

ASTRONOMÍA DE POSICIÓN: PERFILES, CONSTELACIONES
Y OTROS HORIZONTES FILOSÓFICOS

RICHARD J. BERNSTEIN:
Philosophical Profiles.
Essays in a Pragmatic Mode,
Cambridge, Polity Press, 1986.
RICHARD J. BERNSTEIN:
The New Constellation.
The Ethical-Political Horizons
of Modernity/Postmodernity,
Cambridge, Polity Press, 1991.

Los dos últimos libros de Richard J. Bernstein,¹ *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode*² y *The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, consisten en dos recopilaciones de artículos publicados entre 1980 y 1989 en diversas revistas especializadas. Aunque los artículos son autónomos entre sí, en modo alguno constituyen una serie de ensayos inconexa o independiente, ya que en cada uno de ellos gravitan las inquietudes básicas del trabajo de Bernstein. Ambos están animados por el mismo espíritu: ante la aparente diversificación de los problemas, así como los distintos tratamientos con que los filósofos contemporáneos se enfrentan a esos problemas, es posible encontrar conexiones, puntos comunes, coherencias entre ellos, de manera que pueda abrirse un diálogo que permita esclarecer las cuestiones que parecen carecer de solución. O, cuando menos, se puedan «buscar nuevas formas de encontrarle sentido

a lo que parece ser tan caótico, y lograr de ello una panorámica general».³

Con este propósito, Bernstein «dialoga» en *Perfiles* con autores tan diversos como Richard Rorty, Gadamer, Habermas, MacIntyre, Charles Taylor, Heidegger y Hannah Arendt. Autores que, si bien difieren en el grado de su crítica al legado de la modernidad, al menos comparten una vocación única de tratar de describir el estado de cosas actual desde perspectivas en las que la crítica de la modernidad no supone un rechazo ni una ruptura tajantes con esta tradición, ni una renuncia esencial a postulados modernos que aún pueden dar cierto juego. Además, y por encima de todo, estos autores tienen en común la inquietud por la búsqueda de aquello que cohesiona a la comunidad, que la mantiene unida (pese a todo).

En *The New Constellation*, por otra parte, el «diálogo» incluye además a autores como Foucault, Levinas y Derrida, supliendo así una carencia que le había sido criticada a Bernstein por admiradores suyos (la carencia de una discusión de cuestiones marcadamente «postmodernas» para lo cual habría de enfrentarse «por fin» a los «franceses»). El tono en esta obra, sin embargo, ha cambiado con respecto a las anteriores, especialmente *Perfiles*. Aquí Bernstein afirma que no cree que se pueda exigir responsablemente que

exista o que pueda existir una reducción final en la que todas las diferencias, la otredad, la oposición y las contradicciones se reconcilien. No habla, sin duda, del diálogo al que somete a autores tan diferentes como Habermas y Derrida, o Foucault y Kant. Más bien se refiere a las diferentes perspectivas (u horizontes) desde las que los filósofos dan cuenta de los mismos fenómenos. Re-leyendo a Heidegger y a los filósofos franceses, sin embargo, Bernstein encuentra, entre otros, un punto común que la mayoría de ellos parecen compartir: su anti-humanismo.

Bernstein, quien define su postura filosófica como «humanismo pragmático no-fundacional», no cesa de observar similitudes entre la época presente y aquella (entre 1880 y 1940) en que el pragmatismo se desarrollaba en los Estados Unidos.⁴ No es casual que ambos libros acaben con sendos ensayos sobre el pragmatismo. El de *Perfiles* dedicado a John Dewey, el otro, una conferencia sobre el pluralismo ante la American Philosophical Association. Y es que Bernstein sigue apostando por la propuesta pragmatista y desconfía de quienes quieren imponer la disyunción reinante (es decir, o bien existen bases razonables sobre las que se asientan nuestros principios éticos y políticos, o bien no existen) como única alternativa y conclusión final de la filosofía.

En *Perfiles Filosóficos* Bernstein reúne ensayos que fueron escritos al tiempo de la redacción de *Beyond Objectivism and Relativism* (Oxford, Basil Blackwell, 1983), por lo que muchas de las cuestiones que se exponían en esta obra aparecen de nuevo: el problema de la Ansiedad Cartesiana y la «tiranía del Método»; la inevitabilidad de los prejuicios a la hora de establecer valoraciones político-éticas, es decir, la imperiosa necesidad de la hermenéuti-

ca en toda explicación social; el problema de la *praxis*, esto es, la cuestión de la reflexión del filósofo sobre las consecuencias prácticas —tanto políticas como éticas— de su pensamiento, etc. Temas, por otra parte, recurrentes en Bernstein, para quien las aportaciones fundamentales a la filosofía desde Hegel hasta nuestros días gravitan en torno a estas cuestiones. Flotando sobre ellas, además, está la idea de que el pragmatismo aún tiene algo que decir, y de que muchos de los interrogantes que la presente coyuntura plantea ya habrían sido analizados por los pragmatistas clásicos. Para ellos, esencialmente, los problemas de los filósofos nunca debieran tener mayor importancia que los problemas de los hombres y mujeres.

Si en *Perfiles* Bernstein podía analizar diversos autores en lo que a él le interesaba más (el concepto de *praxis*, las consecuencias ético-políticas de toda filosofía y del pensamiento en general), en el último parecería que los autores que trata ni están interesados en tematizar estas cuestiones, ni se preocupan por ellas,⁵ guiados por una simple ingenuidad, más que una perniciosa negligencia. Pero esto lo es sólo aparentemente. Bernstein reconoce que, aunque estos autores prioricen conceptos ajenos a los términos clásicos (*différance* en lugar de razón universal, por ejemplo), no son del todo indiferentes a las preocupaciones sobre justicia, igualdad y libertad. La cuestión, sin embargo, es otra. Las batallas contra la injusticia, la desigualdad y la opresión hay que librarlas local y puntualmente. El peligro del que nos advierten autores como Foucault y Derrida es que al intentar diseñar una receta de cocina contra toda injusticia, opresión, etc., estamos en realidad construyendo una camisa de fuerza para la generación posterior a la nuestra.

En este libro, por otra parte y para terminar, Richard J. Bernstein toma prestados tres conceptos que son claves para definir el panorama filosófico actual: «constelación», «campo de fuerza» y «horizonte». Estos tres términos (que toma, respectivamente, de Benjamin, Adorno y Nietzsche) constituyen el estado de cosas que mejor describe lo que Bernstein denomina el *Stimmung* «moderno/postmoderno». «Constelación» denota una aglomeración de elementos cambiantes que resisten su reducción a un denominador común. «Campo de fuerza» (*Kraftfeld*) es la dinámica de atracción y repulsión (véase

el ejemplo de Habermas y Derrida en pp. 201-225 —por cierto, un capítulo precioso). Y «horizonte» se refiere, esencialmente, a la perspectiva que se tiene de las cosas. Así, la nueva constelación consiste en un conglomerado de diferencias irreconciliables tan dinámicas que se escapan a todo intento de reducción. Bernstein tuvo que resistirse a la tentación de intentar reducir esos elementos cambiantes a un principio generativo común, pero no pudo resistir su habitual proceder: forzar a marcianos, terrestres y selenitas a comunicarse y entenderse entre sí. «No hay escape posible a la pluralidad» (p. 239).

NOTAS

1. Richard J. Bernstein es, en la actualidad, *Vera List Professor* de Filosofía en The New School for Social Research, Nueva York. Su último trabajo —aún no publicado— es un ensayo sobre Hannah Arendt.

2. De esta obra existe una aceptable traducción castellana, si bien no exenta de erratas: *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática*, México D.F., Siglo XXI, 1991.

3. *Ibid.*, pp. 22-23.

