

Una teoría de la justicia. John Rawls, entre el aristotelismo y el kantismo

Emanuele Severino

Emanuele Severino es profesor de la Università Cattolica de Milán hasta 1970 y fundador del Dipartimento di Filosofia Teoretica de la Universidad de Venecia. Autor de obras fundamentales como La struttura originaria y La esencia del nihilismo.

Una revisión de la *Teoría de la justicia* de Rawls centrada en los malentendidos sobre Aristóteles y Kant y en el propósito manifiesto de Rawls de influir en la ética y en las opciones justas de nuestro tiempo. Encontraremos también razones para desconfiar de algunas cuestiones relacionadas, apenas sin excepción, con el pensamiento moderno, como la ausencia de fundamento o la pena de muerte.

Palabras clave:

- Justicia
- Ciencia
- Técnica
- Filosofía
- Relativismo

A review of Rawls' Theory of justice focused on Aristotle and Kant's misunderstandings and his unconcealed purpose to influence the Ethics and Right choices of our time. At the same time, we will find reasons to mistrust about some questions related, quite without exceptions, to modern thought, as the lack of ground or the agreement upon death penalty.

No está claro que puedan ser comprendidas algunas de las consecuencias del núcleo del pensamiento de un autor sin abordar ese mismo núcleo. En el caso que nos ocupa, el de Emanuele Severino, la cosa resulta aún más complicada, en tanto que la tesis principal de su pensamiento la constituye la afirmación de la eternidad de todos y cada uno de los entes, de todo pelo de la barba de Sócrates o de toda mota de polvo. Tesis pacientemente elaborada, primero de forma más o menos inconsciente, en estudios juveniles que abarcaban intereses tan variados como Heidegger, Aristóteles, Rosmini o M. Schlick, en los años cincuenta, y después claramente perceptible en lo que viene a ser el soporte de todo su pensamiento posterior, *La struttura originaria* (1958); abiertamente defendida a partir de 1964, en el artículo 'Ritornare a Parmenide', luego incluido como portal de su libro quizá más conocido, *Esencia del nihilismo*, que Taurus tradujo en 1991. Sin embargo, ningún otro de los grandes libros de Severino —entendiendo con este adjetivo los de contenido más especulativo, tanto a nivel lógico como metafísico: *Destino della necessità* (1980), *Oltre il linguaggio* (1992, traducido al catalán en 1996: *Més enllà del llenguatge*), *Tautòtes* (1995), *L'anello del ritorno* (1999), *La gloria* (2001) y *Oltrepassare* (2007)— ha despertado el interés editorial ni académico acorde con la admiración reiterada por otros ilustres italianos con mejor fortuna entre nosotros, cuales son los casos de M. Cacciari o U. Galimbarti, aunque, por supuesto, sin el aprecio profesado a otras voces que se expresen en inglés o en alemán o, como mucho, en francés, aunque en este caso resulte imposible evitar cierta nostalgia.

Ciertamente, Severino no ha podido elegir mejor el camino hacia una incomodísima situación en medio del panorama filosófico actual, el cual —como es de todos conocido— no se siente precisamente a gusto entre categorías tales como las de Verdad (*Aletheia*), Identidad (*Tautòtes*) o Necesidad (*Chrèon*), que, aun con un innegable peso en la tradición filosófica, hoy se ven desposeídas de su viejo esplendor, mientras sus puestos de ayer van siendo inexorablemente ocupados por nociones como las de pensa-

miento débil, diferencia, impredecibilidad, casualidad; la delantera del problema del lenguaje en las llamadas filosofías del *giro lingüístico*, o la inevitable acomodación a una u otra forma de escepticismo por parte de lo que pueda quedar de la filosofía.

Se trata de algo más que de una posición, aunque la defienda una pluralidad, por no decir totalidad, de las filosofías vigentes. Más bien, se trata del ambiente en que todas nacen, crecen y respiran: olvidadas en buena medida del pasado común, sintiéndose amenazadas ante el prestigio de las ciencias, tentadas de rápida reconversión a los Estudios Culturales o, en general, limitándose a asumir lo que otros no quieren: las cuestiones teóricas de las ciencias, tanto formales como naturales, sociales o humanas, aunque alguna de ellas, en raras ocasiones, muestre el menor signo de malestar por aquello de que se ven privadas y, por el contrario, continúen identificando su mayoría de edad con la separación definitiva de eso que una vez se llamó Filosofía.

Si este es el estado de las cosas, quizá sorprenda un poco menos la singularidad de la propuesta severiniana. Más aún cuando no adopta en absoluto ninguna línea de “defensa de las humanidades”, ni de devolución de la filosofía a su lugar en el currículum académico, en nombre de una supuesta utilidad que ya habrían advertido algunos representantes de las distintas especialidades científicas, sin duda de mente más abierta que la mayoría, la cual reúne a aquellos que todavía descansan en una interpretación ingenuamente tecnicista de la técnica, es decir, de la técnica convencida de estar siguiendo un curso indiferente al de la filosofía, particularmente la de los dos últimos siglos. Sin que los primeros, bienintencionados, discrepen de esa convicción y se limiten a la pretensión de salvaguardar ciertos valores. En sentido bien diferente, puede decirse que, para Severino, la filosofía no necesita defensa alguna, porque, simplemente, representa la única posibilidad de reconocer la profundidad y vastedad de cualquier problema perteneciente a cualquier disciplina. Provisto de esta convicción —y no es más que un ejemplo—, ha desarrollado una interesantísima crítica a la constelación de problemas que envuelven no solo al desarrollo actual de las matemáticas, sino, sobre todo, a su contribución decisiva a la llamada imagen matematizada —en sentido excluyente— del mundo. Cosa que, casi está de más decirlo, no quita el sueño a la mayoría de matemáticos, pero sin abordar la cual resulta imposible, ni remotamente, vislumbrar con seriedad las dimensiones del “desierto que crece”, así como los sutiles lazos que unen a las distintas regiones del saber y de la vida en su deriva. En mi opinión y en el momento actual, solo Castoriadis —aunque sin estar provisto de un pensamiento propio tan “fuerte” como el de Severino, lo cual no le resta una pizca de encanto— puede rivalizar en el ejercicio de auténtica multidisciplinariedad, atención lectora y crítica, además de frescura, con las grandes obras de la filosofía, la ciencia y, en general, todo lo humano, tanto de la tradición como del presente, siempre con el mismo grado de penetrante curiosidad.

