosofías políticas o éticas sociales que partan del concepto místico de la buena vida, lo que explica el tratamiento marginal que la mística cristiana recibe en mi libro.

La siguiente ilustración que aporta Thiebaut a su caracterización alternativa de lo que ha representado el cristianismo heterodoxo para la formación de una noción moderna interesante de subjetividad tiene que ver con las dimensiones que él llama «estético-expresivas»: «no podríamos afirmar (con su caracterización alternativa, A.D.) que esté ausente de nuestra cultura una noción de bien privado. Más bien esa noción estaría ubicada, si no oculta, en aquellos talleres de la subjetividad que —con conocidos e inmensos

2. Véase mi propia apreciación de las Confesiones de Agustín y su comparación con las de Rousseau y con el punto de vista antiguo clásico en la pág. 199-200 de mi libro.

3. Y en ese sentido, es discípulo del poco místico Agustín: «Cum enim te, Deum, quaero, vitam beatam quaero» (Conf. X, 22).

4. A esa cuestión me refiero fugazmente en la pág. 329 de mi libro.

problemas, como sabemos—, se constituyen en las disciplinas expresivas». No estoy muy seguro de entender bien lo que Carlos quiere decir. Si lo que afirma es que la modernidad occidental no carece de un concepto de subjetividad, no hay mucho que discutir: estoy de acuerdo. Que ese concepto de subjetividad equivalga a un concepto de bien privado es cosa más discutible. Por lo pronto, Carlos Thiebaut parece encontrar ese concepto fuera de la reflexión ética, arrellanado en ámbitos estético-expresivos. Pero la noción de bien privado interesante no tiene que ver solamente con el mero reconocimiento —«estético-expresivo», o del tipo que fuere— de la subjetividad, sino, en mi opinión, con un trabajo racional muy serio y constante sobre el conjunto de oportunidad interior. En ese trabajo (no menos serio y constante que el trabajo de la ciencia y la técnica sobre el conjunto de oportunidad exterior) pueden usarse muchas cosas, muchos «instrumentos», el arte entre ellos. Pero el arte está explícitamente subordinado, como instrumento, a ese trabajo de designio más general. Así piensan algunos filósofos budistas. Otros no; ven en el arte, como el viejo Platón, un ejercicio, o bien de mera remodelación del mundo exterior (del conjunto exterior de oportunidad), o bien un trabajo sobre el mundo interior poco económico y despilfarrador de recursos. Nuestro Ortega, que tuvo vislumbres geniales sobre este problema (aunque nunca se ocupó de él con detenimiento) lo dijo ya de modo insuperable en 1917: «Todas nuestras potencias de seriedad las hemos gastado en la administración de la sociedad, en el robustecimiento del estado, en la cultura social, en las luchas sociales, en la ciencia, en cuanto técnica, que enriquece la vida colectiva. Nos hubiera parecido frívolo dedicar una parte de nuestras mejores energías —y no solamente los residuos— a organizar en torno nuestro la amistad, a construir un amor perfecto, a ver en el goce de las cosas una dimensión de la vida que merece ser cultivada con los procedimientos superiores. Y como ésta, multitud de necesidades privadas que ocultan avergonzadas sus rostros en los rincones del ánimo porque no se las quiere otorgar ciudadanía, quiero decir, sentido cultural (...). Bueno fuera que el hombre se hallara por siempre reducido a los valores superiores descubiertos hasta aquí: ciencia y justicia, arte y religión. A su tiempo nacerá un Newton del placer y un Kant de las ambiciones». Lo único que cabe reprochar a Ortega es que no se diera cuenta de que los Newton del placer y los Kant de las ambiciones habían nacido ya, dosmilquinientos años antes, en otras culturas y en otros territorios, en la Hélade y en el Valle del Ganges.

5. La quinta reserva de Thiebaut, más bien implícita, tiene que ver con «el riesgo de que la potente dinámica que impone la formalidad» de mis interpretaciones formales como explicaciones causales de las teorías, o peor aún, de los mundos problemáticos a los que ellas responden o de que esa formalidad explique y agote el tipo de problemas que los autores quisieron abordar al formularlas». Quiero cerciorarme de entender bien esta reserva: me parece que se refiere al riesgo de traducir (parcialmente, en

