

## RESEÑAS

G. A. J. ROGERS, *Locke's Enlightenment. Aspects of the Origin, Nature, and Impact of his Philosophy*, OLMS, 1998.

La perspectiva tradicional, que en nosotros tuvo la hegemonía durante mucho tiempo, sin duda por la voz autorizada de Ernst Cassirer, con su monumental *El problema del conocimiento*, ha considerado que el *Essay Concerning Human Understanding*, de John Locke, es una reflexión sobre los grandes éxitos de la ciencia moderna, destinada a poner de manifiesto las categorías filosóficas básicas de la praxis científica de Newton. Este ensayo de Rogers, que tiene por mentores a Gilbert Ryle, Alasdair Crombie y Rom Harré, nos recuerda que conviene ampliar esta consideración. Influido por las aproximaciones al siglo XVII protagonizadas por Frances Yates, con su libro sobre Giordano Bruno y la tradición hermética, por la clásica exposición de Koyré sobre el paso del universo cerrado al universo infinito, por el recorrido central de Arthur Lovejoy por el motivo de la gran cadena del ser y por la reconstrucción de la historia del escepticismo desde Erasmo a Descartes que nos ha brindado Richard Popkin, Rogers se muestra dispuesto a defender que en las páginas del *Essay* de Locke «se pueden descubrir elementos de todas las grandes fuerzas que, en el curso del siglo XVII, contribuyeron a generar la mente moderna. A su vez, [el *Ensayo*] impregna casi todas las conquistas intelectuales de las dos centurias siguientes. Ciencia moderna, teoría política y teología, tanto como la filosofía moderna, quedaron establecidas por mucho tiempo dentro de los parámetros epistemológicos que Locke identificó». En este sentido, la primera edición de su libro, en un año posterior a la entrada de los Orange en Gran Bretaña, significó igualmente el triunfo de lo que Carl Schmitt llamaría la decisión de la Isla por el dominio de los mares, y la entrada en la verdadera modernidad, dejados atrás las veleidades restauracionistas de los reyes Estuardo.

El libro de Roger, por tanto, nos ofrece, una elaborada biografía intelectual de Locke, y una primera aproximación a las diferencias entre los primeros borradores del *Essay*, de 1671, los de 1685 y la primera edición del mismo, en 1689, ofreciendo una reconstrucción de los motivos de la escritura de la obra. En este sentido, es la primera vez que se usa, para la demostración de un tesis sobre su evolución intelectual, la edición de los *Drafts for the*

*Essay Concerning Human Understanding*, editados por Nidditch junto con el autor en la Clarendon Press, de Oxford, en 1990. Además, es importante la reconstrucción de las relaciones de Locke con el movimiento científico inspirado en Bacon, luego desplegado con el patronato real en la Royal Society, e impulsado por hombres como Henry Oldenburg, Robert Boyle y Robert Hooke, cuyo *motto* «Nullius in Verba» ya dice bien a las claras lo mismo que el *motto* de Newton, «Hypothesis non fingo», al mismo tiempo que nos descubre igualmente las dimensiones utilitarias de beneficiar a la sociedad mediante la aplicación de los descubrimientos científicos, como corresponde a la concepción puritana de la ciencia. El rechazo de la certeza en ciencia, y de las ideas innatas en epistemología, no fue nunca un rechazo de la utilidad. Fue simplemente el rechazo del pecado del entusiasmo, que es capaz de asumir la autoridad de dictar la verdad a los demás. Quizás, en este punto, la sobriedad de Locke se distanció del *pathos* neoplatónico de otros pensadores ingleses.

El libro, por tanto, analiza la obra de Locke dentro del ambiente del partido puritano, finalmente triunfante en las guerras civiles, que considera la especulación y la mera teoría como formas de curiosidad malsana y pecaminosa y sólo permitía la búsqueda activa de la verdad en la medida en que tuviera consecuencias para reducir el sufrimiento y la necesidad humana. Sin embargo, la más importante obra intelectual de la vida de Locke consistió, quizás, en separar estas formas de comprender el mundo de los soportes sectáreos en los que se había configurado desde el siglo XVI, y rescatar el germen de universalidad que podía anidar en ellos. De ahí la relevancia de Locke para la modernidad. Finalmente, al proponer como base teológica de su propio pensamiento el latitudinariismo, y al convertirse en apóstol de una tolerancia que reconocía la irrelevancia de la especulación teológica, Locke, tras el triunfo de la Revolución de 1688, contribuyó a que lo que hasta el momento había sido la forma de pensar de un grupo, pasara a convertirse en la forma de pensar de la nación entera.

