

Aquel desvanecido rostro de la ética. Sobre el libro de Toni Doménech «De la Ética a la Política¹»

Por CARLOS THIEBAUT

Madrid

Una de las maneras de negarle al presente su omnipotencia, la colosal fuerza de su opaca realidad, y de articular su crítica ética es comprenderlo como fruto de una evolución imperfecta, como producto no de un límpido e inmarcesible progreso sino de una historia más tortuosa de pérdidas, reajustes, equívocos o errores. Podría negársele así su orgullo, segársele bajo los pies la hierba de su inevitabilidad. Tal vez se conseguiría con ello un doble objetivo: en primer lugar, entender por qué es éste el estado de cosas dado que habitamos (es decir, comprender su génesis, su historia, como producto de una evolución que no ha conducido al mejor de los mundos posibles); y, en segundo lugar, por lo tanto, si el presente estado de cosas no es perfecto, podríamos pensar que es posible actuar de alguna manera sobre él y formular racionalmente argumentos y motivos para nuestra acción moral. En efecto, si concebimos el presente desde fuera de los optimismos de que le revisten las diversas modulaciones de la idea de progreso (somos mejores moralmente que nuestros antepasados, seremos peores que nuestros hijos) o desde fuera de los realismos que identifican lo que hay con lo que debe ser, y ésto con lo que sólo puede ser, podremos quizá pensarlo éticamente y concebir nuestra actitud moral no como un estado beatífico cumplido sino como un conjunto de distancias, de críticas y de problemas, de tareas en suma.

El libro de Toni Doménech tiene, entre los muchos y potentes filamentos de su trama, ese hilo conductor que busca una perspectiva ética racional desde la cual negarle al presente su opaca omnipotencia cuando aparece como el mejor de los mundos posibles o como un estado de cosas inevitable que es mejor no menear si no queremos ir catastróficamente a peor. ¿Pero

1. A. DOMÉNECH, *De la Ética a la Política. De la razón erótica a la razón inerte*, Prólogo de Jesús Mosterín, Barcelona, Crítica, 1989, 407 págs.

qué sería y cómo una ética racional? La historia del pensamiento está llena de propuestas morales y de reflexiones filosóficas sobre ellas que, no obstante, no parecen operar ni con la misma idea de bien ni con la misma idea de racionalidad y cuya pluralidad hace difícil hablar sin equívocos de tal idea de una ética racional. Desde las primeras páginas del libro que comentamos se recoge ese problema y se analiza empleando la misma matriz de interpretación del presente como resultado de una evolución imperfecta que hemos señalado: también la filosofía práctica puede comprender sus aporías presentes, sus límites y sus incapacidades si se concibe como resultado de un proceso que ha dejado en su camino cosas cruciales. El análisis de ese camino es un leitmotiv central de la investigación que comentamos. Toni Doménech señalará que en el mundo de la cultura moral antigua, la Grecia clásica, la forma de la racionalidad moral es «erótica», pues no atañe sólo a nuestras acciones sobre el mundo exterior y público, sino sobre todo a nuestros deseos y al trabajo que debemos realizar sobre ellos para conformarlos éticamente. Como veremos, esa razón erótica implica, por lo tanto, una noción compleja de la idea de «bien» que refiere al mundo interior del sujeto moral, a su orden privado. La cultura moderna, por el contrario, opera con una racionalidad «inerte» que supone intocables y deja intocados nuestros deseos y nuestras aspiraciones y que practica, por lo tanto, una idea achatada de bien, sólo referida al mundo de los objetos externos y no al de nuestra subjetividad. La razón inerte habla sólo de un ámbito público externo y declara inexistente lo que pudiera existir en la caja negra de los sujetos morales. Ese hilo de reflexión que conduce de la razón erótica a la razón inerte es aparentemente sencillo, pero al irlo desarrollando arrastra tras de sí multitud de consideraciones, análisis paralelos y encabalgados que hacen que la obra que comentamos sea, a la vez, de una brillante sencillez y claridad en sus planteamientos y tesis y que revista una extrema complejidad intelectual por los problemas que se ven iluminados desde aquella sencillez. Esa unión de limpieza teórica y de complejidad temática produce un resultado fascinante que hace del libro, en mi opinión, uno de los lugares centrales de nuestra actual discusión filosófica práctica, tanto ética como política.