Con todo, su “descenso” a lo que corrientemente, desde Aristóteles, se tiene por “filosofía de las cosas humanas” (aunque haya reduccionismos peores, como el que obliga a acompañar el nombre de “Filosofía” con el de “Ciudadanía”), es relativamente tardío y arranca a finales de los años 70 con la publicación de *Gli abitatori del tempo* (1977) y *Téchne, le radice della violenza* (1979). En ellas apuntaba ya tendencias “a contracorriente” que se han ido confirmando a lo largo de más de tres décadas. En particular, la cadena que amarra el porvenir de la democracia a los vaivenes de la técnica y su desconfianza de que cualquier tendencia neoilustrada pueda retomar y acabar con éxito el proyecto ilustrado. No digamos ya cuando estos intentos adoptan además un marcado, y agresivo, cariz de renuncia al fundamento, con la esperanza, sin duda, de que, al haber rebajado el listón de exigencia, se abriese una oportunidad inédita de diálogo y de que, por una vez, la filosofía no llegase tarde.

El texto que presentamos, incluido en el libro *Democrazia, tecnica, capitalismo* (2009), es representativo de esta sección de la obra severiniana. Agradecemos a la editorial Morcelliana de Brescia y a su director, Ilario Bertoletti, el permiso para su traducción.

El proceso que conduce de la tradición de Occidente a su destrucción resulta inevitable.

Inevitable la destrucción operada por la esencia del pensamiento filosófico de los dos últimos siglos, que, a su vez, se ha configurado como civilización de la técnica. La esencia de ese pensamiento, constituida sobre el fundamento de

tales inevitabilidad e invencibilidad, es, sin embargo, un subsuelo que rara vez se deja alcanzar por la mayor parte de los mismos protagonistas de la filosofía de nuestro tiempo, que, en su mayoría, se limitan a levantar acta de la destrucción del pasado y lo consideran un episodio sobre el cual no vale la pena volver. Así es como ha ocurrido que Jürgen Habermas, en un debate con el

entonces cardenal Ratzinger, dijera desde las primeras confrontaciones de su relación, y con una breve frase, situarse en una perspectiva “posmetafísica”, es decir, en la perspectiva que Ratzinger (y la Iglesia católica) precisamente contestan y a la que, en otros contextos, él mismo califica de “relativismo”. De modo que el suyo ha sido un diálogo de sordos, a pesar de la importancia que se le ha querido atribuir.

Resulta imposible ocuparse de “la virtud de la justicia” sin contar con el proceso de destrucción del pasado de Occidente al que se acaba de aludir. Aquí, sin embargo, nos limitaremos a algunas breves observaciones a propósito de *Una teoría de la justicia* de John Rawls, tratado aparecido en 1971 y ya considerado un clásico de la filosofía política de nuestro tiempo.¹ También a propósito de este tratado potente y agudamente construido hay que decir algo parecido a lo que más arriba decía acerca del diálogo entre Habermas y Ratzinger.

El tratado de Rawls es imponente, pero, desde los primeros argumentos, considera el tema de la justicia situándose enseguida, como si de algo obvio se tratara, en una perspectiva “posmetafísica” (expresión que Rawls no emplea), y evitando deducir este decisivo supuesto inicial. O si se quiere, deduciéndolo mientras se hace desaparecer a los adversarios, al sostener la tesis de que los filósofos clásicos, en particular Aristóteles y Kant, no discrepan de su posición teórica. En sus lecciones universitarias, Rawls sostendría esta tesis también en relación a Hegel. Al “metafísico” Platón (que en *La República* expone la primera gran teoría de la justicia de la historia de la cultura occidental), *Una teoría de la justicia* dedica, en cambio, dos breves notas fuera de texto.

En este tratado son sobre todo Locke, Rousseau y Kant, además de Aristóteles, los clásicos que Rawls ve converger con su propio discurso. Por nuestra parte, nos limitamos a considerar brevemente la relación de la *Teoría* con Aristóteles y Kant con el propósito de mostrar, precisamente, de qué modo la refutación del posicionamiento “metafísico” tiende, en este tratado, a hacer desaparecer al adversario y cómo, en lo que respecta a Aristóteles, su convergencia con la *Teoría* se ha obtenido dejando, simplemente, la metafísica aristotélica al margen. En lo que respecta a Kant, el modo en que dicha convergencia se obtiene altera profundamente la concepción kantiana de la conciencia moral. Dos operaciones que enmascaran, como decía, y ciertamente de forma har- to compleja, la ausencia de una argumentación concreta sobre la imposibilidad de la metafísica, mientras que, por otra parte, parece evidente que, para Rawls, Kant completó esa argumentación y que, igualmente evidente, la metafísica de Hegel sea irrelevante a propósito de la superación de la crítica kantiana de la metafísica.

*El tratado de Rawls considera
el tema de la justicia situándose
enseguida en una perspectiva
“posmetafísica”*

En la *Teoría*, Rawls considera prolijamente el llamado “principio aristotélico” al entenderlo como punto central de la *Ética a Nicómaco* en relación a los problemas de la justicia. Lo enuncia así: “En igualdad de condiciones, los seres humanos experimentan placer al ejercitar sus capacidades efectivas (sus dotes innatas o adquiridas), y su placer aumenta mientras la capacidad se realiza o crece su complejidad” (TJ, 351) (por ejemplo, experimentan más placer jugando al ajedrez que a las damas). Ciertamente, en la *Ética a Nicómaco* también se puede encontrar este tema. Pero eso no significa que sea, como en cambio se deduce del discurso de Rawls, lo que haya de más importante en la *Ética a Nicómaco* en relación al sentido de la justicia.

En la *Ética a Nicómaco*, la justicia se define como “respeto a la ley” y la ley, articulada de muchos modos, indica lo que produce o conserva la felicidad. Por eso, considerada en su carácter universal, la justicia es “la virtud perfecta en el grado máximo” (Aristóteles aprueba la sentencia de Teogonis según la cual “en la justicia cualquier virtud se recoge en una sola” [1129 b])² porque respeta la ley al máximo. Lo cual muestra a su vez aquello que, al ser respetado, produce y conserva la felicidad. En relación a la acción justa, el contenido de la ley es el objetivo, o sea, lo querido que, como querido (“como amado”), mueve dicha acción.