mi caso) a un lenguaje formal preciso (el de la teoría formal de la racionalidad, especialmente la teoría de los juegos de estrategia) el lenguaje material más o menos impreciso de un discurso filosófico tradicional. (No estoy muy seguro de que eso sea exactamente lo que quiere decir Carlos, pues, en ese mismo contexto, unas líneas antes, se ha referido a la necesidad de atender a los contenidos materiales del «sesgo formalista» de la ética de Kant, y lo que se entiende por «formalismo» en la filosofía práctica kantiana no tiene nada que ver con la traducción de su ética —todo lo formalista que se quiera, pero expresada en un lenguaje material— a un lenguaje formalizado). Evidentemente, en la formalización de un discurso siempre se pierden cosas: por lo pronto, se pierden muchas connotaciones; pero se ganan otras cosas: se fijan clara y distintamente las denotaciones, y ése es el valor hermenéutico que yo le concedo a mis reconstrucciones formalizadas de los sistemas filosófico-prácticos tradicionales. Como, de todas formas, soy consciente de que la pérdida de connotación es un *handicap* hermenéutico importante, me curo en salud acudiendo cuando lo considero necesario a técnicas hermenéuticas filológicas tradicionales y declaro abiertamente en el prefacio que trabajar sin esas técnicas sería abusar de los formalismos (pág. 29). De modo que sí me parece que «conjuro ese riesgo», aunque quizá, a la vista de la reserva de Thiebaut, no con el suficiente énfasis.

6. La sexta y última reserva local manifestada por Carlos me resulta un poco enigmática. Refiriéndose a la apostilla conclusiva que es el último capítulo de mi libro, dice: «los análisis no pueden, lamentable y obviamente, ser tan precisos y matizados como habría sido de desear y se limitan al tipo de información que esas teorías (contemporáneas) ponen en juego incurriendo en alguna evitable simplificación (como, por ejemplo, la idea de equilibrio reflexivo de Rawls)». Sin duda lleva razón Thiebaut en que el último capítulo es más bien expeditivo, y más tentativo-ilustrativo que resolutorio. Sin embargo, en ningún momento me he referido al concepto rawlsiano de «equilibrio reflexivo», así que malamente puedo haberlo simplificado; simplemente lo he omitido. Pero quizá lo que está sugiriendo Carlos es que si yo hubiera tomado en cuenta ese concepto de Rawls, parte de mi crítica a la teoría de la justicia del profesor de Harvard quedaría desarmada. Si esto es lo que quiere decir, no puedo estar de acuerdo con su apreciación. Como el mismo Carlos acertadamente señala, mi crítica de la ética de Rawls adopta casi exclusivamente el punto de vista del tipo de información incorporada y del tipo de información excluida por esa teoría de la justicia por la vía de mostrar que el tipo de información admitida no basta para los propósitos normativos de Rawls. La apreciación de Thiebaut tendría sentido si pudiera mostrarse que el «equilibrio reflexivo» rawlsiano incorpora una *información adicional* crucial para hacer a la teoría viable. Y probablemente a eso es a lo que se refiere Thiebaut. Pero yo no creo que ése sea el caso: lo sería si por «equilibrio reflexivo» Rawls entendiera una especie de balance subjetivo realizado por las partes contratantes en «situación

originaria» y que resultara en algo así como una comparación *intrapersonal* (no interpersonal) de utilidades. Pero, aparte de que eso viciaría de raíz el ingenioso truco del «velo de ignorancia» originario (y echaría a Rawls directamente en brazos de los utilitaristas cardinalistas), me parece que el concepto rawlsiano es mucho menos sofisticado y más deudor de viejas tradiciones de la filosofía moral anglosajona de impronta intuicionista. Rawls propone una teoría de la justicia determinada que le parece reunir un conjunto de *desiderata* interesantes; esa teoría, que incorpora en su axiomática esos *desiderata*, tiene un conjunto muy vasto de consecuencias. Entonces Rawls, como *test* para su teoría (como *test* para él mismo, para sus interlocutores y, desde luego, para sus lectores, no como *test* para las partes contratantes en situación originaria), propone comparar esas consecuencias con nuestras intuiciones morales (no con las de las partes contratantes): si la teoría pasa la prueba de esa comparación, todo va bien; si no, hay que reajustar la teoría o nuestras intuiciones indefinidamente hasta que se llegue a un punto de mutuo acomodo, y a ese punto —así lo entiendo yo, por lo menos— le llama Rawls «equilibrio reflexivo». Pero eso no tiene mucho que ver con el tipo de información admitido por los axiomas de su teoría (libertades básicas, indiferencia de unos individuos respecto de otros y *all purpose means*). Hay una familia ilimitada de axiomas posibles compatible con el tipo de información admitida por Rawls: se podría seguir buscando, introduciendo y rechazando axiomas eternamente en pos de un «equilibrio reflexivo» satisfactorio sin variar un ápice el tipo de información admitida. Por consecuencia, la incorporación del concepto de «equilibrio reflexivo» no afectaría a mi crítica en términos informacionales de la teoría de la justicia como equidad.