Aunque Rogers asume algunos de los resultados de Richard Ashcraft, expuestos hace ahora doce años en su *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, editado en Princeton, la conclusión de nuestro autor en modo alguno hace de Locke un *Whig* radical. En este sentido, matiza mucho la separación de Locke de las ideas de Shaftesbury, confesada por éste en una carta a Thomas Herbert, conde de Pembroke, en términos que parecen sugerir desagravio. Rogers insiste en que desde el regreso de Locke a Londres, hasta su muerte en 1704, éste mantiene la lealtad a un buen conjunto de las ideas que Shaftesbury había suscrito «al menos en sus mejores momentos». Aquí, para este asunto, Rogers, prefiere la autoridad de Ranke, quien en su *Historia de Inglaterra* había recordado que ambos hombres defendieron

una concepción de la tolerancia, que sus principios eran los mismos, que su amistad se basaba en una comunidad de ideas. Y, en efecto, común a ellos fue la oposición a la prerrogativa y la uniformidad y su defensa de la libertad y la tolerancia religiosa. «Este ideal no murió con Shaftesbury. Por el contrario, con este ideal, sin duda junto con otros, encontró expresión en el *Essay* de Locke y fue parte de su motivo para escribirlo». En este sentido es curioso que el conocido pasaje del *Essay*, I, IV, 24, pp. 101-102, en la edición Nidditch, en el que Locke usa el argumento contra las ideas innatas para destruir formas de credulidad ciega y de dominio social sobre los hombres, no sólo aparece literalmente en la versión en borrador de 1685, sino también en la primera versión en borrador de 1671. Lo mismo sucede con muchos.

De una manera correcta, a mi parecer, Rogers se opone a la idea, bien clásica, de que epistemología es una cosa y política otra. Locke no podría ver las cosas de esta manera. La prueba de ello no es sólo que la discusión acerca de la tolerancia tenía un contexto religioso claro, sino que la inmensa mayoría de los críticos de Locke procedían de la ortodoxia religiosa. Defender la debilidad y los límites del entendimiento humano tenía implicaciones sociales y políticas radicales. De la misma manera que la reforma inicial había matenido que la ignorancia de los caminos de la gracia nos obligan a ser tolerantes, ahora Locke usaba la debilidad del poder demostrativo de la mente humana para limitar las pretensiones de toda demostración acerca del carácter falso de ciertas creencias, en las que se ha basado siempre el dogmatismo teológico. Todo ello hace del *Essay* una epistemología de la tolerancia.

No es de extrañar, que, de una manera u otra, Rogers gaste tres capítulos del libro en el análisis de la crítica de las ideas innatas, y en el tópico cercano de las relaciones entre Locke y Hobbes. El capítulo quinto lo dedica a las relaciones entre Hobbes y Locke. El núcleo de los capítulos VI, VII, VIII y IX está dedicado al complejo nudo de cuestiones que van desde el empirismo, el escepticismo, la apuesta por la tolerancia, la libertad hasta la comprensión general de la antropología de Locke. Tras un capítulo dedicado a analizar el problema de la trinidad, Rogers concluye con un capítulo que define a John Locke como un radical-conservador. Radical por su crítica de las ideas innatas, con todo su potencial para acabar con las evidencias recibidas del mundo del tradicionalismo católico. Pero conservador porque no quiso asumir las consecuencias intelectuales y teológicas que su crítica implicaba, como era una inevitable apuesta por el unitarismo, cuya paternidad creyó reconocerle James Martineau, en un libro reeditado por John W. Yolton, en Thoemmes Press, de Bristol, en 1990. En este sentido, si no quiso exponer las consecuencias radical de su pensamiento radical, fue por un prurito conservador de no desear ser la causa de consecuencias sociales indeseables. Lo mismo se puede decir de su materialismo. Resulta claro que sus discípulos ingleses y franceses

ses realizaron la apuesta, y el primero de ellos William Carrol, con su *A Dissertation upon the Tenth Chapter of the Fourth Book of Mr. Locke's Essay...*, publicado en 1706. Acerca del deísmo se podría decir lo mismo, confiesa Rogers, y de la radicalización de sus teorías que impulsó Toland. Un radicalismo teórico, temperado por la previsión de las consecuencias sociales que podría provocar, forma parte, desde luego, del tipo de intelectual que Locke quería ser, más intrépido en el análisis crítico que arriesgado en la construcción sistemática.