Pero la ley no es solo aquella que prescribe a la sociedad y a los individuos lo que tienen que hacer. Esta prescripción se fundamenta a su vez sobre la ley suprema, que es la Ordenación de la totalidad del ser, tal y como lo manifiesta de forma incontrovertible la “filosofía primera”, la “*epistème* de la verdad”. En la filosofía primera se muestra la necesidad de que por encima de los entes que devienen exista el Ente inmutable y divino, acto puro, pensamiento del pensamiento, el cual, dice Aristóteles en la *Metafísica*, “como amado”, como querido, como fin supremo, “mueve” el mundo y, sobre todo, a las inteligencias divinas y humanas.

De hecho, la felicidad es una actividad que se cumple “según virtud”, según la capacidad de alcanzar lo más propio del hombre; “actividad según virtud” y “según la virtud más alta” (Libro X). Dicha virtud es la filosofía, forma suprema de las virtudes “dianoéticas”. Como manifestación de la Ordenación suprema, la filosofía es el respeto supremo de la suprema Ley del ser y, por ello,

1 J. RAWLS, *Una teoría della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1982. En adelante, “TJ” más página.

2 La traducción de Julio Pallí Bonet (Gredos, Madrid, 1985) difiere ligeramente de la propuesta por Severino: “En la justicia están incluidas todas las virtudes” (p. 241).

es la forma más alta de aquella “virtud en grado máximo” en que consiste la justicia. La conciencia filosófica es la forma más alta de lo que, en sentido verdadero y propio, resulta más alto en el hombre: la conciencia, precisamente, el intelecto (*noûs*). De modo que en el hombre “la vida según el intelecto será divina respecto a lo que en la vida del hombre es humano” (Libro X). “En la medida posible”, se debe (*chré*) “llegar a ser inmortales” (*Ibid.*), divinos, es decir, realizar la naturaleza racional del hombre.

La justicia, pues, es: a) la “cosa justa” (*didaikaion*, dice Aristóteles); es decir, la Ordenación verdadera de la realidad —aquello “justo” que Anaximandro, Heráclito, Parménides, Platón llaman *Diké*—; b) la filosofía, que es la virtud suprema de la justicia, o sea, la adecuación a ella y el respeto por la suprema cosa justa; c) la vida del Estado y del individuo que se adecuan a la verdad de la filosofía (“[L]a vida según el intelecto”), o sea, el vivir en la verdad, que es además “la vida más feliz” (*Ibid.*).

Rawls ignora esta articulación compleja del sentido aristotélico de la justicia, y es por ello como se permite considerar su “teoría de la justicia” compatible con la ética aristotélica. La honestidad intelectual de Rawls excluye, por supuesto, y hace que se descarte una ignorancia del texto aristotélico, o una alteración intencionada del mismo. Con todo, se trata de una operación que, más allá de cualquier interpretación plausible del pensamiento aristotélico, pone de relieve un aspecto completamente secundario que, con todo, en cuanto tal, recibe su propio significado auténtico solo del contexto teológico-metafísico en que se expresa. En función de este expediente, se ahorra la carga que supone mostrar por qué la construcción teológico-metafísico-epistémica, que se encuentra en el fundamento de la ética aristotélica, no puede ser aceptada.

También la moral kantiana, en opinión de Rawls, es compatible con su “teoría de la justicia”. Ciertamente, en este caso, no se trata de ignorar el fundamento metafísico de la moral, porque es el propio Kant quien excluye que dicho fundamento sea posible. Y aun así, se da en la *Teoría* de Rawls una alteración no menos importante del pensamiento kantiano —por mucho que se disponga a reconocer que el suyo es solo “un intento de interpretar” el pensamiento kantiano, completamente abierto a posibles revisiones—. Para evidenciar la mencionada alteración es oportuno dirigirse al posicionamiento de fondo de la *Teoría*.

Tal como se puede ver, en la perspectiva contractualista de la *Teoría* se trata de indicar cuáles serían las elecciones de un grupo de personas que, *al no saber cuál sería su posición* en la sociedad que tratan de instituir, se proponen establecer, a través de un “acuerdo originario”, las leyes de

Rawls hace desaparecer a los adversarios al sostener la tesis de que los filósofos clásicos no discrepan de su posición teórica

esta sociedad, y, propiamente, “los principios de justicia para la estructura fundamental de dicha sociedad”.

Pero desde las primeras páginas queda claro que dichas personas “libres y racionales” (TJ, 29) son una a una “indiferentes a los intereses de los demás” (TJ, 27), “preocupadas en perseguir los intereses propios”, preocupadas por alcanzar objetivos que no tienen un valor universal, sino que divisan la ventaja de los individuos que se imponen dichos objetivos. También desde las primeras páginas se aclara que “además, el concepto de racionalidad debe ser interpretado del modo más restringido posible, el corriente en la teoría económica, el cual se corresponde con el uso de los medios más eficaces en vista a determinados fines” (TJ, 29).

Ahora bien, sobre esta base, cualquier forma de asimilación del pensamiento kantiano resulta imposible. Obviamente que no se trata de un error banal por parte de Rawls. Enseguida ofrece un indicador de la maniobra que le permitirá, llegado el caso, afirmar la propia vecindad con Kant.

De hecho, no se tarda en discutir la perspectiva utilitarista al excluir que las personas que participan en el contrato originario “se acuerden” sobre el principio utilitario, “sobre un principio que puede (que tiene como efecto) reducir las expectativas de algunos, por la simple razón de obtener una mayor cantidad de beneficios para otros. Dado que cualquiera desea proteger los intereses propios y la capacidad de promover la propia concepción del bien, nadie tiene razones para sufrir una pérdida personal duradera que tenga por objetivo el aumento del nivel general de utilidad”.

Excluida la posibilidad de que los participantes en el contrato elijan el principio utilitario, Rawls sostiene que en ese caso elegirán “dos principios de justicia” diferentes: “Igualdad en la asignación de derechos y deberes fundamentales” y “Desigualdades económicas y sociales” que, con todo, produzcan “beneficios compensatorios para cada uno, particularmente a los miembros menos favorecidos de la sociedad” (TJ, 30).