4. También las similitudes históricas y políticas son sobrecogedoras.

5. Al menos, a cierto nivel teórico, ya que es conocida la «militancia» o simpatía de autores como Derrida y Foucault con movimientos de masas como el feminismo, el ecologismo, los movimientos gay y anti-*apartheid*, por ejemplo.

Elvira Barroso

DESIGUALDAD Y PARCIALIDAD

THOMAS NAGEL:
Equality and Partiality, Oxford
University Press, 1991.

Thomas Nagel es catedrático de Filosofía y Derecho en la Universidad de Nueva York y autor de obras tan importantes como *The Possibility of Altruism*, *Mortal Questions*, *The View Nowhere* y *What Does It All Mean?* Su último libro, *Equality and Partiality*, recoge sus polémicas Locke Lectures, impartidas en la Universidad de Oxford en 1990 ante un auditorio abarrotado de académicos unidos en la apre-

tura y divididos en las opiniones. Pocas obras han recibido tan rápidamente la atención de la que ésta goza en círculos académicos como el de la Universidad de Oxford, donde *Equality and Partiality* se ha convertido en tema de las lecciones magistrales de otras dos grandes figuras de la filosofía política anglosajona contemporánea, G.A. Cohen y Joseph Raz.

Equality and Partiality es un libro interesante, original, bien escrito y tan apto para expertos como para principiantes. Pertenece al tipo de obra filosófica que consiste en definir dos con-

ceptos, categorías o perspectivas y en aplicarlos sistemáticamente a la interpretación y análisis de una serie de autores y temas clásicos de la filosofía político-normativa. De este modo, el libro discute un gran número de cuestiones —como la división del self, la legitimidad de un sistema político, la igualdad social, la tolerancia y la justicia internacional— y de autores —como Hobbes, Bentham, Rousseau, Hume, Kant o Rawls— sin perder por ello en unidad. Se trata de una obra ordenada y sistemática, escrita en un inglés claro y sencillo que no presenta dificultad especial para quien tenga interés en estos temas y pueda leer alguna otra obra en este idioma. No obstante, el texto oculta importantes ambigüedades, no siempre fáciles de detectar. Quizá tal ambigüedad explique cómo *Equality and Partiality* puede ejercer una poderosa atracción sobre pensadores igualitaristas y al mismo tiempo pueda indignar a quienes indigna la profunda miseria en que se encuentra gran parte de este mundo.

Equality and Partiality trata del conflicto entre dos puntos de vista, el del individuo y el de la colectividad, pero no se ocupa tanto de la relación entre la sociedad y sus miembros, como de la relación de cada persona consigo misma. Nagel insiste en que la base ética de la teoría política emerge de la división que existe en cada individuo entre el punto de vista personal y el impersonal. Los seres humanos somos criaturas divididas porque somos capaces de adoptar dos perspectivas irreductibles. Por un lado, somos capaces de reflexionar de modo abstracto sobre problemas morales, y de adoptar un punto de vista neutral como el que tendría un ser poderoso y bueno, exterior al mundo, al que no importan más unas personas que otras, sino que se preocupa de todos por igual. Desde

este punto de vista imparcial, ninguna vida humana importa más que otra. De aquí se deriva la primera máxima: «*Everyone's life is equally important*» (pp. 11 y 44). Desde esta óptica —la correspondiente a la primera palabra del título (Igualdad)— si alguien tiene prioridad es la persona que se encuentre en una situación más desesperada, la que necesita ayuda con mayor urgencia. Por otro lado, desde el punto de vista personal (el de la Parcialidad), cada uno tenemos nuestras propias preocupaciones, deseos, convicciones y vinculaciones afectivas que se extienden más allá del círculo de familiares y amigos, sin llegar a lo universal, yendo desde el interés propio a la solidaridad nacional. Todos estos intereses y aspiraciones particulares no pierden toda su importancia desde la óptica imparcial. Algunas de las cosas que más nos importan personalmente, también tienen objetivamente importancia. Lo que hemos de reconocer desde la perspectiva imparcial, es que igual que cada uno tenemos todos esos deseos y vinculaciones personales, lo mismo ocurre a los demás, cuyas vidas no son menos importantes que la nuestra. De aquí se desprende la segunda máxima: «*Everyone has his own life to lead*» (p. 44).

En resumen, el individuo está dividido entre el punto de vista parcial y el imparcial; y a su vez, el punto de vista imparcial tiene en cuenta, no sólo a cada uno por igual, sino también lo que importa a cada uno individualmente. Así: «*We are simultaneously partial to ourselves, impartial among everyone, and respectful of everyone else's partiality*» (p. 38). Nagel afirma que todo sistema político legítimo debe respetar las dos máximas mencionadas. Si lo hace será *unánimemente aceptable*, que quiere decir que nadie podrá rechazarlo razonablemente. Uno

puede rechazar razonablemente un sistema político si, o bien le deja en una situación muy mala en comparación con la de otros (violando la primera máxima), o bien (violando la segunda) le exige un sacrificio excesivo de sus intereses en comparación con alguna otra alternativa factible (pp. 38-39). Dicho más brevemente: un sistema político ha de hacer justicia al hecho de que todos importamos igual sin exigir al individuo sacrificios excesivos. La frase es clara, pero tan vaga que las implicaciones del principio que enuncia no lo son. Por ello —aunque Nagel no lo reconozca— es posible aceptar esta frase, las dos máximas, la existencia de las dos perspectivas y el esqueleto o estructura básica de su propuesta, sin aceptar las conclusiones que Nagel extrae de todo ello. Explicaré primero algunas ambigüedades y luego alguna de las principales conclusiones.

Para empezar, las implicaciones varían según lo que entendamos por «sacrificio excesivo», o «razonablemente rechazable», algo que Nagel no especifica. Tampoco sabemos si una de las dos máximas a respetar debe tener prioridad sobre la otra (como en el caso de Rawls). Ni si se trata de maximizar la igualdad sin sobrepasar cierto límite respecto al sacrificio individual, o de maximizar ambos objetivos (tratando también de reducir al máximo el grado de sacrificio personal). Por último, la misma distinción entre el punto de vista personal e impersonal tampoco queda demasiado clara. Quizá el lector se pregunte, por ejemplo, por la relación entre esta distinción y otras más conocidas, como la que solemos hacer entre el deseo egoísta y la obligación moral, o entre los consejos de la prudencia y los dictados de la justicia. En general, parece corresponderse con otra conocida distinción en filosofía entre razones personales (*agent re-*

lative), que lo son para una persona determinada, e impersonales (*agent neutral*) que son válidas para cualquiera. Toda persona tiene razones de ambos tipos, y lo que resulta un tanto confundente es que en alguna ocasión Nagel hable de una división en «la mayoría de nosotros», y no en todos. A veces también expresa esta distinción de forma algo más dramática, por ejemplo, cuando habla de la división interna que experimenta un individuo A que vive lujosamente en un mundo en que la mayoría vive en la pobreza, y que, por un lado, es parcial respecto a sus propios deseos y por otro se da cuenta de que las necesidades de los demás son mucho más urgentes. Probablemente, la intención de Nagel es que su distinción entre parcialidad e imparcialidad abarque todas estas distinciones sin reducirse a ninguna de ellas. No obstante, este último ejemplo, el del dilema del hombre rico, tiene un papel especialmente importante en la elaboración de las conclusiones que Nagel extrae de la distinción. Nagel se refiere repetidamente a individuos como éste. Nunca se refiere, por ejemplo, al individuo B que invierte gran parte de su tiempo y/o dinero en una organización dedicada a aliviar el hambre en África. Quizá éste no se sienta más dividido entre su preocupación por sus amigos y su preocupación por la humanidad de lo que se siente dividido entre su preocupación por las dos o tres personas que más quiere, y el resto de sus amigos y familiares que también le importan, pero no del mismo modo.