De la Ética a la Política parte de una reflexión que nos sitúa *in medias res* y que, por sí misma, pudiera quizá ser también el germen de otro trabajo distinto, desligado del resto del libro que posee un carácter más lineal e histórico. No obstante, ese acercamiento, en cierta forma más sistemático e introductorio, nos ubica ante el problema que el libro abordará, despliega también algunos de los motivos intelectuales centrales de la obra y presenta, en ejercicio, su compleja metodología en la que se enlazan el uso de modelos formales provenientes de la teoría de juegos y de la teoría de la preferencia con el material proveniente de los textos de la filosofía clásica, moderna y contemporánea. Esa reflexión introductoria parte del conflicto que le supone a la mentalidad ilustrada racional el descubrimiento del mal, de un

mal que no puede entrar en sus cálculos y que debe alterar, por lo tanto, la estructura de esa mentalidad. Toni Doménech analiza las relaciones entre las ideas de mal, de necesidad y de virtud o racionalidad práctica una vez que no pudo quedar incólume la idea leibniziana de que vivimos en el mejor de los mundos posibles: la existencia del mal exige que revisemos el molde teórico y cultural que justificaba las pretensiones teístas y racionalistas. Ello le sirve a nuestro autor para presentar el primero de los «juegos» de su libro con los que irá interpretando los momentos centrales de la evolución del pensamiento ético-político clásico y moderno. Esos juegos —juegos de estrategias derivados de la teoría del mismo nombre y paradigmáticas expresiones de una comprensión de la conducta racional como aquella que define criterios, prefiere de acuerdo con ellos y actúa consiguientemente— se presentan y aclaran exhaustivamente y adoptan forma matricial para expresar los resultados de las posibles interacciones de sujetos que poseen sistemas de preferencias diversos. (No es mérito menor del trabajo que comentamos el haber aplicado novedosamente el instrumental hermenéutico que proviene de la teoría de juegos a la discusión de problemas filosóficos sustantivos, y no sólo metodológicos, y el lector hará bien en no confundir torpemente instrumento y contenido analizado). En el primero de esos juegos, «el juego del reino de la gracia», intervienen dios y sus súbditos, aquél deseando que crean en él y poniendo trabas para ello y éstos deseando su salvación y que dios les muestre un expedito camino para ello. El resultado del juego conduce a sospechar que el mal del mundo pudiera entenderse como una creación del mismo dios para inducir el ejercicio de la fe y para que los creyentes confíen en la salvación. Esa conclusión, que opera realmente en muchas teologías reformadas y contrarreformadas, sería, pues, la matriz de una impenitente comprensión teísta contra el viento y marea de los desastres naturales o humanos: el mal sería querido por dios para nuestro propio bien y salvación, lo que hace que sigamos creyendo en él con fe mayor que la de Job. Pero existiría otra alternativa posible y que estaría en el camino de secularización que desarrollo la modernidad cumplida, tanto la liberal como la republicana: la traducción del proyecto racional-optimista ilustrado de Leibniz a un lenguaje más directamente terrenal, político, la *civitas dei terrena*. El libro quiere mostrar cómo esa traducción heredaría, no obstante, muchos de los problemas y de los módulos de solución que operaban en las primeras formulaciones teológicas y cómo pesará sobre las nuevas soluciones propuestas un supuesto heredado del cristianismo: la limitada concepción de la naturaleza humana a unos términos individualistas y egoístas.

Pero tal vez la conclusión principal del capítulo no esté tanto, no obstante, en los problemas que aborda cuanto en la manera de hacerlo y en las cuestiones que se ponen en juego con ello, a saber, entender la idea de virtud y de acción desde una teoría de la acción racional que implica elegir la estrategia optimizadora entre diversas alternativas. ¿Pero, qué es, precisa-

mente, lo que se puede o se debe optimizar? ¿Qué es, de hecho, lo que se optimiza en cada uno de los mundos culturales en los que se plantea la pregunta ética por la felicidad?