Aun así, Rawls sostiene que “los principios de justicia son también imperativos categóricos en el sentido de Kant” (TJ, 217). La circunstancia por la que en el contrato originario los individuos no eligen el principio utilitario, sino la igualdad y aquella desigualdad que, sin embargo, se acom-

pañía de beneficios compensatorios para los menos favorecidos (desigualdad tendente a su vez a la igualdad), es, en esencia, el motivo por el cual Rawls ve la identidad entre los “principios de justicia” efectivamente elegidos en el contrato y los imperativos categóricos.

Ciertamente, es verdad que la igualdad pertenece al modo en que se articula el imperativo categórico kantiano (por ejemplo, la igualdad es inseparable del imperativo de tratar *a todo hombre* como a un fin y no como a un medio); pero mientras que Kant piensa la igualdad como objetivo —y solo con esta condición puede pertenecer a la articulación del imperativo categórico—, en cambio, para Rawls, la igualdad que en el acto de exclusión del principio utilitario es elegida por los participantes en el contrato es un medio que los participantes eligen con las miras puestas en los “intereses propios”, para “proteger los intereses propios”. Rawls no ve, pues, la diferencia esencial subsistente entre querer la igualdad *por sí* misma y querer la igualdad *para proteger los intereses propios*; entre el ser buenos por ser buenos y el ser buenos para proteger los intereses propios. Es la diferencia esencial que subsiste entre su teoría de la justicia y el imperativo categórico kantiano. De hecho, también en este caso una acción humana es definida por su objetivo, y mientras la acción moral, para Kant, se tiene a sí misma por objetivo —y es por ello como el imperativo categórico es incondicionado—, para Rawls, en cambio, tiene por objetivo la protección de los intereses individuales de quien la cumple.

Añadamos que, a pesar de la profunda atención que Rawls dedica al pensamiento de Kant —probada sobre todo con la publicación de sus lecciones universitarias sobre la historia de la filosofía moral—,³ queda el hecho de que, para Kant, la conciencia moral es un mandamiento incondicionado necesariamente presente en todo hombre. Mientras que la racionalidad ejercida por parte de quien interviene en el contrato, además de ser, como ya hemos dicho, una racionalidad diferente en esencia a aquella exigida por el imperativo categórico, es un posicionamiento al cual, según Rawls, los individuos pueden sustraerse. Que la conciencia moral esté presente en todo hombre es para Kant una verdad necesaria, evidente, incontrovertible, es decir, epistémica —aunque en Kant la *epistème* de la verdad no pueda tener ya un carácter metafísico—, una de aquellas verdades metafísicas con las que la *teoría* de Rawls no quiere tener nada que ver.

Como decía al principio, el pensamiento filosófico de nuestro tiempo muestra, en su propia esencia, la imposibilidad de toda Ordenación inmutable, conocida por la *epistème* de la verdad. O sea, la imposibilidad de cualquier forma que, de los griegos a Hegel, se la haya conferido a dicha

Ordenación. Aquella esencia permanece mayoritariamente oculta a los ojos de los mismos protagonistas del pensamiento de nuestro tiempo y así tiende a presentarse como una simple opción, simple voluntad de negar la tradición teológico-metafísica.

También la *Teoría* de Rawls tiene este carácter de simple opción. El punto de partida son las convicciones de los individuos que intervienen en el contrato social. A tales convicciones también pertenecen las teorías filosóficas. Para la *Teoría* de Rawls, ninguna de estas convicciones constituye un conocimiento evidente e incontrovertible. Por un lado, el equilibrio alcanzado por el contrato es provisional (“[E]ste equilibrio no es necesariamente estable. Se puede trastocar tras un examen posterior de las condiciones que se precisa imponer a la situación contractual”). Por otro lado, la *Teoría* “no pretende de hecho que los principios de justicia propuestos sean verdades necesarias, ni que sean derivables de verdades de este tipo. Una concepción de la justicia no puede deducirse de premisas o condiciones sobre principios evidentes. Su justificación es, por el contrario, una cuestión de apoyo mutuo entre otras consideraciones, de ajuste global en un punto de vista coherente” (TJ, 35).

Se puede decir que el carácter teórico de la “teoría” de la justicia consiste solo en el establecimiento de esta coherencia y que puede asimilarse al carácter propio del discurso hipotético-deductivo de la ciencia. Pero decir que en la situación contractual no existe ninguna verdad necesaria, ni ninguna evidencia —ninguna *epistème* de la verdad— y reducir a las opiniones controvertibles de los contratantes todo el saber disponible para la construcción de la justicia social, significa *optar*, sin ningún fundamento incontrovertible y arbitrariamente en última instancia, por la negación del horizonte cognoscitivo de la tradición filosófica. Significa, digámoslo otra vez, ignorar la potencia del subsuelo esencial de la filosofía contemporánea. El cual no opta por la negación de la tradición, sino que fundamenta incontrovertiblemente esta negación y espera desde siempre ser alcanzado y reconocido.

Dicho subsuelo no esconde la *tesis* que de forma explícita pertenece a la filosofía de nuestro tiempo —la ausencia de cualquier verdad necesaria y de cualquier evidencia—. Lo que esconde es la potencia conceptual, la invencibilidad de la “tesis”. Potencia e invencibilidad por la que la “tesis” no se reduce a opción, escepticismo o relativismo ingenuos. Porque la potencia y la invencibilidad existen, también la tesis de Rawls es susceptible de interés. De lo contrario, sería una propuesta que uno puede adoptar o no. Al volverse interesante, la “tesis” dice que la justicia es inevitablemente una convención y que es convencional también

³ Cf. J. RAWLS, *Lezioni di storia della filosofia morale*, Feltrinelli, Milano, 2004.

su “coherencia” interna. A menos que se pongan como verdades necesarias las reglas de la lógica formal. Y no deja de ser una simple conjetura que los contratantes tengan que razonar sobre estas reglas y no sobre la voluntad incondicionada de prevalecer, unida a la esperanza de que el prevalecer no venga acompañado en el futuro de resultados no deseados.

Del pensamiento griego a Hegel, la justicia se ha definido como la voluntad de dar a cada uno “lo que le corresponde”. La fórmula aparece por primera vez en la *República* de Platón. Al referirse a Ulpiano —que reproponde la fórmula platónica en el interior de la construcción del derecho romano—, H. Kelsen objeta que esta formulación de la justicia es una petición de principio, porque el problema es, precisamente, el de establecer lo que corresponda a cada uno y a cada cosa. Sin embargo, Kelsen olvida que en la tradición teológico-metafísica lo que corresponde a cada uno queda determinado por el lugar ocupado en el interior de la Ordenación inmutable, iluminada por la *epistème* de la verdad.