Las conclusiones de Nagel son mucho menos moderadas que sus premisas. En primer lugar, desde el punto de vista teórico, Nagel afirma que todavía no se ha inventado un sistema político que respete ambas máximas, es decir, que sea suficientemente igualitario sin

exigir al individuo sacrificios excesivos. Es más, una sociedad realmente igualitaria cuyos miembros sean «individuos razonables normales» es «difícil de imaginar» y en cualquier caso resulta «política y psicológicamente inalcanzable» (p. 128). Aparentemente, para Nagel el «individuo normal» se parece más al tipo A antes mencionado que al tipo B, o incluso que a un tipo intermedio. Posiblemente B no tendría que hacer esfuerzos tan hercúleos si A no resolviese siempre su dilema en favor de sí mismo. Distribuida entre muchos, la tarea del héroe —que no por ello deja de ser un «individuo normal»—, perdería su heroicidad. Pero para Nagel, la cuestión no es simplemente que los modelos ideales fracasen en la práctica, porque el egoísmo tiende a primar. Nagel piensa que, dado que cierto grado de parcialidad (por ejemplo, dar cierta prioridad al hijo propio sobre el ajeno) es moralmente legítimo, ni siquiera a nivel teórico hemos dado con una solución satisfactoria, y quizá no la encontremos nunca. Cuando las desigualdades son muy marcadas —como, pone por caso, en México o la India— no hay remedio que respete ambas máximas. Por tanto, no puede haber una solución legítima, a no ser tras una larga sucesión de estadios ilegítimos que introduzcan cambios graduales, o «más improbablemente», tras «una revolución cataclísmica» que también carecerá de legitimidad.

Su posición respecto a la justicia internacional es casi igual: los países pobres tienen una queja legítima, dada la mísera situación en que se encuentran en comparación a la de otros países; y pueden rechazar razonablemente un

sistema de distribución gradual que no mejore pronto y sustancialmente su situación. Pero los países ricos pueden también rechazar razonablemente un cambio radical que reduzca drásticamente su nivel de vida. Nagel puntualiza que eso no quiere decir que cada vez que alguien tenga mucho que perder, puede rechazar razonablemente una solución. Los que tenían esclavos tenían mucho que perder con la abolición de la esclavitud; pero la coerción física y la falta de libertad eran tales, y las ventajas dependían tan directamente de ello, que las exigencias impersonales convertían el sacrificio personal de los esclavistas en algo irrelevante. Pero la situación internacional es distinta, al menos, puntualiza Nagel, bajo «el plausible supuesto» de que no exista una relación causal entre la pobreza del Tercer Mundo y la riqueza del Primero (p. 170).

Esto significa, termina diciendo Nagel, que «poco se puede hacer», aparte de difundir ideas acerca de la terrible injusticia que existe «en algunos estados», y tratar de incluir incluso a los más abominables en los acuerdos internacionales, a fin de que al menos se establezcan algunas leyes que gobiernen lo que se pueda gobernar, «y dejar el resto para una era mejor» (p. 176). Llegado a este punto, el lector podrá preguntarse, ¿no es su conclusión implícitamente parcial respecto a los sistemas ilegítimos pero existentes? Más de uno sospechará que en *Equality and Partiality*, es el último término del título el que acaba teniendo la última palabra.

Paula Casal

ESCEPTICISMO Y ESPERANZA

MANUEL FRAIJÓ:
Fragmentos de esperanza,
 Estella, EVD, 1992, 377 pp.

Manuel Fraijó ha desarrollado su labor en las fronteras de la teología fundamental y la filosofía de la religión. Fronteras imprecisas que él mismo nos aconseja no intentar delimitar de modo tajante. Buena prueba de esa actividad son sus obras *Jesús y los marginados. Utopía y esperanza cristiana* (Madrid, Cristiandad, 1985) y *El sentido de la historia. Introducción al pensamiento de W. Pannenberg* (Madrid, Cristiandad, 1986), además de una buena colección de artículos en torno a esos temas. Parte de ellos son los que han dado lugar al presente libro, *Fragmentos de esperanza*, que no se puede considerar sin embargo una mera recopilación. No sólo porque algunos han sido revisados y modificados para su actual versión, sino porque el autor hace un esfuerzo por estructurar, sobre algunas líneas básicas, los temas múltiples que son sometidos a consideración. Esfuerzo de estructuración que facilita la lectura de la obra pero que está lejos asimismo de pretender ofrecer un cuadro acabado, un sistema — siquiera sea en esbozo— de los problemas que se plantean. Antes que ello, por la intención que le anima y por la presentación que de los mismos hace, Fraijó prefiere mantenerse en el plano de la fragmentariedad, cuando no en el de las insinuaciones y sugerencias. Lo que no quiere decir que no se adentre en problemas fuertes, aunque el modo de hacerlo sea más alusivo que asertivo.

La obra se articula en seis grandes apartados, bajo la común perspectiva de ver qué posibilidades para la espe-

ranza le quedan aún a la razón. Una razón que, aun si destronada de las enfáticas pretensiones que no hace mucho albergara, no quiere sin embargo claudicar de sí misma ni quizá de esa compañera, ineludible hasta ahora, que para ella ha sido la esperanza, pues tal vez, como quería Bloch, «la razón no puede prosperar sin esperanza, ni la esperanza expresarse sin razón». Sólo que la crisis de la modernidad en la que estamos insertos — crisis a la que alude el ambiguo título de postmodernidad—, hace que no podamos seguir pensando ni a la una ni a la otra bajo los moldes con que solíamos hacerlo. Lo que no tiene por qué significar — como en el caso de Fraijó no lo significa— que pudiéramos renunciar fácilmente a cualquiera de ellas, so pena de mutilar nuestra propia capacidad de interrogación y así encaminarnos a un pensamiento plano.

En todo caso, Fraijó, que dice no querer renunciar a las posibilidades de esperanza que pudieran provenir desde diversos ámbitos, no tiene muy claro ni cuáles pueden ser, ni las convicciones que las sustentaran o a las que dieran lugar. Por lo que prefiere mantenerse en la búsqueda de sus fragmentos.

Esa indagación se abre con la reflexión sobre tres figuras señeras del pensamiento moderno: Hegel, Nietzsche y Dilthey. La elección no es arbitraria porque, para Fraijó, ellos nos ofrecen tres modelos contrapuestos que nos siguen dando que pensar. El optimismo racionalista de Hegel y la dura crítica de Nietzsche a la modernidad, podrían verse contrapesados por la búsqueda humilde de lo relativo que, según él, es como quizá mejor podríamos caracte-

rizar el pensamiento de Dilthey en su indagación sobre el sentido de la historia y de la vida.

En cualquier caso la reflexión en torno al sentido de la historia habría de contar siempre con ese escándalo de sinsentido que son sus víctimas (apartado II), así como hacer frente a los problemas epistemológicos de verificación, que las esperanzas y expectativas puestas en juego en el ámbito de la filosofía de la historia acarrearán (apartado III).

Tras ese marco, más globalmente filosófico y metodológico, la obra se abre al campo de esperanzas que las religiones han aportado a la humanidad, bien para abordar la difícil cuestión del diálogo entre ellas (apartado IV), bien para ceñirse a algunos aspectos de la esperanza en el cristianismo (apartado V), o para discutir algunas tesis de la teología de la liberación (apartado VI). El libro (que viene a enmarcarse en lo que se denomina un «cristianismo escéptico», en el sentido de que «desde la filosofía de la religión, la tradición religiosa cristiana —como cualquier otra— no puede aspirar a adhesiones incondicionales»), se cierra con una consideración crítica de las posiciones de la Iglesia romana actual. Consideraciones que no pueden entenderse sólo desde la clave de la disidencia personal que M. Fraijó ha mantenido —a veces, en condiciones nada gratas— desde hace mucho tiempo y que, como no deja de observar, para muchos estarán de sobra. Pero que él reitera porque el secuestro eclesial del cristianismo puede empobrecer la ya escasa oferta de visiones de sentido con la que contamos, oferta en la que —con todos los matices que se quieran— parece claro que el cristianismo no es la peor que ha existido. Y por ello convendría rescatarle de los atolladeros en los que la autoridad

suele meterle, para abrirle al diálogo con el mundo al que pretende dirigirse y al que tal vez tenga algo relevante que decir si, rompiendo el molde eclesial, alcanza un tono realmente eclesial. Pues aunque quizá en el futuro la humanidad abandone la religión, hoy es pronto para sacar conclusiones de un camino que sólo algunas minorías occidentales han tratado de recorrer. Como Fraijó señala, «el reemplazo de símbolos no es tarea fácil. Los universos simbólicos no se improvisan, sino que se acreditan lentamente. Una simple secularización de los símbolos religiosos no bastaría».