José Luis Villacañas Berlanga

**María ZAMBRANO,** *Delirio y destino. Los veinte años de una española.* Edición completa y revisada por Rogelio Blanco Martínez y Jesús Moreno Sanz, Editorial del Centro de Estudios Ramón Areces, S.A. Madrid, 1998.

Zambrano es un estilo, el único que ha producido la filosofía española después de Ortega. Sin duda, también es un pensamiento, pero ¿quién se atrevería a calificar un pensamiento de incuestionable? Sin embargo, su estilo literario lo es. No se lo puede comparar con el lenguaje de la academia filosófica española, desde luego estéril, ni con el de los grandes pensadores españoles de postguerra, desde Morente hasta Aranguren, pasando por Zubiri, Marías o Laín. Entre todos ellos es único y desde luego superior. Su maestro Ortega era enfático, retórico, ampuloso. Comparado con la agitación de alas propia del pavo real, el texto de Zambrano es un vuelo sutil de torcaz.

En toda su humilde prestancia brilla el estilo narrativo de Zambrano en este recuerdo de los años del final de la monarquía alfonsina, en esta memoria del advenimiento de la Segunda República española. Frente al torbellino de argumentos y metáforas con que Ortega construía sus textos, el de Zambrano gira una y otra vez en atmósferas íntimas, acepta desde el principio la excen-tricidad social de «ella», la autora y testigo del cruce de los tiempos de la tragedia española, y asume humildemente la representatividad de sus sencilllos sueños como propios de la época, sólo que más conscientemente vividos desde el tejido teórico de la razón vital. Con este libro, pues, se cierra la producción política de la escritora, que ya había dedicado otras páginas al problema de España, de Europa y del liberalismo, y se nos brinda el formato final de una memoria que extremó la fidelidad por la necesidad misma de la supervivencia.

Y sin duda, pocos libros más eficaces para ver por dentro aquellos tiempos. No hay acción. No hay actores. Los pocos nombres son casi anónimos, están pudorosamente invocados y casi siempre son alusiones. El general, el dictador, el monarca, el político, el fundador de las FUE, el padre, la madre, la hermana, el médico, la compañera, las masas ciudadanas de madrileños poco a poco dominando la escena, hasta llegar al día en que la bandera ondea en el palacio de comunciones de La Cibeles: eso es todo, ahí está todo. La escena va subiendo de tono, lentamente, sin concesiones a la historia, reparando en lo que Unamuno llamaba intrahistoria, esto es, la evolución de los espíritus, la marcha ascendente de sus seguridades, de sus evidencias, hasta que la luz blanca anega toda la extensión de España, con un chispazo de autenticidad, de reconciliación de sueño y realidad, de destino libre. Luego la ruina, la suspensión del destino soñado, el miedo y el exilio, América y la amistad. La segunda parte del libro, *Delirio*, creo que sobra. Obedece a otros cánones, a otro estilo, a otro ritmo. La contención, sin la que el estilo de Zambrano pierde su exquisitez y su equilibrio, está ausente de estos breves textos, debilidades sin duda consentidas a un alma hipersensible. El libro sería más rotundo si hubiese acabado con esa escena del Hotel Lutecia, en París, con la pesadilla de la Gestapo en los talones, la contraescena de la tragedia española para tantos compatriotas.

Como ya he sugerido, Zambrano escapa a todo análisis de los sucesos que llevaron a la República a su fracaso. Casi todo el libro se entrega a narrar el pulso de los días del año 30 —que ya había sido llamado por un injustamente olvidado historiador, «el año decisivo»— hasta la primavera del año siguiente, y se concentra en el vaivén de los escenarios públicos y privados, de los anhelos personales y sociales, de las indecisiones y esperanzas de Zambrano y de España. El desenlace, obedeciendo a las leyes de la tragedia, se prepara lentamente. Su verificación es fulminante. La tragedia propiamente no se relata. Sólo se presentan las consecuencias descarnadas: el miedo del vencido que ha perdido el mundo, ya en la soledad de la celda de la habitación de un hotel. Esta elipsis gigantesca es una elección afortunada para la construcción narrativa del libro, por mucho que el lector deseara conocer la interpretación que Zambrano pudiera darnos de la tragedia de la República.