Desde el capítulo segundo, dedicado a la filosofía clásica, el libro trata más directamente esas preguntas y coge directamente el pulso de aquel hilo teórico conductor que señalaba la modificación de la razón erótica clásica en razón inerte moderna. El análisis del planteamiento griego arranca de la discusión de la identificación socrático-platónica y aristotélica de virtud, felicidad y justicia, y que Toni denomina de manera plástica y atractiva «la tangente ática» y que se desharía, irreparablemente, en el mundo moderno. El autor expresa cabalmente una honda y melancólica fascinación por lo clásico y por su compleja y total concepción del hombre y de la ética. Esa fascinación se completará, en posteriores capítulos, con una contenida pero clara rabia intelectual que verá en el cristianismo «la pérdida de la virtud antigua y la aparición del concepto antropológico privativo», aquel que generaliza el dominio total de las pasiones sobre un ser moralmente débil, condenado, acrático. El mundo griego vuelve a aparecer en el libro de Toni con la fascinación que provocó en el primer romanticismo, un momento histórico que se trata con especial empatía en la última parte del libro dedicada a los análisis de Hegel, Fichte y Marx.

Es cosa ya discutida que la continuada y recurrente fascinación por lo clásico dice más de la actitud moderna, de sus sueños y de sus fracasos, que de una descripción ajustada de lo que realmente fueron las sociedades griegas de hace más de veinte siglos. Toni Doménech ejercita su fascinación no sin desconocimiento de aquella realidad, pero con no menor pasión que otros muchos modernos que le han precedido y con quizás similar indulgencia. Pero, tal vez hubiera sido pertinente que ajustara cuentas con otras fascinaciones contemporáneas por lo clásico que coinciden, al menos, con nuestro autor en que el proyecto ético moderno —por su formalidad, por su racionalidad— se deja en el tintero la estofa moral que habría que exigirle a una ética normativa a la altura de los tiempos. Me refiero, obvio es, a las críticas antimodernas que han realizado los neoaristotelismos conservadores y que quieren enfrentarse a la crisis de los paradigmas liberales reclamando alguna forma de regreso a la «comunidad», trasunto ensoñado de la vieja *polis*. El lector atento percibirá en muchos lugares que ese análisis está lejos del que realiza Doménech (véanse sus referencias a Leo Strauss; por ejemplo, aunque no tanto las de MacIntyre), y que él no reclama ningún «regreso» sino una «rectificación» (como señala explícitamente en el capítulo conclusivo de la obra); pero, como cabe aprender de la historia del romanticismo, a la vez que se acentúa la fascinación por lo clásico es necesaria, también, una cuidadosa aclaración respecto a qué clasicismo se quiere recuperar, a qué fines, con qué implicaciones. Ello es pertinente para que algunas similitudes en el diagnóstico de lo acontecido en los últimos dos milenios de filosofía no induzcan al error de pensar que se está en el

mismo lugar de aquellos que reclaman un retorno, tal vez fundamentalmente religioso, a las muchas Arcadias que operan con nociones sustantivas, antropológicas, culturales u ontológicas de bien.