Dada así noticia de la obra, apuntaré, con la brevedad que aquí se impone, algunas cuestiones críticas a ciertos aspectos centrales. En el XV Foro del Hecho Religioso, auspiciado por el Instituto Fe y Secularidad y dirigido por los profesores J.L.L. Aranguren y J. Gómez Caffarena, tuve ocasión de discutir ciertas implicaciones polémicas de las propuestas que, para el difícil pero ineludible diálogo entre las religiones, se encuentran en su artículo sobre el monoteísmo, que tomó cuerpo en aquella ocasión.

Por lo que hace al problema del sentido, que es uno de los ejes que vertebran la obra, a M. Fraijó le consta mi desacuerdo respecto a cómo utiliza las categorías de «superficial» y «profundo» (o menos y más profundo) para referirse a lo que denomina experiencias parciales de sentido y las que nos confrontan con el absurdo de las víctimas. Pues aunque efectivamente toda esperanza que quiera realmente ser tal y no una simple aureola, ha de contar con las imposibilidades y angosturas de nuestro mundo, entre las que el horror de los humillados de la historia ocupa un primer plano —y Fraijó hace bien en recordarlo—, de ahí yo no extraería las implicaciones que él saca y

que me parece pueden caer con facilidad —y yo diría que con justicia— bajo lo mejor de la crítica de Nietzsche. Autor al que M. Fraijó recurre a menudo, pero del que ya se sabe que, probablemente, hay tantas interpretaciones como lectores.

Sobre todo convendría que de la apelación a la solidaridad no se derivara ningún tipo de condena —explícita o larvada— a los movimientos de plenitud y felicidad, que amenazan quedar relegados a la espuma de la banalidad —o, al menos, de no ser capaces de llegar a los hondones de la profundidad. Pues ellos no siempre son ni fáciles triunfalismos ni insolidarios y, en ocasiones, son bastante más relevantes que la insistencia en el dolor, que a los otros los deja tantas veces intactos, y de la que convendría no abusar.

Las víctimas de la historia no pueden ser olvidadas pero tampoco utilizadas, convertidas en una trinchera —al parecer, abrumadora e inobjetable— de nuestro propio pesar. Criticando precisamente la ambigüedad de las categorías «profundo» y «superficial», Adorno (que no es que se hiciera fáciles ilusiones y que experimentaba su propia existencia como «una vida dañada» —pero vamos, no es cosa ahora de competir a ver quién sufre más como prueba acrisolada de virtud—) hacía observar que aunque hay una justificada protesta contra el optimismo inflado en nombre del sufrimiento, eso ha sido a menudo rapazmente aprovechado por los filósofos para, so pretexto de profundidad, «concebir ese odio a la felicidad y esa afirmación del dolor que constituye una de las observaciones más desconsoladoras y tristes de la filosofía». Y en cuanto a Nietzsche —que, como se sabe, tampoco es que tuviera una vida azucarada—, e independientemente de las propuestas que él hiciera en las que

no vamos a entrar, prevenía para que el sentido hacia el dolor no se convirtiera en «esa sensibilidad morbosa hacia el mismo y esa incontinencia en la queja», que a él se le antojaban repugnantes. Sobre todo, no habría que identificar la huida de la trivialidad con esa *estremecedora seriedad* que siempre se las acaba apañando, de un modo u otro, para crearle una mala fama a la risa.

Líneas y problemas que aquí no podemos discutir detalladamente, pero sobre las que creo se haría bien en estar sobre aviso, a fin de que justos acentos no queden trastocados de manera peligrosa. Recordar el dolor puede ser una forma de combatirlo, siempre que no conduzca, en forma más o menos disimulada, a la instalación en él, como timbre de hondura. Como decía un teólogo muy querido del propio Fraijó, a la gente que ha sufrido mucho —y él al menos conocía los horrores de los campos de concentración— no le gusta demasiado hablar del dolor. Prefiere combatirlo, sin insistir enfáticamente en él.

Pero yo no querría terminar estas consideraciones críticas sin referirme a la apreciación que hace Fraijó de la Teología de la Liberación, teología que él elogia sin ambages, pero a la que dirige una serie de interrogantes críticos y problemáticos, de los que yo me detendré ante todo en el segundo de ellos. Fraijó pregunta si los teólogos de la liberación no deberían alternar en su discurso la alabanza «que ensalza al pueblo y le asegura que es el preferido de Dios» con la «crítica estimulante que anime a la autosuperación», una crítica que ayudara «a descubrir en qué medida determinados hábitos y comportamientos propios colaboran a mantener el subdesarrollo en el que están sumergidos», hábitos entre los que Fraijó enumera «una cierta desidia

frente al esfuerzo y al trabajo continuado. La disciplina, el rigor, la tenacidad y la voluntad de autosuperación no suelen formar parte...».

La pregunta no ha dejado de sorprenderme porque yo no creo que esa forma de alabanza forme parte del discurso de la Teología de la Liberación. Como no hace mucho declaró pública y explícitamente G. Gutiérrez, él no estaba a favor de los oprimidos porque les considerara mejores o peores —y hasta desaconsejaría pasear por determinados parajes de Lima. La cuestión en todo caso es que ellos son los que más sufren y los más explotados. Lo que resituía el discurso en otras coordenadas.

Más allá de ello, la hipótesis de que los pobres son responsables de su situación por sus propias actitudes y manera de pensar ha sido examinada hace mucho por una amplia literatura antropológica que se suele encuadrar bajo el rótulo de la supuesta *cultura de la pobreza* (G. Foster, O. Lewis, E. Liebow, Th. Graves, etc.). Pero los intentos de verificarla encuentran más dificultades que otras alternativas. La previsión, el esfuerzo y el trabajo duro son cualidades de escasísimo valor funcional en las circunstancias en que los pueblos latinoamericanos han de desarrollar su labor. Sin que se pueda hablar de alguna correlación fundada entre las expectativas hacia el futuro y las posibilidades de encontrar un empleo estable y mínimamente decente. Por lo demás, nadie expresa más explícitamente la futilidad y el desdén hacia el trabajo que los pobres realizan, cuando lo consiguen, que el patrón que lo paga.

Así pues, sostener que los pobres tienen una ideología específica que es en buena parte responsable de su situación, parece que, antes que nada, lleva a formas de exculpación y a desviar la mirada de las causas que los mantie-

nen atados a situaciones de desamparo extremo. Yo sé que, desde luego, no es ésa la intención de la pregunta de M. Fraijó. Pero quizá no estuviera de más evitar al respecto todo tipo de equívocos.

En medio de esos infiernos de la miseria estructural y abrumadora, entre los que los teólogos de la liberación tratan de llevar al pueblo, como el propio Fraijó les reconoce sin ningún tipo de empacho, a que «se convierta en sujeto de su historia y se sacudan viejos y humillantes yugos». De ahí que la pacífica posesión de Dios que M. Fraijó dice encontrar entre esos teólogos (en el sentido de que no cuestionan tanto como debieran los fundamentos de su afirmación) se desenvuelva en condiciones muy airadas de vida. Con lo que no es de extrañar que se distancien de esa condescendencia tolerante con la que muchos teólogos europeos les miran en su pacífica posesión, quizá no de Dios pero sí de la vida, desde la que tienen tiempo para entrar —a veces, hasta la obsesión— en los airados y vertiginosos abismos de la fundamentación.