Pero el acierto del libro no es gratuito. Ya he hablado antes de representatividad y de hecho la autora no está equivocada al pensarse bajo esta rúbrica, aunque sea al precio de amputar muchos elementos de su propia subjetividad, que sin duda pertenecerían a lo interesante, pero no a lo representativo. La autora sabe que la juventud que se abría camino en su ser entero, también era la que alentaba en las venas de España. Al presentarse sin un yo propio, a pesar de las apariencias; al identificarse como un escueto «ella», se ha dispuesto a dejarse sustituir por millones de jóvenes. Por eso es

tan eficaz el libro para hacernos entender el anhelo de un nuevo comienzo que atravesaba a la sociedad española en 1931. De forma coherente con este doble juego de destinos, sin embargo, las escenas finales de libro nos hablan de una vida que no se pudo prorrogar más, la de la madre de la escritora y la de España. Hasta el final, pues, lo privado y lo público quedan simbólicamente reunidos en un escenario donde irrumpen la muerte y los enemigos, las dos realidades igual de inexplicables.

Para los lectores de Zambrano, desde luego, el libro no guarda grandes sorpresas. Puede concretar varios puntos de su pensamiento más profundo, y permite perseguir motivos, símbolos y metáforas de una religiosidad gnóstica que algún día convendrá poner enteramente de manifiesto. Para los que precipitadamente pensaron que el pensamiento conservador había monopolizado el sentido religioso de la vida y la comprensión apasionada de España, el libro será un testimonio de primera magnitud para entender a aquellos pensadores republicanos que venían animados por un espíritu religioso y que tanto frecuentaron *Cruz y Raya*. Es una paradoja que los funcionarios del régimen, instalados en el poder administrativo de la filosofía académica, presionaran a Ortega para que acabara integrando un pensamiento de lo divino y de lo religioso, acusándole de no tener órgano filosófico para el espíritu, mientras su más humilde discípula construía una filosofía cuyas raíces más profundas eran desde luego religiosas. De todos aquellos no queda nada, obviamente, mientras que la por ellos ignorada Zambrano es fuente de enseñanza para quien quiera pensar en español.

Mas que la República como idilio, brota de este libro la esperanza de la República como preparación que en sí misma ya es un idilio. «Marchaban hacia un modo de vida simple, de una sinceridad tan pura que no había necesidad de ser formulada [...], con una amor a la simplicidad [...] en una atmósfera tan objetiva, esencialmente casta. [...] Era una actitud tan simple, tan escueta hasta en lo intelectual, especie de ascetismo de la imaginación; sin saberlo, renunciaban al delirio que devoró la vida de los españoles en el siglo XIX. Huían del delirio, y de la consiguiente asfixia; querían encontrar la medida justa, la proporción según la cual la convivencia fuese efectiva, viva, según la cual España fuese un país habitable para todos los españoles», dice una de sus páginas, en la que vemos retratarse la sobriedad, la elegancia, la serenidad y el realismo ético de los ancestros, los hombres de la *Institución Libre de Enseñanza*, de la burguesía progresista española, ahora expansiva, verdaderamente popular, modelo a seguir para las clases urbanas que de repente se hallaban plenamente conscientes de su dignidad política y social.

Expandir ese modelo y definir su estilo, cree un tanto apasionadamente Zambrano, había sido la tarea de Ortega. De hecho no era así. Ortega no era

sobrio, ni asceta, ni estaba animado por la piedad social y el realismo ético de los fundadores. Un poco más elegante en su sobriedad, Machado, el poeta «de la perenne virginidad de la temible España», hubiera dado este tipo humano verdaderamente español sabio y moderno a la vez. No era la razón vital lo que legitimaba y pensaba la realidad española. No había allí armonía preestablecida. La transfiguración de la razón vital como razón de aquella hora de España es sin duda el punto discutible, el más discutible, de este libro. Con la *Rebelión de la masas* en la mano no se podía salvar aquella República. En buena lógica ni siquiera se podía aceptar ni saludar su venida. Sólo *sub conditione* se puso Ortega a su servicio, y no antes de que le recordara María Zambrano, en cartas ya publicadas por Laureano Robles, que no había otro remedio que ayudar a su venida. España era y comenzaba a ser visible entonces, es verdad. Pero la visibilidad de Ortega no era *eo ipso* la de la República. La Monarquía no estaba condenada cuando la razón vital la condenó porque la razón vital escribió «*delenda est monarchia*» mucho tiempo después de que de verdad estuviera condenada. «Pocas veces en la Historia un cambio histórico es enunciado previamente por la Razón, por una razón consciente de su función social». Todo este jacobinismo de la razón vital, que era la razón menos jacobina que por aquel entonces habitaba Europa, como inmediatamente iba a demostrarlo Ortega en la edición francesa de *La Rebelión de las masas*, todo esto «en nombre de lo absoluto», «los decretos de la razón histórica», etcétera, hacen de la página 139 la más discutible del libro y quizá, quizá, la única falsa.