Y frente a esas Arcadias el clasicismo de Toni Doménech es, ante todo y como queda apuntado, el que refiere a una noción compleja de bien que no sólo comprende aquello que queremos, el conjunto de bienes y de prácticas y que él denomina —con la especial terminología económica que aparece a lo largo del libro y que pone de relieve que su concepción de la filosofía le aleja, como cabal discípulo de Manuel Sacristán, de cualquier concepción sustantiva de la filosofía— «conjunto de oportunidad exterior». Esa noción compleja incluye, también y sobre todo, las preferencias de segundo orden (por qué queremos lo que queremos) y aún las de tercer orden (nosotros mismos como seres que quieren, nuestra misma subjetividad moral) y que serían, en la misma terminología, el «conjunto de oportunidad interior». ¿Cómo se relacionan ese trabajo sobre lo externo —bienes y relaciones sociales, política en suma— con el trabajo sobre lo interno —nuestros deseos, nuestra subjetividad moral, ética en suma— en el proyecto de la tangente ática? Toni Doménech acude, de nuevo, a un juego —esta vez al conocido dilema del prisionero— para mostrar brillantemente cómo sólo la modificación en el orden de preferencias de los jugadores pudiera resultar en un resultado óptimo. En efecto, si los participantes en ese conocido dilema sustituyeran la sospecha y la desconfianza mutuas (que conducen a pensar que lo mejor es que colaboren los otros pero no yo), por una suerte de confianza mutua (lo mejor que nos puede pasar es que todos, yo y los otros, colaboremos), el resultado del juego será una interacción de mutua colaboración pública en virtud, precisamente, de un comportamiento individual —privado— que atiende a la felicidad individual entendida de una manera determinada. La *pólis* sería el marco que hace posible que tal acontezca y lo que induce, en el proceso de la *paideia*, la modificación de las preferencias de los individuos —el qué queremos y por qué— cuando éstas no se acomodan, por carencia, por debilidad, por *akrasia* a la mutua colaboración que ella misma como *pólis* supone. El tema de la *akrasia* es otro elemento central constante de reflexión en el libro y apunta, precisamente, a esa incapacidad de trabajo sobre las propias preferencias y deseos y contra la cual lucha la *pólis* toda con su propuesta de vincular el bien privado y el bien público sobre el supuesto de un marco normativo de interacciones. Ese marco supone un trabajo en ambas direcciones: sobre nuestra capacidad motivacional y deseante y sobre las relaciones en las que nos movemos. ¿Pero qué garantiza la realización de ese ideal? O, mejor, y una vez que damos su propuesta por sabida, ¿qué es lo que puede hacerlo fracasar? Se hace posible un retorno a la peor situación del dilema del prisionero si, por ejemplo, sustituimos al ser moral de la tangente ática —el *enkratés* socrático— por el débil de voluntad, por el *akrático*. El débil no trabaja sobre sí, sobre sus deseos y preferencias que deja intocadas y no va más allá de su primer impulso. Al

contrario de lo que sucede en el modelo de la tangente ática, su participación política es un continuo «quedar por debajo» de las circunstancias. Toda solución no infernal parece depender, pues, de esa idea del bien privado que tan crucialmente define la tangente ática.

En un momento crucial de la argumentación del capítulo segundo, en su tratamiento del estoicismo, Toni Doménech señala cómo la filosofía helenística profundizó esa propuesta ática en el orden de la subjetividad. En la *Cosmópolis*, el sujeto no se halla ya como en la *pólis*; aunque, como en ésta última, quede clara y en primer plano la idea de *bien privado*, la comunidad inmediata no será el nicho del comportamiento ético. Al ampliarse el mundo moral hasta abarcar el universo entero, ese nicho queda reducido — quizá paradójicamente — al individuo mismo que se guía por su sola razón y que busca la armonía interna de su alma con la del cosmos.

Al leer estas páginas sobre el estoicismo, una ética de refugio en el individuo, no puede evitarse la sensación de que Toni Doménech reconoce en esa forma de helenismo el paradigma ético que reflejaría con mayor transparencia la forma posible de una actitud ética contemporánea, tan atravesada, por su parte, de los tonos de una ética de resistencia tras muchos fracasos en nuestra invención de formas de convivencia. Esa sensación se ve confirmada cuando vemos cómo se contrastan la mayoría de los desarrollos ulteriores de la filosofía práctica con ese trabajo sobre la subjetividad moral que centra la derivada helenista de la tangente ática y que se convierte así, en el rasero del presente desde el que éste muestra y hace patentes sus límites.