Y no es que yo estime esta tarea como inútil ni mucho menos. Ambas teologías tienen interlocutores distintos y ambas tareas son importantes. Por eso quizá se debería llegar a colaboraciones y mutuas influencias, como las que pide Fraijó, pero teniendo mucho cuidado en que nuestros tics etnocéntricos y nuestras obsesiones (por ambas partes) no bloqueen un diálogo difícil.

A éste y otros ha querido colaborar el libro de Fraijó en una «línea de crítica abierta y sincera», a la que yo no quería sustraerme ni siquiera bajo el pretexto de la amistad. Libro pues que, como se puede colegir por este comentario, pese a su declarado estar hecho desde la incertidumbre y la fragmenta-

riedad, no es que carezca precisamente de temas fuertes e incluso (aun cuando sea bajo el modo de la insinuación y de la pregunta —ya se sabe que toda pregunta incoa una cierta respuesta—)

de tesis fuertes. No es el menor mérito de Fraijó el plantearlas.

Carlos Gómez Sánchez

LOS LÍMITES DE LA ARGUMENTACIÓN JURÍDICA

MANUEL ATIENZA:
Las razones del Derecho. Teorías de la argumentación jurídica, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, 268 pp.

Para argumentar se necesita producir razones en favor de lo que se dice, mostrar qué razones son pertinentes y por qué, rebatir otras razones que justificarían una conclusión distinta, etc. El intercambio de argumentos constituye un ingrediente fundamental del ejercicio de la racionalidad humana. Uno de los ámbitos más clásicos y relevantes para esa práctica racional nos lo suministra el mundo del derecho, y eso a pesar de estar condicionado por su marcada índole institucional. Argumentar, en definitiva, es el quehacer central de los juristas, de tal modo que de pocas actividades puede predicarse un carácter tan fuertemente argumentativo como de las relacionadas con el derecho. El Tribunal Constitucional alemán afirmaba recientemente en ese sentido que la interpretación del derecho constitucional tiene el carácter de un discurso en el que con razones y contrarrazones se llega finalmente a las mejores razones. El discurso argumentativo de los juristas, sin embargo, no sólo tiene lugar con ocasión de la hermenéutica del derecho, sino también en el momento de producción o establecimiento de normas, en su aplicación y en el desarrollo de la dogmática jurídica.

En un claro contraste con la gran relevancia de la práctica de la argumentación en el derecho, las teorías de la argumentación jurídica sólo han conocido un extraordinario desarrollo en los últimos años, sobre todo gracias a la obra de teóricos y filósofos del derecho de diversos países europeos. El auge de dichas teorías coincide con la conciencia de las insuficiencias de la lógica formal deductiva para dar cuenta de los argumentos utilizados en los diferentes momentos del derecho. Lo que hay de común en todas ellas es el esfuerzo para construir modelos de racionalidad que ayuden a identificar las razones del derecho: no la razón de ser del derecho, sino las razones jurídicas que sirven de justificación para una determinada decisión. Se han elaborado teorías con fines diversos: unas buscan la descripción de los procesos argumentativos reales en el derecho (teorías descriptivas), otras pretenden analizar la estructura de los argumentos jurídicos (teorías analíticas), las hay también que intentan establecer *patrones* del argumentar racional, tanto en lo relativo a su corrección formal como en lo relativo a su rectitud material o racionalidad de sus premisas (teorías normativas). Algunas teorías más ambiciosas pretenden satisfacer dos de estos objetivos o incluso los tres.

Este libro de Manuel Atienza es un cumplido relato crítico de las principa-

les ofertas teóricas aparecidas desde los años cincuenta. Pero no es ése su principal mérito, sino la formulación de una nueva teoría de la argumentación jurídica, aunque todavía presentada en forma de proyecto inacabado. No es éste el primer libro ni el último que este filósofo del derecho dedica a la cuestión de la argumentación jurídica, aunque ciertamente sea el más original. Así, *Sobre la analogía en el Derecho. Ensayo de análisis de un razonamiento jurídico* (Madrid, Civitas, 1986) constituía una elaboración de una teoría general del razonamiento por analogía —un característico argumento del pensamiento jurídico— utilizando las aportaciones de las nuevas lógicas no deductivas. Recientemente ha publicado —con una finalidad más bien divulgativa— *Tras la justicia. Una introducción al Derecho y al razonamiento jurídico* (Barcelona, Ariel, 1993).

El presente libro puede leerse desde dos ópticas diferentes: bien como una exposición reconstructiva de las diversas alternativas presentadas en los últimos cuarenta años a la cuestión de la argumentación racional en el Derecho, o bien como un trabajo profundamente original en el que se va dibujando una propuesta original del autor que responda a los interrogantes abiertos en este tema. Aún cabría una tercera posible lectura: considerar este trabajo como una reconstrucción crítica de las teorías al uso que ya en sí constituye una construcción propia. De hecho, a lo largo del libro y, al hilo de las críticas vertidas con agudo rigor sobre cada teoría, se van desgranando ideas para el desarrollo ulterior de un proyecto con características singulares. Una exposición analítica fiel a las ideas de cada autor que es seguida y completada por una batería de agudas observaciones que limitan el alcance de esas propuestas.

El libro está estructurado en siete capítulos. En el primero se ofrece una introducción general a los conceptos básicos de la teoría de la argumentación jurídica. En los tres siguientes se puede encontrar un pormenorizado análisis de la tópica de Theodor Viehweg, la nueva retórica de Chaïm Perelman y la lógica informal de Stephen Toulmin. Tres teorías que difieren entre sí en diversos extremos (como, por ejemplo, en relación con su alcance, aparato analítico, etc.), pero que comparten el citado rechazo al modelo de la lógica deductiva. Elaboradas en los años cincuenta, han proporcionado los presupuestos sobre los que se ha construido la actual teoría de la argumentación jurídica, aunque según Atienza no pueden aceptarse sin más como teorías completamente satisfactorias del quehacer argumentativo de los juristas. Los dos capítulos siguientes están dedicados a las concepciones de Neil MacCormick y de Robert Alexy que vienen a constituir lo que podría denominarse el paradigma actualmente dominante. Aunque las exposiciones de las obras del iusfilósofo británico —fuertemente influido por Hart— y del alemán —a su vez marcado por Habermas— son sumamente críticas, Atienza no disimula su mayor acercamiento a estas últimas posturas teóricas. El último capítulo es, en mi opinión, el más original y el que despierta mayor interés. Se trata de un avance de la teoría del propio autor, una concepción original de gran alcance.