Cuando la esencia del pensamiento filosófico de nuestro tiempo empuja hacia el ocaso, inexorablemente, a la tradición filosófica de Occidente, lo que corresponde esencialmente a cada hombre y a cada cosa es su historicidad, temporalidad, su devenir, la inestabilidad de cualquier “equilibrio”. En esta situación, la “justicia” es el reconocimiento de esta inestabilidad esencial. El reconocimiento es auténtico y efectivo —la justicia es auténtica y concreta— no cuando se mira y se trata al hombre como algo inmutable, inmodificable y eterno, sino cuando es modificado, “edificado”, producido, manipulado, destruido en las direcciones más variadas. La protesta y la oposición mayor a esta manipulación del hombre solo puede provenir de aquel sentido tradicional de la justicia —justicia como *Diké*— que asigna al hombre un sentido inmutable y una dignidad inviolable en el interior de la Ordenación metafísico-teológica. La cual, sin embargo, ha sido conducida al ocaso por el pensamiento filosófico de nuestro tiempo. Por otra parte, la justicia que da al hombre y a las cosas lo que les corresponde en tanto que entes históricos, temporales, devinientes —y lo que les corresponde es ser modificados sin límites absolutos o “naturales”—, no es el caos, dado que en el enfrentamiento de las diferentes direcciones de la modificación del hombre y de las cosas prevalece la dirección determinada por la fuerza más potente. La fuerza más potente que establece hoy la dirección de la transformación del hombre es la técnica guiada por la ciencia moderna. Y es más potente no en tanto sea considerada en sentido reducido, científico-técnico, sino en tanto que se decanta en dirección a la escucha de la filosofía de nuestro tiempo, es decir, hacia la escucha de

la voz que dice de forma incontrovertible e invencible que, al no existir ninguna Ordenación inmutable sobre, o en el interior del, devenir del mundo, el actuar del hombre no tiene ningún límite absoluto y los límites se constituyen solo gracias a las leyes del derecho positivo, en que cualquier equilibrio jurídico es inestable. Por ello, la potencia suprema de la técnica, así configurada, está destinada a convertirse en límite absoluto de cualquier otra forma del actuar humano en la historia de Occidente. Lo que significa que la acción de la técnica sobre el hombre es la forma suprema de justicia que puede ser alcanzada por la historia de Occidente.

Si hoy la justicia suprema coincide con la potencia suprema de la técnica (en tanto que unida al pensamiento filosófico de nuestro tiempo), desde el inicio de su historia Occidente ha identificado la “virtud” con la potencia. En la tradición histórico-metafísico-epistémica, la “virtud” suprema es potencia capaz de hacer al hombre feliz, al adecuar su vida a la Ordenación inmutable de la realidad. Como potencia, desde el inicio de la historia de Occidente la “virtud” es técnica. *Per virtutem et potentia idem intelligo*, dice Spinoza en la *Ética* (IV, def. 8). Dado que la felicidad es la “conservación” perfecta del virtuoso, Spinoza añade que la virtud perfecta es *conatus esse conservandi* (“El esfuerzo de conservarse a sí mismo”, *Ibid.*, Prop. XXII).

Con el ocaso de la *epistème* de la verdad, la “virtudes” son las fuerzas que se quedan en la plaza, en conflicto unas y otras (democracia, capitalismo, comunismo, cristianismo, islam, técnica, cultura filosófica del pasado y de nuestro tiempo), en tanto que se esfuerzan por conservarse a sí mismas. En este conflicto, la virtud de la técnica (entendida en su sentido no reduccionista) está destinada —tal y como he mostrado en otras ocasiones— a dominar cualquier otra forma de virtud. La suprema justicia es la técnica y la técnica es la suprema virtud de la justicia.

La Historia de Occidente es una dimensión que muestra ya su perfil global propio, su propio sentido total. Que la justicia sea la dominación de la técnica es, pues, una afirmación referida a este sentido total.

Ahora bien, el discurso que hasta aquí he desarrollado queda lejos, de forma abismal, de la persuasión de que el sentido total de Occidente (y Oriente es ya la prehistoria de Occidente) coincide con el sentido total del ser. Dicho discurso, en cambio, mira a la cara del terreno, común al pasado y al presente, sobre el que crece la completa historia de Occidente —terreno constituido por la fe en la historicidad, temporalidad e inestabilidad del mundo— y le pide cuentas acerca de la verdad de su pretensión inmanente de ser el fundamento supremo e indiscutido.

APOSTILLA 1. Kant ilumina la analogía entre el “estado de naturaleza” de los hombres y aquel en que se encuentran los Estados de su tiempo (y, añadamos, del nuestro). Dado que todo individuo está en guerra con todos los demás (la *bellum omnium contra omnes* de la que habla Hobbes), del mismo modo cada Estado lo está contra todos los demás. Es la impotencia trágica del derecho internacional. Kant sostiene la posibilidad de superarla. El problema se refiere al sentido de dicha posibilidad.

A este tipo de problemas apunta un libro de gran importancia, *Kant e il problema di Europa* (P. BECCHI, G. CUNICO E O. MEO, EDS., Il Melangolo, Genova, 2005), que contiene las ‘Actas del Congreso Internacional de Estudios’ celebrado en Génova del 6 al 8 de mayo de 2004, con contribuciones de especialistas de la filosofía política y moral de Kant, como, además de los encargados de la edición, G. Marini, prematuramente desaparecido, R. Brandi, V. Gerhardt, D. Zolo, S. Veca, O. Hoffe, E. Garzón Valdés, S. Goyard-Fabre, G. Bedeschi y otros. Incluso para quien considera utópico el proyecto kantiano de la “paz perpetua” o constata las vacilaciones del filósofo sobre este tema, la actualidad de la filosofía política kantiana (para algunos anticipadora de la perspectiva que ha llevado a la Sociedad de Naciones y a la ONU) es incontestable y eclipsa a la de Hegel.

Muchos de estos autores tienen muy en cuenta el nexo indisoluble entre el proyecto político de Kant y su filosofía moral. Él es plenamente consciente de los obstáculos gigantescos que atraviesan el camino en dirección a la instauración de la “paz perpetua” y al destierro definitivo de cualquier forma de guerra. Pero fundamenta la política sobre aquel “imperativo categórico” que se hace escuchar por cualquier hombre, aunque ninguno se comporte nunca conforme a él.