Pero esa fascinación por el clasicismo helenista y por las formas en las que resuelve las relaciones de las profundidades del alma con los sentidos del mundo en un programa ético que es a la vez resistente y activo, ético y político, se complementa a lo largo del libro que comentamos con otra fascinación que puede dejarnos algo perplejos. En diversos momentos Toni Doménech resalta el trabajo sobre el yo que propone el budismo como un ejemplo cumplido de aquella idea privada de bien que el estoicismo apuntó y que la modernidad excluye de sus planteamientos a la hora de echar las cuentas de la relación del individuo con su entorno natural y social. El budismo no es sólo un ejemplo de *otra* filosofía práctica (o de la práctica de otra filosofía), sino que parece muchas veces sugerirse como una terapia que sería deseable frente a nuestras insuficiencias. Personalmente no puedo reprimir alguna duda ante esa fascinación: por una parte las argumentaciones y referencias suministrados por el autor convencen ciertamente de la bondad (teórica, práctica, social) de muchas de las intuiciones que parecen ser virtudes de algunos momentos de esa religión sin dios; pero, por otra, percibo fuertes, aunque quizá no insalvables, obstáculos para poder realizar con éxito y sin distorsiones un ejercicio transcultural como el que Toni Doménech pudiera apuntar o sugerirnos (ya que, por prudencia, nunca propone de manera directa). ¿No permanecemos, más bien ya para mal que

para bien, prisioneros de la jaula de hierro de la modernización? ¿Podemos recuperar en la cultura occidental moderna aquel trabajo sobre el yo —sobre las preferencias de tercer orden— que apuntó el estoicismo, que vislumbró en algún momento el romanticismo, y que ejemplifica tan claramente algunos momentos de la cultura budista? ¿Cómo reinterpretar desde la perspectiva del trabajo sobre sí que se apunta en el budismo la compleja formalidad y diversidad de las esferas públicas que de hecho, aunque con grandes costes, constituyen el núcleo de nuestra actual autocomprensión como especie? ¿Qué efectos ha de suponer esa recuperación sobre las relaciones entre las esferas íntima, privada y pública que actualmente desarrollamos y, en concreto, sobre los mecanismos formales —el derecho, las estructuras normativas cotidianas, los códigos de identificación social— por medio de los cuales construimos nuestra identidad en esas esferas?

Esas preguntas tienen, desde mi punto de vista, máximo interés: inquietan, entre otras cosas, por los déficits en la formación de nuestra subjetividad moral en el presente y que pueden verse, entonces, como la clave de los déficits de las teorías normativas postilustradas —tanto liberales como republicanas— desde las que parecemos in-comprender nuestro presente. Es a esas incomprendiones a las que el libro dedica el grueso de sus páginas, con brillantes análisis de la teoría política moderna —Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Schopenhauer, Fichte, Hegel, Marx— desde la perspectiva heurística que caracteriza la obra que analizamos y a ellas regresaremos más adelante. Mas conviene que nos detengamos sobre la pregunta que acabamos de formular: ¿Podemos recuperar, y cómo, una idea «erótica» de razón práctica, una idea compleja de bien, una idea acerca del trabajo sobre nuestra subjetividad moral?

Permítaseme un relato parcialmente alternativo al que realiza Toni para intentar formular algunas posibles dudas ante su análisis. En el tratamiento de Agustín de Hipona se señala la pérdida de la virtud antigua a manos del pensamiento cristiano que opera con una noción privativa de naturaleza humana (nada, ni el hombre, actúa teleológicamente, *propter finem*) que se legará a la filosofía moderna y notablemente a Hobbes. La filosofía posterior, y sobre todo, el pensamiento reformado tomará como postulado intocable esa comprensión del hombre como ser pecaminoso, egoísta e individualista: incluso Kant —para quien nada puede ser dicho bueno sin restricciones sino una buena voluntad— querrá pensar un sistema político que fuera eficaz hasta para demonios con tal de que fueran «demonios inteligentes» (temática ésta a la que Toni dedica páginas claras y sugerentes). No creo que pueda negársele a Doménech parte de razón en su análisis, pero tal vez no haga plena justicia a otros datos quizá importantes: permítaseme proponer que aunque sea en las tradiciones heterodoxas la noción cristiana de virtud cooperó de manera determinante en la constitución de una nueva idea de subjetividad. Esa idea está a la base de la idea *estética* moderna de subjetividad y que Toni considera como un vislumbre, al me-