El proyecto de Atienza de una teoría de la argumentación jurídica pretende ser simultáneamente descriptiva y normativa. Su teoría delinea un método que permite representar adecuadamente el proceso real de la argumentación tendente a la fundamentación de una decisión, tal y como aparece plasmada en las sentencias y en otros documen-

tos jurídicos. Por otro lado, proporciona criterios sobre la mayor o menor corrección de esas argumentaciones y de sus resultados, las decisiones jurídicas. En referencia a la primera pretensión, el autor ha elaborado unos ingeniosos diagramas para representar adecuadamente una argumentación, de tal modo que sirven para dar cuenta tanto del aspecto sintáctico como del aspecto semántico y pragmático de la argumentación. No se trata, sin embargo, de un puro divertimento teórico. Su relevancia práctica se ha demostrado ya en dos casos de los denominados difíciles, a los que ha dedicado sendos artículos: «La huelga de hambre de los GRAPO. Las razones del derecho y las decisiones jurídicas» (en *Claves de la Razón Práctica*, 14 [1991], pp. 8-18), y «Un dilema moral. Sobre el caso de los insumisos» (en *Claves de la Razón Práctica*, 25 [1992], pp. 16-30). Estos dos casos jurídicos han suscitado un enorme interés tanto dentro como fuera del derecho. Son casos difíciles porque, al menos en principio, cabe proponer más de una respuesta correcta que se sitúe dentro de los márgenes permitidos por el Derecho positivo. Este tipo de casos constituyen auténticas piedras de toque para probar el potencial de una teoría de la argumentación. En particular, el artículo sobre la polémica sentencia del juez Calvo Cabello que absolvió a un joven objeto del delito de insumisión constituye una genial reconstrucción de los argumentos esgrimidos por el juez, de tal modo que ilumina a la vez los motivos esgrimidos por el juez y su esquema argumentativo. Una feliz aplicación que permite considerar las enormes virtualidades de la teoría propuesta por el autor.

Con todo, la teoría de Atienza ofre-

ce, a mi entender, una mayor potencia en las labores descriptiva y analítica que en el momento prescriptivo. En este último sentido, la cuestión estriba en aclarar cuándo un argumento jurídico es correcto o más correcto que otro. Cualquier teoría de la argumentación jurídica puede proporcionar criterios más o menos razonables al respecto —algunos no desdeñables pueden hallarse en el libro de Atienza—, pero siempre estarán fuertemente condicionados por la realidad institucional del derecho. Por de pronto, el discurso jurídico ha de atenerse a la ley, a los precedentes judiciales y a la dogmática. En los asuntos debatidos existen órganos que tienen la última palabra que hacen inútil cualquier argumentación posterior. Además, la argumentación en el derecho se encuentra temporalmente limitada dada la necesidad de lograr un fallo en un plazo determinado. La premura ocasiona insuficiencias cognitivas difícilmente superables. A los juristas, por el contrario, desde su singular sentido práctico, les parecerá poco funcional postular modelos teóricos que sirvan de instancia crítica —como la «comunidad ilimitada de comunicación» de Habermas o el juez Hércules de Dworkin—. Si se desprecia las teorías del discurso práctico general —y éste no es, en absoluto, el caso del libro de Atienza—, la única alternativa consiste en aceptar la mera facticidad del funcionamiento real del derecho. Aquí, en mi opinión, se encuentra una de las mayores aporías de la racionalidad jurídica. Un auténtico nudo gordiano que no cabe deshacer con la teoría, sino sólo con la transformación de la realidad.

Juan Carlos Velasco Arroyo

PALABRA Y ACCIÓN SOCIAL

JOSÉ M. GONZÁLEZ GARCÍA:
Las huellas de Fausto. La herencia de Goethe en la sociología de Max Weber, Madrid, Tecnos, 1992, 212 pp.

En los años sesenta algunas preguntas aparentaban tener relación entre sí y, ante todo, surgían como preguntas cuyo sentido nadie parecía poner en duda. La respuesta de H. Marcuse a sus jóvenes interlocutores, en el Berlín de 1967, evoca ante la mirada del lector de hoy un tiempo que resulta cada vez más distante. Y, sin embargo, sólo nos separan de aquel momento algo más de veinte años. En ese lapso de tiempo se ha efectuado un profundo cuestionamiento de las ciencias del hombre, muy en especial en todo lo que concierne a las ciencias sociales. Queda, sin duda, bastante lejana aquella confianza que H. Marcuse dejaba traslucir una y otra vez, al referirse al elemento humano «y humanista», como impulso contra la explotación y opresión. ¿Qué quedó de todo aquello? Uno de los elementos que más parece haber sufrido desde entonces un sistemático deterioro coincide precisamente con *la palabra*, como parte sustantiva de la interacción. De todo ello habrá que hablar, como necesario preámbulo al comentario del libro de J.M.^a González García, *Las huellas de Fausto. La herencia de Goethe en la sociología de Max Weber*.

La palabra en la acción remite a ese contexto de disciplinas que tienen su inequívoca estirpe en los saberes humanísticos, en la racionalidad que es discurso efectivo. Por eso resulta un tanto sorprendente la enorme distancia que separa aquella sólida certeza de Marcuse con respecto al actual declive

de la palabra en las ciencias sociales. Tal vez no se supo ver a su debido tiempo que el profundo desfase entre palabra y acción estaba dando señales de vida ya por aquel entonces, en los sesenta, como un primer desajuste entre una realidad en rápida mutación y una teoría que no percibió hasta qué punto esa mutación conducía con fuerza hacia atrás, contra la emancipación. Sin embargo las complejas relaciones entre las ciencias sociales, con sus vaivenes de los últimos años, y el entorno que éstas trataban de explicar no pueden ser expuestas de forma lineal. Sólo un análisis transversal puede dar una idea aproximada de los desplazamientos acaecidos dentro del denso conjunto de las ciencias sociales. Tal vez resulta acertada la hipótesis de J. Alexander para los ochenta, el regreso a los clásicos de las disciplinas.

En el horizonte de la crisis para la Sociología occidental, el anterior descuido de lo cognoscitivo e ideológico, en favor de la cultura policéntrica de lo cotidiano, y aun del pragmatismo sin demasiados riesgos teóricos, iba a ser reparado con celeridad y con éxitos muy desiguales. En el momento en el cual el post-positivismo emprende con intensidad la rehabilitación de los aspectos teóricos, ya en los ochenta, la reiterada constatación de desacuerdos sugiere la conveniencia de crear cuanto antes una base de comunicación. En esa conjunción de elementos históricos y sistemáticos, que se pretenden renovar para las ciencias sociales de inspiración comprensiva, ha de situarse sin duda el libro de J.M.^a González, *Las huellas de Fausto*. Como veremos, este pormenorizado trabajo sobre los antecedentes literarios de las ciencias sociales revela, sin decirlo de forma expresa, como contraste, la actual fragili-

dad de aquella sólida alianza que se estableció pronto en el interior de la disciplina, entre palabra y acción social, entre las Humanidades y la Sociología comprensiva.

1

¿Qué significado puede tener en este momento el redescubrimiento de las huellas literarias en la tradición sociológica? El libro, *Las huellas de Fausto*, remite a la tradición de las ciencias sociales, así como a los cambios acaecidos en su interior. Hace décadas que se viene debatiendo el estatus de las ciencias humanas y de las ciencias sociales en particular, porque éstas tomaron el relevo como interlocutor asiduo en la prolongada polémica sobre el conocimiento científico y sus pretensiones. El más rancio debate aún seguía empeñado en separar ciencias «del espíritu» de ciencias de la naturaleza, lo cual no fue obstáculo para que el peso de la filosofía de tipo idealista siguiese marcando la pauta desde lejos, siquiera por cierta inercia en el uso de la terminología. Por eso parece ineludible el detenerse sobre la cuestión de si las tradiciones resultan para las ciencias sociales un punto de partida, todavía, o bien parte de esa prehistoria que todas las ciencias pueden contar en su haber, pero no necesitan poner en primer plano. Por eso a nadie se le ocurriría, ahora precisamente, seguir los pasos de Galileo o Newton.

¿Es distinta la situación de la Sociología con respecto a M. Weber? Hemos de admitir que, a comienzos de los años setenta, se efectuaron intentos muy considerables para proceder en lo sucesivo por una dirección más integradora, articulada y, también, compleja, cuyo objetivo más señalado consistía o habría de consistir en salir al paso de ese dualismo de divulgación,

que tanto debe a la hipótesis de Snow y sus «dos culturas». Por otro lado, las condiciones prácticas que forman el entorno de la Sociología comprensiva y las ciencias sociales contribuyen a ahondar las distancias entre un modelo más afín a las ciencias y otro más fiel a las tradiciones de la cultura de las Humanidades. Tal vez esa impronta dualista de la Filosofía, que unas veces procede de Kant y otras de las indicaciones de Hegel sobre el «aquí» y el «ahora» o, posiblemente, del antipositivismo que apostaba por una racionalidad no menguada, en todo caso ese vínculo con la reflexión y su forma filosófica constituye un antecedente a tomar en cuenta a fin de explicar qué sucede en las ciencias sociales.