Resulta esencial para la comprensión de esta implicación de la moral por parte de la política la apretadísima congruencia, incluso estilística — oportunamente subrayada por G. Marini—, entre el célebre momento evangélico de Mateo 6, 33: “*Quaerite autem primum regnum Dei et justitiam eius, et haec omnia adiacentur vobis*”, y el momento kantiano de la *Paz perpetua* que dice: “Mirad sobre todo al reino de la razón pura práctica y a su *justicia* y vuestro fin (el beneficio de la paz perpetua) se añadirá por sí mismo”. El “reino de la razón pura práctica” es para Kant el verdadero reino de Dios. En su esencia, o sea: más allá de su forma externa, el cristianismo es el anuncio del reino de la razón pura práctica. Al no tener otro objetivo que este reino (“*Quaerite primum regnum Dei*”) y, por tanto, al no tener por objetivo la felicidad, nos convertimos, según dice Kant, en “dignos de felicidad”. Precisamente por esto, solo por no tener otro objetivo que aquel reino nos

convertimos en esta tierra en dignos de aquella felicidad, o sea, de aquel “beneficio” que es la “paz perpetua”.

Para Kant, a continuación, se despliegan los problemas relativos al “árbol torcido” que viene a ser el hombre. Europa es para el filósofo una gran oportunidad para enderezar dicha torcedura. Mas, aun al oír la voz de la razón, el hombre tiende a no escucharla y, pues, a no convertirse en digno de la felicidad y de la paz.

APOSTILLA 2. A quienes no soportan el aire de superioridad de buena parte del pensamiento filosófico habría que aconsejar la lectura de *Verdad y progreso* del filósofo americano Richard Rorty (Feltrinelli, Milano, 2003). Para él, la democracia es el bien supremo del hombre. Si los intelectuales no sirven a su refuerzo, que se quiten de en medio. Y dado que sobre todo los filósofos han contribuido a debilitarla, la invitación se dirige sobre todo a ellos. También ciencia y técnica, para Rorty, deben estar al servicio de la democracia: “Los ciudadanos de las comunidades democráticas —escribe Rorty— no recibirán de científicos y de técnicos una guía mejor de la suministrada en el pasado por curas y filósofos”.

Las preocupaciones de Rorty tienen fundamento. Tras la derrota en el siglo XX del totalitarismo de derecha y de izquierda, también se abre camino una profunda deslegitimación de la política democrática. No me refiero a aquella (lamentable aunque no sea el fin del mundo) debida al comportamiento de los adversarios políticos que, como ocurre en Italia, se deslegitiman alternativamente. Me refiero, en cambio, a la deslegitimación constituida por la tendencia, lamentada por Rorty, en que la competencia técnico-científica apunta a guiar a las comunidades democráticas —de la que, añadido, las comunidades islámico-teocráticas aún creen no ser guiadas.

Los Estados Unidos muestran un *síntoma* significativo de dicha tendencia planetaria. Se sirven cada vez más de su riqueza para ser poderosos; mientras que antes se servían de su potencia para defender su riqueza. En que esta última expresión indica la unión (conflictiva por otro lado) de democracia y capitalismo. A pesar del retorno del integrista cristiano, su poder militar —motor principal de la innovación tecnológica— servía para defender y promocionar sus valores, sobre

Tras la derrota en el siglo XX del totalitarismo de derecha y de izquierda, se abre camino una profunda deslegitimación de la política democrática

La auténtica deslegitimación de la política democrática es el paso del papel de señor y guía a aquel otro de sirviente

todo la unión de capitalismo y democracia. Hoy, en cambio, esta unión —en conjunción con otros valores— sirve cada vez más para sostener y promocionar la innovación tecnológico-militar. De la voluntad de ser fuertes para llevar la democracia al mundo, a la voluntad de llevar la democracia al mundo para ser fuertes. Cuando se come para vivir, se vive (y se come) en un mundo esencialmente distinto de cuando se vive para comer. Del mismo modo, una democracia (o un capitalismo) que se sirve de la tecno-ciencia y la dirige es algo esencialmente distinto de una democracia (o de un capitalismo) que está al servicio de la ciencia y se deja dirigir por ella.

Discurso análogo se puede hacer en relación con Rusia. (En la Unión Soviética, el desmantelamiento del comunismo no le ha arrebatado solo la función de fin, sino también la de medio.) También en China se da un proceso, más complejo, en que tanto el comunismo como las formas incipientes de capitalismo, cada vez más, asumen como fin la potencia del aparato científico-tecnológico chino.

La auténtica deslegitimación de la política democrática es, justamente, el paso por parte de esta, del papel de señor y guía, a aquel otro de sirviente. Cuando una estructura social (cual el capitalismo democrático) debe su propia supervivencia a determinado instrumento (como el aparato científico-tecnológico), resulta inevitable que dicha estructura evite debilitarlo e, incluso, que acreciente siempre más la potencia para resistir y prevalecer sobre los adversarios propios. Lo que ayer, para las democracias, eran los totalitarismos y hoy es el terrorismo y, como fundamento de este último, la pobreza de gran parte de los pueblos. En este punto, dicha estructura ya no asume como objetivo los propios valores, sino la potenciación indefinida del instrumento con que hubiese querido realizarlo, y de medio se convierte, pues, en guía y fin de la sociedad.

Sin embargo —repetimos—, esta inversión se produce solo si ciencia y técnica saben que el crecimiento de su potencia no tiene ante sí ningún límite absoluto. Ellas, por sí solas, no pueden darse este saber, pero lo reciben del exterior, es decir, del balance esencial de la filosofía contemporánea. Que en la totalidad de la realidad no pueda existir aquel límite —que no exista ningún orden inmutable superior al devenir del mundo— no puede decirlo la ciencia, quien lo dice es la filosofía de nuestro tiempo. Los demócratas al estilo de

Rorty tienen razón al desconfiar de los filósofos, porque estos, después de haber evocado los fundamentos del totalitarismo político, también han evocado aquel sentido de la realidad que legitima a la ciencia y a la técnica con el fin de superar cualquier límite y ponerse al frente (también) de la democracia capitalista, que de este modo se deslegitima en la medida en que pretende constituirse en guía de todo el resto.