El resto, un joya de la literatura de memorias, pero también una joya sobre nuestro pasado. Una de las mentes más sutiles de nuestro siglo nos ha narrado lo que fue la República para ella. Era el destino soñado, ese momento milagroso en que lo histórico y lo místico se dan cita en el tiempo y por encima del tiempo, en el que el sentido religioso de la comunidad y el sentido político del pueblo se concitan. En verdad eso fue la República para los mejores. Mas quizás hubiera contraído Zambrano una deuda de todavía mayor gratitud con todos nosotros, si nos hubiera dado alguna razón, vital o no, de por qué y cómo ese destino soñado se reveló una pesadilla. La historia como tragedia sacrificial, invocada en la nota aclaratoria, es sólo una parte de la cuestión, la que sirve a la elaboración del duelo de Zambrano. Nosotros no podemos elaborar el nuestro miméticamente, anclados en ese suceso. Para nosotros, además de ser el momento que muchos soñaban, es también el pasado trágico sobre el que la inteligencia se debe aplicar para comprender nuestro presente. El libro nos permite entender a Zambrano y su generación. Pero ellos no somos nosotros, aunque sus problemas nos sigan afectando.

José L. Villacañas Berlanga

Miguel, CATALÁN, *Proceso a la guerra*, IVEI-Alfonso el Magnánimo, Valencia, 1997.

El libro que Miguel Catalán nos presenta contiene, convenientemente introducidos y comentados, los textos fundamentales de la polémica, hoy en gran parte olvidada, en torno a la propuesta de «deslegalización de la guerra» (*the outlawry of war*), que se desarrolló entre los años 1918 y 1927 y en la que intervinieron, entre otros, pensadores tan destacados como J. Dewey, A. O. Lovejoy y W. Lippmann. El recuerdo de esta discusión no tiene un interés meramente histórico, sino que plantea problemas plenamente actuales en torno a la moralidad en las relaciones internacionales.

La discusión surgió naturalmente de la desastrosa experiencia de la Gran Guerra. Como consecuencia de su extensión a toda Europa y del progreso de los medios de destrucción (que, aunque nos puedan parecer limitados con nuestros estándares, incluían ya una incipiente aviación, la tentativa de guerra química y la mecanización de la artillería), la Gran Guerra supuso para quienes la experimentaron u observaron una experiencia nueva del horror. Ciertamente ya Clausewitz había señalado: «Der Krieg ist ein Akt der Gewalt, und es gibt in der Anwendung derselbe keine Grenzen» («La guerra es un acto de fuerza, y no existen ningunos límites en su aplicación»); pero, cuando Clausewitz escribe —en 1830—, las consecuencias de esta falta de límites no aparecían aún como insoportables. Justamente por ello, tampoco parecía fuera de lugar la afirmación de que «der Krieg ist eine blosse Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln..., ein wahres politisches Instrument, eine Fortsetzung des politischen Verkehrs, ein Durchführen desselben mit anderen Mitteln» («la guerra es una mera continuación de la política con otros medios..., un verdadero instrumento político, una continuación de las relaciones políticas, una realización de las mismas con otros medios»). Pero ello suponía que los medios guerreros no fueran de tal naturaleza que hicieran imposible la obtención de cualquier fin político razonable: y tal cosa es lo que el horror de la Gran Guerra hacía presagiar, y lo que más tarde la perspectiva de una guerra atómica demostraría por completo.

De esta experiencia de la «aceleración» de la guerra, de su crecimiento en avalancha a medida que aumentaba la concentración del poder en los estados y su capacidad de aprovechar los avances técnicos, surgió la reflexión de S. O. Levinson («La situación legal de la guerra», 1918) que serviría como detonante a toda la discusión posterior. La substancia de la propuesta de Levinson era sencilla: se trataba de colocar a la guerra «fuera de la ley»; pero esa aparente simplicidad remitía a una dificultad, teórica y práctica, que se halla en la raíz misma de la política moderna: la idea de la soberanía del Estado. Desde Hobbes, todos los teóricos del derecho de naturaleza estaban

de acuerdo en que el poder del estado se justificaba tan sólo como un medio de asegurar la vigencia de las reglas morales en el seno de una sociedad; lejos, pues, de estar absuelto de obligaciones para con sus súbditos, el Estado estaba por su misma naturaleza ligado a ellas y al respeto de los derechos de los ciudadanos. Cosa muy distinta, sin embargo, sucede cuando pensamos en las relaciones de los Estados entre sí. Entre ellos, los Estados se encuentran en un «estado de naturaleza», y ello quiere decir, en palabras de Hobbes, que tienen «the liberty... to use his own power, as he will himself, for the preservation of his own nature» (*Leviatán*, I, 14). Entre ellos, los Estados no se encuentran en una situación moral, y por lo tanto, el recurso a la fuerza, el derecho «natural» de un Estado a constituirse como el juez último de su propia causa, no puede ser prohibido legalmente.