nos, de aquella noción de bien privado que tanto necesitamos. La obra de Agustín de Hipona es indudablemente compleja y muchas veces aporética, pero tiene un elemento que se me antoja crucial a estos efectos: la tarea de la construcción de la subjetividad que se ejerce en las *Confesiones* y que abre un mundo distinto al que había apuntado la cultura clásica (aunque, como Toni sugiere, creo que acertadamente, no pueda decirse que el mundo griego carezca de la noción de reflexividad y subjetividad morales). Esa construcción de la subjetividad es la que aparece y estalla en la ascética y en la mística de la primera modernidad, con mediaciones históricas y culturales que sería prolijo mencionar siquiera ahora. Las páginas de *Camino de perfección* y de *Subida al Monte Carmelo* son sólo dos de los posibles ejemplos de ese proceso de construcción del yo, de trabajo sobre el conjunto de oportunidad interior, por decirlo con el lenguaje de Toni. Cabría quizá añadir a tales cumbres los *Ensayos* de Montaigne u obras más directamente ilustradas o postilustradas como las *Confesiones* de Rousseau o *The Prelude* de Wordsworth. No creo que haya rupturas abismales en esa saga de construcciones textuales del yo y de la subjetividad en nuestra cultura, aunque sí —y esa es cuestión ciertamente crucial— una diferenciación y segregación de los lenguajes teóricos y culturales en los que se realiza. La ética y la filosofía política modernas postcartesianas prescindieron, ciertamente, de la dimensión que venimos señalando y entre sus efectos no está sólo el que se alejaran ética y política, razón erótica y razón inerte, sino, sobre todo, que parecieron distanciarse sin remedio lo estético, lo ético, lo político y lo científico hasta un punto de casi segregación e incomprensión, quedando la construcción del yo relegada a la dimensión estético-expresiva, sin aparentes nexos con las reconstrucciones e interpretaciones de la filosofía práctica normativa. Las complejas relaciones entre lo privado y lo público —como esferas, como ámbitos, como lógicas de socialización— adquirirían desde esa perspectiva un carácter problemático nuevo.

Si así fuera podríamos diagnosticar una clara insuficiencia en la filosofía política a la hora de interpretar los mecanismos y formas de la interacción social, pero no podríamos afirmar que esté ausente de nuestra cultura una noción privada de bien. Más bien, esa noción estaría ubicada, si no oculta, en aquellos talleres de la subjetividad que —con conocidos e inmensos problemas, como bien sabemos— se constituyen en las disciplinas expresivas. Cuestión distinta —tal vez *la* cuestión— es qué criterios de validez pueden operar en esas disciplinas, como también es otro problema —tal vez *el* problema— que en ellas se producen formas de cosificación y de mercantilización de nuestra psique que parecen venirle como anillo al dedo a nuestra sociedad mercantil y amenazan con ser su tándem perfecto.

Este distinto análisis de los lugares en los que pudiera habitar la subjetividad que constituiría el núcleo moral sobre el que debiéramos elevar nuestra cultura ética y política difiere del de Toni Doménech en el dibujo de algunos diagnósticos y propuestas ante el presente —cuestión ésta que, lógica-

mente, no puede esperarse que sea abordada de forma sistemática en el libro que comentamos— pero coincide plenamente con él en un punto quizá central: el de los déficits de las teorías éticas y políticas modernas, a cuya génesis se dedican, como hemos dicho, los capítulos centrales del libro y a los que nos volveremos en seguida.