En esta situación, preocuparse de la democracia significa comenzar a preguntarse qué pueda estar pasando cuando de fin y guía se convierte en medio e instrumento gracias a la potenciación de la técnica, legitimada por la filosofía. Cada vez se torna, pues, más obsoleto preguntarse qué puedan hacer los intelectuales para salvaguardar la soberanía y la autonomía de la política democrática. Ciertamente, los intelectuales, que se limitan a *heredar la superficie* de la filosofía de nuestro tiempo, que nada saben de la profunda relación entre ciencia, técnica y filosofía, hacen bien poco para vencer, en las batallas de la retaguardia, en favor de la política democrática. Pero, incluso, esta circunstancia forma parte de la crisis de la política.

De *estos* intelectuales justo es decir que tienen un papel *conservador* y que se arriman a las que consideran orientaciones políticas prevalentes. Pero ¿quién ha echado luz sobre tales “orientaciones” —políticas y no políticas— sino los verdaderos intelectuales? Incluso aquí, ¿qué gran concepción política no puede reportarse al saber sacado a la luz por aquellos intelectuales que son los filósofos auténticos? ¿No habla Pericles a los atenienses prestando oídos a Anaxágoras? ¿No se encuentra el Iluminismo en la raíz de las Revoluciones francesa y americana? El marxismo, que es una consecuencia de esta última, ¿no está en la base de la revolución soviética? Sócrates y Jesús (dado que también su mensaje es profunda filosofía), ¿son conservadores en relación a la sociedad que les ha condenado, o no son, también ellos, grandes anticipadores de los tiempos?

Todo esto no significa que la filosofía no sea perjudicial. Incluso Jesús decía haber venido a empuñar la espada. En cierto sentido, la filosofía se encuentra en la raíz de todo lo que es perjudicial. Pero ¿quiénes son los perjudicados sino las orientaciones sociales que, también ellas guiadas por la filosofía, no han sabido resistir a su evolución? ¿Quiénes son sino las formas perdedoras respecto a las vencedoras de la voluntad de poder?

APOSTILLA 3. A Richard Rorty no le gusta la filosofía que trata de “fundamentar” sus propias afirmaciones y en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979) declara su acuerdo con Wittgenstein, Heidegger y Dewey: ellos “dejan aparte”, antes que “argumentar en contra”, la filosofía metafísica y fundante. Para este filósofo existe, pues, un

modo auténtico de ser criticado: aquel que, precisamente, “lo deja aparte” y no el de “argumentar contra él”. Obviamente, para él, también Heidegger, Wittgenstein y Dewey tendrían que reconocer que el modo auténtico de ser criticados consiste en “dejarlos aparte” y no en argumentar contra ellos.

En la ‘Nota introductoria a la traducción italiana’ al libro,⁴ D. Marconi y G. Vattimo observan que, en esencia, Rorty sostiene que “es más interesante vivir en un mundo en que la conversación es abierta, que no en un mundo en que el saber... tiende a eliminar la conversación al dar de una vez por todas con la verdad última”. No es fácil establecer a quién “interesa más” toda esta tarea. Sin duda, a Rorty. Pero los teólogos cristianos encuentran más interesante a San Agustín que a Rorty, los islámicos al Corán, aunque Rorty haya criticado duramente a Bush por la invasión de Irak.

Quien se sintiese molesto por no poder leer en lengua inglesa *La filosofía y el espejo de la naturaleza* de Rorty puede estar tranquilo, pues su necesidad ha sido satisfecha con esta edición bilingüe del libro. Por su parte, Rorty ignora hasta el nombre de Croce y Gentile, que a comienzos de siglo decían muy bien —Gentile con arraigo inigualable— lo que Rorty dice con fatigosas complicaciones, imputables a sus orígenes de filósofo analítico.

Solo que Croce y Gentile no decían que tiene valor lo que interesa a alguien (no eran pragmáticos como el americano Rorty), pero, con esfuerzo de su parte, argumentaban rigurosamente contra la filosofía tradicional que proclamaba “de una vez por todas la verdad última” e interrumpían de modo descortés la “conversación” antes aludida.

Se hubiesen sentido en casa al escuchar a Rorty afirmar que el hombre no debe contemplar como en un espejo la realidad externa, sino que debe crear, incluso “edificar responsablemente” o, también, “poéticamente”, su mundo; que es terrible que hayan “respuestas verdaderas o falsas para cualquier pregunta”, dado que esta comodidad “eliminaría cualquier posibilidad de que se diese algo nuevo bajo el Sol” y se acabaría por “impedir el flujo de la conversación”.

También para Rorty (como para todos los demás) todo es discutible, a excepción del “flujo”, del “devenir” de las cosas. Se puede prescindir de todo, a excepción de la exigencia de que “se dé algo nuevo bajo el Sol”. La antigua sabiduría encontraba doloroso, pero interesante a su manera, que bajo el Sol no hubiese nada nuevo. Rorty, en continuidad con toda la filosofía de los dos últimos siglos, encuentra interesante lo contrario. Pero, preguntémosle: ¿existe la innovación del mundo solo porque alguien encuentra interesante su existencia?

*Cuanto más peligroso es el mundo,
más se obtiene la seguridad
con el aumento de los instrumentos
represivos y la limitación
de la democracia*

APOSTILLA 4. Los argumentos relativos a la pena de muerte son débiles, tanto de defensores como de adversarios. En su momento mostré la debilidad de los argumentos con que se sostiene el carácter humano del embrión.⁵ Muchos creyeron que afirmase la licitud de su supresión. Pero decir que un automóvil dispone de un motor poco funcional no significa ser favorable a la supresión del tráfico automovilístico. Al referirme ahora al funcionamiento defectuoso de las tesis contrarias a la pena de muerte, me temo que haya alguien que se equivoque de nuevo al considerarme un defensor de la misma.

Obviamente, me repugna. Pero ¿qué confianza podemos otorgar a las emociones?

El mundo está en guerra. No existe un derecho internacional capaz de imponer sanciones eficaces. El hambre produce millones de muertos; el incremento demográfico aumenta su número. Aun de forma más consistente, se empeña en dicho aumento la forma de producción y de uso de la riqueza, que está destruyendo la tierra. Los Estados se sienten inseguros: bien a causa de las cargas de la pobreza, bien porque temen perder los privilegios propios. Cuando en la mar hay tempestad, el capitán no transige con el equipaje. Cuanto más peligroso es el mundo, más se obtiene la seguridad con el aumento de los instrumentos represivos y con la limitación de la democracia.