Es esta noción de soberanía la que está en cuestión, a mi entender, en la discusión llevada, como actores principales, por S.O. Levinson y J. Dewey, de una parte, y A.O. Lovejoy y W. Lippmann, de la otra. En el plano superficial, la discusión, a partir de 1923, parece versar sobre la cuestión político-pragmática del ingreso de los Estados Unidos en la recién fundada Sociedad de Naciones. Y en este plano, no es posible negarlo, los integracionistas Lovejoy y Lippmann parecen llevar la mejor parte (léase como ejemplo la contribución de Lippmann, que profundiza y hace más agudas las observaciones de Lovejoy). Pero cuando entramos en el fondo de la cuestión, el sentido del concepto de soberanía de los estados, nuestra evaluación de la discusión toma otro cariz muy distinto. El genio de Dewey resplandece sobre todo en dos de los textos: *La moral y el comportamiento de los Estados y Guerra y código legal*. En el primero de ellos rechaza, en el espíritu hobbesiano, la idea de las obligaciones «puramente morales» entre los Estados: «El hecho cierto es que, hasta que las naciones no se unan por el derecho de un orden social, no existirá ninguna obligación genuinamente moral entre ellas» (p. 27). Pero el reconocimiento de este hecho precisamente nos debe empujar al establecimiento de una federación de naciones que reforzaría las consideraciones morales en el trato entre los Estados y haría emerger una gran variedad de nuevas obligaciones. En resumen, esa organización supranacional, que surgiría necesariamente de la deslegalización de la guerra «alinearía el código moral del comportamiento de los Estados con lo mejor del comportamiento personal» (p. 30).

El punto esencial del proyecto de deslegalización de la guerra es para Dewey, desde luego, la substracción a los Estados del derecho a emplear la fuerza como *ultima ratio* en sus relaciones mutuas. Y no sería necesario, piensa Dewey, la elaboración de un código que regulara todos los posibles conflictos, en especial los económicos. Pues las razones *declaradas* de las guerras, «las que una nación desea libremente exponer al mundo», son per-

fectamente enjuiciables con los principios del derecho internacional o, *tout court*, con los principios morales. Ciertamente, por debajo de estas razones, hay muchas veces otras, inconfesadas, como son los intereses económicos, el acceso a los recursos naturales, etc. La decisión sobre estos conflictos básicos, sin embargo —piensa Dewey— no es tarea de un tribunal superior, sino que debe ser dejada a la negociación política de las partes, desprovistas ya (eso sí) del recurso a la violencia guerrera.

Sin duda que esta distinción deweyana entre razones «confesables» (y por tanto decidibles por un tribunal) e «inconfesables» (en el fondo, la lucha de los egoísmos, decidible sólo por una negociación entre las partes) era demasiado optimista y correspondía aún a una época en que predominaba la creencia en la racionalidad humana. Faltaba la experiencia de una segunda guerra en que toda la justificación aducida consistía en la exigencia de un mayor *Lebensraum* para una raza superior. Y aunque hoy parece que se abren paso demandas más racionales y podemos quizás esperar en que, del mismo modo que el capitalismo inicial abrió el camino a las exigencias de libertad e igualdad dentro de las naciones, la globalización económica conduzca a exigencias de igualdad y justicia internacionales, no estamos en absoluto seguros de esas esperanzas. Pero en todo caso, la lectura de estos textos constituye un precioso recordatorio de las reflexionadas pasadas sobre el tema (tanto más valiosas cuanto el *décalage* temporal nos permite contemplarlo con mayor perspectiva) y un estímulo para seguir pensando sobre él con mejor conocimiento.

Por todo ello, es muy de agradecer el trabajo del editor, Miguel Catalán, que, aparte de la selección y traducción de los textos, los ha provisto de una excelente introducción y presentaciones de cada uno de ellos, así como de una muy selecta bibliografía.

José Montoya