Antes de referir esos análisis, pudiera ser el momento de formular algún comentario sobre el alcance y el estatuto de los mismos. Aunque sería errado confundir, como hemos dicho, la metodología empleada por Toni Doménech con su tesis central (la evanescencia de la razón erótica y los callejones sin salida de una ética pública que desconoce la idea de bien privado) o con los materiales analizados para defenderla, existe el riesgo de que la potencia de esa metodología —la disección de las teorías políticas desde la teoría de juegos y desde el análisis de preferencias— produzca un efecto perverso y que esos materiales acaben por ser sólo momentos forzados dentro del formalismo que aquella metodología analítica impone. Tal vez, y como hemos querido sugerir en los párrafos anteriores, las categorías formales, las estrategias intelectuales y las ideas éticas de la modernidad deban leerse a la luz de los procesos de construcción material (textual, histórica, social) de formas de subjetividad hasta entonces inexistentes o no generalizadas. Se nos impondría, aquí también, una davidsoniana negación de la dualidad entre esquema y contenido: las teorías y sus elementos analíticos debieran ser comprendidos *desde* esos procesos (esos «contenidos»), contando con ellos, pues sólo serían ellos los que las harían inteligibles (posibles, pertinentes, relevantes) como teorías éticas o políticas. Los análisis y las teorías sobre las diversas formas de articulación pública en ámbitos, instituciones y lógicas diferenciadas no podrían comprenderse al margen de la importancia que revisten las formas reflexivas de las construcciones de la subjetividad. En efecto, las muchas caras de los «yos» sociales (y de los procesos de socialización) hacen posibles pluralidades institucionales y diferenciaciones discursivas y, de idéntica manera, el sesgo formalista de la ética kantiana sólo puede ser inteligible, como Mead sugería, desde la perspectiva de formas materiales de subjetividad que adoptan carácter reflexivo. Ni se reclama con ello privilegio «infraestructural» alguno ni, probablemente, Doménech haya querido negar con su propuesta tales análisis (u otros más precisos de similar corte, como los que ha realizado Taylor recientemente), pero cabe el riesgo de que la potente dinámica que impone la formalidad de sus interpretaciones acabe por hacernos caer en el error de entender esas explicaciones formales como explicaciones causales de las teorías, o peor aún, de los mundos problemáticos a las que ellas responden o de que esa formalidad explique y agote el tipo de problemas que los autores quisieron abordar al formularlas.

Ese riesgo, que probablemente se conjuraría haciendo explícito el estatuto de los análisis realizados no anula, no obstante, su brillantez ni su capacidad de sugerencia. Algunos de esos análisis, como el de la interpreta-

ción de Hobbes a partir del dilema del prisionero, pueden quizá sorprender menos al lector por tener antecedentes, por fluir de forma relativamente obvia y por la sobriedad con la que se expresan, pero constituyen — opino— un tratamiento ya casi canónico: la noción privativa de la naturaleza humana que antes apuntamos, y que es un supuesto incuestionado de las teorías políticas modernas, hace inevitable un dilema del prisionero generalizado y la única forma de evitar tal infierno es transferirle al soberano absolutista —nuevo dios y no sólo nuevo Leviatán— la capacidad de decisión de los súbditos. Toni Doménech dedica muchas páginas a las soluciones de salida a tal planteamiento: el liberalismo de Locke intenta atar al soberano en sus decisiones por medio de la ley y dejar en manos de los súbditos algún resquicio de capacidad de decisión que ellos se encargarán de transferir a esa misma ley y al supuesto natural de la libertad, de la dignidad o del libre juego del mercado; el absoluto despotismo del soberano absolutista no se contrapone con una radicalizada noción de subjetividad moral y de libertad, sino con el supuesto del buen orden «natural» de las leyes sociales del mercado que son ya el único nicho de la dignidad humana. Pero el soberano liberal lockeano no será menos soberano absoluto: su arbitrariedad no será menor, aunque sea distinta, de la del soberano absolutista hobbesiano. Los súbditos liberales tendrán carencias distintas a los que viven la minoría de edad absolutista, pero no son menos súbditos y su psique no es menos plana que la de éstos. Otra posible solución al riesgo de generalización del infierno y de la guerra de todos contra todos aparece en el análisis del republicanismo. En esas páginas —de las más bellas del libro en su precisa contención— desarrolla nuestro autor unos análisis, ciertamente brillantes, sobre la idea de «bien público» en las diferentes versiones de la voluntad general roussoniana y el supremo bien kantiano. El análisis de Kant y de la «inevitabilidad» de la escisión entre mundo nouménico y fenoménico en el terreno moral, así como el de las aporías a que tal escisión conduce, posee una agudeza y una capacidad de sugerencia que pasan por encima de las sospechas de su ajuste pleno a los textos, más complejos siempre que lo que puede interpretar una única clave hermenéutica por muy fecunda que sea. El difícil e inevitable equilibrio entre esos dos mundos llevan a Toni Doménech a la formulación de un «trilema de la filosofía práctica kantiana», según la balanza se incline por dar prioridad a uno de los «yos» de esos dos mundos, nouménico y fenoménico, o se opere, como tercera alternativa, la ruptura de la síntesis entre ambos a la que aspiraba el criticismo. Ese trilema es la matriz a partir de la cual se entiende y analiza la filosofía idealista alemana en el penúltimo capítulo del libro. Mientras Fichte, Schelling y Hegel darían primacía de diversas maneras al mundo trascendental frente a los imperativos eudaimonistas del yo fenoménico e intentarían salvar la síntesis criticista vía una filosofía de la historia, Schiller y Feuerbach reclamarían furiosamente, y cada uno a su manera, los fueros de nuestra fenomenicidad a costa del criticismo mismo. Schopenhauer re-