Si a todo lo ya mencionado añadimos ahora la tendencia de las disciplinas, que tienen algo en común con las Humanidades, a explorar la negatividad como espacio propio, no es de extrañar que el límite autoimpuesto por las tendencias reflexivas, en cualquier disciplina, termine por convertir cualquier episodio precedente en pasado, en valores que perdieron ya su vigencia. Desde aquí podemos repetir la pregunta, si bien con la conciencia de que hay un presente que se conforma de un modo ambiguo, es decir que sólo puede pensarse como epígono de algo que tuvo su momento de esplendor y que, por eso mismo, lo actual sólo se definirá en adelante como algo devaluado de antemano. ¿Es distinta la situación de la Sociología con respecto a M. Weber? ¿Qué significado puede tener el redescubrimiento de las huellas literarias en la tradición sociológica? ¿Por qué Goethe en Weber?

2

Las huellas de Fausto ofrece al lector una introducción en la cual se hace re-

ferencia a temas sustantivos para las ciencias sociales. La sugerencia de una metodología menos vulnerable a la división del trabajo intelectual deja la puerta abierta a una lectura que busca en la Sociología unas raíces literarias, que, en otro tiempo, no eran en modo alguno un cuerpo extraño, incrustado en el desempeño de las propias tareas. Dos rasgos se destacan en este análisis que arranca desde la presencia de Goethe en la obra de Simmel y Weber: el individualismo y el elemento integrador o salvífico que se atribuye a la creación del artista. El contraste entre el individualismo de la distinción y el individualismo de la igualdad marca ya la dirección que le imprimen Simmel y Weber a una disciplina que, por eso mismo, mantendrá siempre latente las reservas goethianas contra el espíritu analítico, y a favor de la síntesis poética entre lo natural y lo espiritual, la realidad y los valores. La gran aportación weberiana de los tipos ideales no rompe con ese proyecto sintético, dando así respaldo a una explicación selectiva, pero no reduccionista, que se busca en las teorías emergentes por aquel entonces.

Un episodio especialmente significativo de esta conexión firme entre la tradición y las tareas de la nueva disciplina sale a la luz en el capítulo dedicado a las afinidades electivas, como fuerza de atracción-repulsión, cuyas leyes mueven tanto lo natural como lo humano. La proyección hacia adelante de esa atracción entre elementos teóricos de aparente disparidad ocupa asimismo el siguiente apartado del texto, «Del mundo de la belleza al mundo del trabajo». En éste el lector hallará, además de una cuidadosa reconstrucción del lugar que ocupa Weber y su ética protestante, una tesis fuerte que interesa sin duda a la Filosofía, sobre todo a la Filosofía moral: el camino divergen-

te que tomaron la belleza, la verdad, la bondad. O, lo que viene a ser lo mismo, el declive de una época de humanidad integral y de alma bella. La irrupción del mundo del trabajo abre grietas, antes insospechadas, hasta poner término a la unidad del alma bella y a la cultura de integración. Goethe funcionará como el último episodio, deslumbrante sin duda pero postrero, de ese *Kultur Mensch* que empezaba a ser ya una evocación en vida de M. Weber. Goethe coexiste aún durante un lapso de tiempo con la nueva ordenación del universo económico y vital, operando, aun a distancia, sobre la imagen ambigua de humanidad y alma bella. Dos hitos que el capitalismo emergente asocia a la personalidad clásica y a un tiempo ya pretérito. Al menos tal y como revive en los ideales románticos: en las antípodas de un ascetismo del trabajo que se enseñoreará en adelante de deseos, e incluso del tiempo, a fin de extraer de cada fragmento y cada fibra de lo personal un rendimiento multiplicado hasta la extenuación.

«Búsqueda del daimon y pacto con el diablo» aborda desde varios puntos de vista la condición fáustica que constituye, quiérase o no, el perfil más acusado de la época moderna, esta época sin profetas y sin la sofocante protección de los dioses. El tema weberiano del universo desencantado constituye, en efecto, un prólogo obligado para todo ajuste sincero con el tiempo presente. Aquella voluntad de secularización que llegó con la racionalidad cerraba por fin la puerta a las llamadas que *le* acaecían al hombre, pero, de modo simultáneo, abría corredores subterráneos por los cuales arriba una pluralidad de fuerzas oscuras. La metamorfosis del *daimon* nos aproxima, por consiguiente, a un destino interiorizado, cuya presión sobre los actos

resulta más poderosa que los designios del azar, y tan impostergable como la propia sombra. La quiebra de aquella ilusión que asimilaba las propias decisiones, la vida en definitiva, al logro que se sublima como obra de arte acercará más que nunca ese destino interior a los actos; las intenciones a las consecuencias no buscadas. Cualquiera será capaz de deducir a partir de ahí que las cotas de responsabilidad en la elección se han elevado, a raíz de esa nueva y arriesgada cercanía.

La afinidad entre un espíritu moderno y fuerzas latentes permite, pues, volver sobre cuestiones que han sido objeto constante de inquietud, tales como el poder de la ciencia y el carácter genuino del capitalismo. En incontables ocasiones, la liquidación a la cual procede la sociedad moderna con respecto al mundo tradicional, ha dado pie a una actitud adversa, y no demasiado sutil, hacia la cultura científica, sirviéndose como pretexto de la primera Sociología comprensiva. Pero no se debe confundir esta tradición con reacciones sólo o prioritariamente conservadoras. En realidad, Weber incorpora con frecuencia el tema goethiano del bien que genera males, pero no concluye en la condena definitiva de las fuerzas fáusticas, tal y como han sido invocadas por el mundo moderno. Como de todos es sabido, se detiene en el umbral del tiempo que estaba por venir, advirtiendo del amargo panorama que se venía encima. El otro elemento, la nostalgia y el pesimismo ante el tiempo venidero, esos dos reflejos que, tal como el mismo Weber señalaba, sólo incitan a acogerse al ancho pero poderoso seno de las iglesias antiguas, resulta un añadido de cosecha conservadora. A cada cual lo suyo.

Las huellas de Fausto permite reparar en algo que deberíamos ya saber: que nunca se sellan pactos con el dia-

blo sin el aditamiento de un *opus nigrum*. Esto es, sin pasar también por una transmutación completa de la subjetividad. Lo cual confirma, una vez más, la lejanía de una época, pese a la imponente presencia de Goethe, su símbolo más cualificado, en la obra de uno de los grandes fundadores de la Sociología. La conciencia de ese ambiguo *daimon*, tanto interno como destino exterior, que surgía de las páginas de Goethe, explica de paso por qué el *ethos* de la Ética weberiana se escinde en morada y carácter, según la antigua etimología. Por qué la Filosofía moral no acaba de saldar el balance entre Ética de consecuencias y de intenciones. En suma, por qué cada dirección ha seguido su curso, tal vez de espaldas al estado de armonía en que fueron pensadas hace mucho tiempo. Valga todo lo dicho para subrayar que estos datos, rescatados al olvido, permiten una mirada más consciente sobre los distintos géneros y disciplinas, sirviendo además para formar un juicio debidamente informado sobre lo que aún tienen por delante y por hacer la Literatura, la Filosofía y la Sociología. Sin duda, poder convocar en torno a estos temas a un amplio abanico de lectores resulta uno de los hallazgos más interesantes del texto; si bien tiene como condición *sine qua non* la aceptación de los valores de la palabra.