Al pedir la abolición de la pena de muerte, aunque ciertamente suceda con nobleza, se va a contra corriente. Cuando no nos ponemos de acuerdo, no queda sino, a efectos de supervivencia, la guerra, el homicidio en masa. Raro es que quien pierde no sea eliminado y que, pues, no se eche mano de la pena capital. Este es el trasfondo, sin duda, de la ejecución de Sadam Hussein. De esto no se puede prescindir si uno quiere discutir la pena capital. La cual nunca ha sido un fenómeno simplemente judicial. ¿Se necesitaría antes que nada una moratoria universal contra la guerra? Un sueño. No sería un sueño solo si, incluso mirando al interés de los ricos, se comenzase a reducir la distancia enorme que los separa de los pobres.

En 1791, Robespierre sostiene que, a diferencia del individuo, que en legítima defensa puede matar, el Estado no tiene esta necesidad porque puede defenderse de otros modos. (Es el argumento principal con que la Iglesia ha marcado recientemente distancias de su anterior aceptación en líneas generales de la pena capital.) Sin embargo,

4 R. RORTY, *La filosofía e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano, 2004. (Esta edición incluye el texto inglés.) Nota introductoria de D. Marconi y G. Vattimo.

5 Cf. E. SEVERINO, *Sull'embrione*, Rizzoli, Milano, 2005.

apenas dos años después, Robespierre sostiene que Luis XVI merece morir. Se convence de que el Estado revolucionario corre peligros demasiado graves que han de ser afrontados con todos los medios, incluida la pena de muerte —que tampoco él, como antes Beccaria, había considerado como la más eficaz—. También aquí la comprensión jurídica de la pena capital se determina por el contenido político.

Desde el comienzo de nuestra civilización se afirma que “el todo es antes que las partes” y que, pues, la totalidad en que consiste el Estado precede a los individuos que forman parte de él. Primero, el Estado. También en el sentido de que entre su vida y la del individuo es esta última la que ha de ser suprimida cuando ponga en peligro al Estado. “Digna de alabanza y saludable”, dice santo Tomás de dicha supresión. En líneas generales, esta es aún hoy la posición de la Iglesia católica. Esta tiene muy en cuenta el modo con que la tradición filosófica entiende la relación entre el todo y las partes, mientras que ve en Dios, y solo en Dios, al patrón de todas las criaturas humanas.

En la segunda mitad del Setecientos, la lucha de Cesare Beccaria por la abolición de la pena de muerte obtuvo una resonancia mundial. Todavía hoy constituye un lugar de referencia de los “abolucionistas”. En relación a la tradición cristiana, el “Iluminismo” de Beccaria resulta ambiguo. Por un lado, para él, como para cualquier “contractualista”, el Estado no precede a los individuos, sino que son los individuos quienes dan vida al Estado a través de un “pacto social”. Con el fin de garantizar la supervivencia propia, son ellos quienes —precisamente con un “contrato”— ceden al Estado una parte de sus derechos, entre ellos el de hacerse justicia a sí mismos. Por otro lado, Beccaria mantiene el principio de la tradición cristiana, según el cual el hombre no es dueño de la propia vida, “no es dueño de matarse” y por eso no puede ceder ni al Estado ni a otros la facultad de que lo maten. Para Beccaria, pues, la pena de muerte contrasta con el pacto social.

Rousseau había mostrado ya que dicho contraste no se aguanta. Pero el argumento de Beccaria presupone la completa y gigantesca construcción filosófico-teológica elaborada por la tradición occidental que el Iluminismo, aunque le pertenezca, comienza a poner en crisis. Puede entonces comprenderse por qué Beccaria ha flanqueado su primera crítica de la pena capital con una segunda, en la que sostiene que la pena de muerte es menos temible para el delincuente que la reclusión de por vida. Los “abolucionistas” consideran este principio o verdadero o probable.

Conduce, sin embargo, a una paradoja, que intento exponer así: si la muerte no es la pena más temida por quien comete el máximo delito, el homicidio, sucede que la muerte es de las penas

más adecuadas para el castigo de delitos *menores*. De hecho, llegados a este punto, no puede decirse que no, que la pena de muerte no deba aplicarse nunca. No puede replicarse de este modo precisamente porque, con aquella su segunda argumentación, Beccaria intenta *demonstrar* que la pena capital no debe aplicarse nunca, y no se puede presuponer como verdadero lo que, precisamente, uno trata de demostrar. Es decir, no se puede replicar de aquel modo al encontrarse frente a aquella paradoja, según la cual si la pena de muerte no es la más temible para el castigo de delitos mayores, entonces queda a disposición, y figura entre las más adecuadas, para castigar los menores.

Ya en la ‘Declaración de Estocolmo’ del 11 de noviembre de 1977, *Amnesty International* declara: “Nunca se ha probado que la pena capital desempeñe una especial acción disuasoria”. Es la tesis de Beccaria expresada con más cautela, dado que él considera, en cambio, probada la inexistencia de aquella especial disuasión. La meritoria acción de *Amnesty International* se apoya en el hecho de que la gran cantidad de investigaciones estadísticas por ella auspiciadas no confirman la mayor disuasión de la pena de muerte.

Observo, sin embargo, que en todas las investigaciones estadísticas en que se recoge una opinión mayoritaria se recoge también una minoritaria que, en este caso, sería una minoría para la que la pena de muerte es la más temible. El (o un) motivo por el cual *Amnesty* y muchos “abolucionistas” quieren eliminar dicha pena es que esta, para la gran mayoría, no resulta disuasoria y, en este caso, su existencia resulta inútil. Pero, entonces ¿por qué no tener en cuenta a aquella minoría que, en cambio, afirma la disuasión superior representada por la pena capital? En este caso (al margen del gran problema que supone establecer si el imputado pertenece o no a dicha minoría), aunque fuese en un número menor de casos, la pena de muerte debería de permanecer.

El horror del hombre por la muerte (que ninguna estadística puede conducir a la luz con su significado auténtico) y por su comparecencia como “pena” impuesta por el Estado de derecho merecería apoyarse sobre argumentos más fuertes.

Traducción y comentario de Francesc Morató