presentaría la irreconciliada escisión de ambas esferas, el profundo pesimismo de la no-solución, el reconocimiento del fracaso.

El análisis tiene, aquí, una categoría mayor que la de ser sólo una interpretación y se convierte en una idea filosófica. El trilema de la filosofía práctica moderna pone tan de relieve la ausencia de aquel trabajo sobre la subjetividad que era condición de cualquier comprensión de la idea de bien (privado y público), que tanto ella como sus herederos son conducidos irremisiblemente a callejones sin salida, tanto teóricos como históricos. En los tres tipos de soluciones esbozadas al trilema se dibujan todas las formas de crítica moderna y también, por lo tanto, su agotamiento. Cualquier paso ulterior, cualquier salida, debiera exigirnos un cambio de terreno y de paradigma práctico.

No nos habla Toni Doménech de ese paradigma, pero algo parece apuntarse, y el libro concluye con un rápido análisis de algunos aspectos de diversas grandes teorías ético-políticas contemporáneas desde algunas aportaciones de la teoría de información: el utilitarismo, la relevancia de los teoremas de imposibilidad de Arrow, y los intentos de escapar a algunas de sus consecuencias en el contractualismo de Rawls y en la ética discursiva de Habermas. 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 ponen en juego incurriendo en alguna evitable simplificación (como, por ejemplo, la ausencia de la idea de equilibrio reflexivo de Rawls). Las preguntas del lector se disparan entre lo esquemático de algunos análisis y lo fecundo de algunas sugerencias: así, por ejemplo, ¿una interacción generalizada que ampliase el número y la calidad de las informaciones circulantes potenciaría aquel trabajo sobre la naturaleza interna, la subjetividad, o podría también hacerla aún más opaca, dadas las actuales circunstancias? ¿Qué condiciones harían imposible ese riesgo? Esas preguntas, entre otras, forman tal vez parte de otra investigación distinta de la que aquí comentamos, pero creo que Toni Doménech tiene razón al apuntar que ese núcleo de problemas ha de estar entre aquellos que una ética racional necesitaría considerar si ha de estar a la altura de los tiempos.

De la ética a la política se sitúa, en suma, en el corazón de muchos debates contemporáneos, sólo algunos de los cuales han sido aludidos sesgadamente en este comentario. Quedan por referir algunas virtudes más del texto, como el alto nivel de su información secundaria y de sus fuentes, así como su rigor conceptual a lo que deben añadirse multitud de hallazgos terminológicos de insospechada potencia. Las dudas o discrepancias que ante el texto pudieran presentarse —como las aquí esbozadas— obedecen a las cuestiones presentadas por Toni Doménech son, en sentido estricto, posiciones e ideas filosóficas las cuales, como es sabido, exigen diálogo y discusión racional por su misma naturaleza. Tanto en el foro académico como, de manera urgente y por muchas razones, fuera de él.