3

El libro se presentaba ya desde las primeras páginas en el lugar fronterizo que se sitúa entre la Sociología, la Literatura y la Filosofía. Estas tradiciones formaban un conjunto, más o menos cohesionado, hasta la etapa en la cual se empezó a desmembrar con celeridad lo que había sido, desde siglos atrás, un cuerpo unitario, aunque sumamente diversificado. La *palabra*

operó ahí como hilo conductor, de modo que su lento pero perceptible declive dejó a la razón frente a sus muchas formas de decir, hasta convertirse también en formas antagónicas de entender la acción. *Las huellas de Fausto* puede ser leído, por tanto, como la historia de aquellos nexos que se fueron luego debilitando. En realidad lo sustantivo no estaba en las pérdidas que hubiera acumulado sobre sí la disciplina en el transcurso de su ya largo haber de debates internos, sino en aquello que aún quedase en pie de aquella encrucijada, con tanto prestigio como de escasos privilegios sobre el reparto de consecuencias. Momento y espacio, tal vez sin par, que permitió cruzar ideas, programas de reforma, intentos múltiples para conocer la propia realidad. La discontinuidad que se refleja en esa divergencia de procedimientos y objetivos que hoy exhiben las ciencias sociales —con diferencias radicales, incluso de terminología—, no se entiende en sus términos precisos, por tanto, sin antes rehacer la trayectoria de unas élites que habían tomado la palabra como parte sustancial de su capacidad de legitimación, ante su presente y ante el tiempo venidero. Los elementos literarios en la construcción de la Sociología comprensiva indican cómo se llevó a cabo aquella amalgama que iba a reemplazar los elementos tradicionales por una visión secularizada de la realidad, pero no desprovista de los mecanismos de dominio.

Posiblemente los hechos fueron más rápidos que las formas en proceso de reconstitución. Así lo demuestra el hecho de que ni Marcuse ni, en general, la Teoría crítica, renunciase a apelar a la humanidad, con expresiones varias,

mientras trataba de hallar fórmulas inéditas. La Sociología comprensiva siguió y mejoró para la acción social los rendimientos de ese legado, pero sin desprenderse del idealismo que encerraban las grandes teorías. De ahí sus ambiguos resultados. Lo literario en lo sociológico permite así reconstruir ese episodio de un saber moderno que desconocía en parte las raíces —literarias, pero también de idealismo filosófico y de orientación ideológica—. El libro que comentamos, *Las huellas de Fausto* de J.M.^a González García, expone lo que constituye el capítulo inicial e imprescindible de la trama que hubo de conducir, casi de modo inexorable, a la reciente segmentación de las ciencias sociales. El lector se da cuenta entonces de que Weber fue también un escritor, tal vez no en el mismo sentido en que hoy entendemos las tareas de la Literatura —un poco como maniobras—, pero tal vez sí en el mismo sentido en que era escritor E. Canetti, y todos aquellos que, como él, no dudaban en afirmar la conciencia de las palabras, la responsabilidad y el poder de la escritura: como metamorfosis sobre los hombres y el entorno. Quién sabe si el progresivo deterioro, a que se refería la siempre bien traída metáfora weberiana del estuche vacío, comenzó mucho antes. Tal vez en el mismo momento en que ya no pudo defenderse, sin sombra de culpa, el vínculo entre la palabra, la razón y la acción. ¿Hasta qué punto resulta ambigua la mirada que arroja, una y otra vez, el claroscuro del desencanto sobre sus objetos?

M. Teresa López de la Vieja de la Torre

A VUELTAS CON EL INDIVIDUO Y SU COMUNIDAD

CARLOS THIEBAUT:
Los límites de la comunidad,
 Madrid, Centro de Estudios
 Constitucionales, 1992, 221 pp.

La filosofía práctica y social postkantiana se halla polarizada por la poderosa tensión entre dos grandes corrientes que atraviesa obras, autores, escuelas y al conjunto mismo de la reflexión filosófica en todos sus géneros literarios: de un lado la tendencia al descentramiento del sujeto surgido de la filosofía moderna y que alcanzó su apoteosis en la Ilustración; de otro, la exigencia de salvación del individuo frente a toda opresión, alienación, heteronomía, inautenticidad y falsa consciencia. El descentramiento histórico social del sujeto por parte del marxismo, el descentramiento psicoanalítico de Freud a Lacan, el descentramiento ontológico del primer Heidegger o el descentramiento lingüístico de la filosofía analítica, el neoestructuralismo y la hermenéutica han coincidido en descubrir la fragilidad del sujeto moderno y hasta denunciarlo como una ilusión. Sin embargo, casi ningún pensador moderno ha renunciado enteramente a alguna versión de la idea de individuo autoconsciente, crítico, autónomo y capaz de autorrealizarse.

A ello se une el problema de que todo el pensamiento moderno acerca de la sociedad se ha visto enfrentado a una molesta versión de la pregunta acerca del huevo y la gallina: ¿hay que pensar la sociedad o lo colectivo a partir de los individuos que la componen o, a la inversa, sólo se puede comprender a éstos a partir de su pertenencia a un orden colectivo? Todas las propuestas teóricas y debates habidos han tenido que enfrentarse a dos tipos de dificultades.

Para empezar, todo enfoque y toda disputa han sido muy complejos por cuanto en ellos se han cruzado cuando menos tres órdenes de problemas: los metodológicos, los ontológicos y los normativos. El holismo y el individualismo se han combinado en cada orden de todas las maneras posibles, cortocircuitando a menudo la comunicación y el entendimiento, cuando no la coherencia.

Pero, en segundo lugar, los discursos teóricos han tenido que enfrentarse al hecho del aumento constante y exponencial de la complejidad de aquello que pretenden explicar y comprender de modo que la realidad siempre ha ido por delante de la teoría o cuando menos la ha desbordado al instante.

El último libro de Carlos Thiebaut nos presenta una ejemplar reconstrucción crítica del último gran episodio de esta disputa secular: la habida entre filósofos universalistas y contextualistas o, en términos más políticos, entre liberales y comunitaristas. Entre los primeros se encuentran Gauthier, Buchanan, Rawls, Dworkin, Apel, Benhabib o Habermas, que en la estela de Locke, Rousseau o Kant reformulan el proyecto moderno y liberal en ética y filosofía política. Entre los segundos se cuentan algunos de los más señalados neoaristotélicos y neohegelianos como MacIntyre, Taylor, Walzer, Sandel, Nussbaum o Williams, y algunas feministas como Pateman, Gilligan o Young, quienes desde distintos planteamientos y opciones políticas cuestionan la validez de ese proyecto. Acerca de este excelente libro y antes de entrar a comentar su contenido hay que hacer tres aclaraciones que me parecen de singular relevancia para situarlo correctamente.

Ante todo hay que decir que el trabajo de Thiebaut es el mejor y más completo *account* del tema que conozco a nivel mundial y que si hubiera sido escrito en inglés sería sin duda una obra de referencia principal. En ese sentido me parece que se trata de un buen ejemplo de cómo la filosofía española va situándose al nivel de los mejores estándares internacionales.

Por otro lado, hay que aclarar que *Los límites de la comunidad* trata de un debate americano-canadiense cuya referencia es la sociedad étnicamente plural y multicultural de América del Norte, y su traducción al contexto europeo adquiriría hoy por hoy otros contenidos, concretamente, y como acertadamente sospecha Thiebaut, aquí se transformaría en el debate del nacionalismo y el cosmopolitismo (p. 146). No estoy muy seguro de que el arsenal conceptual utilizado por liberales y comunitaristas sea suficiente para analizar la construcción de la Europa comunitaria o el resurgimiento de los nacionalismos en el viejo continente. En cualquier caso se hará bien en tomar con extrema cautela cualquier extrapolación.

En último lugar, aunque quizás se trate de la aclaración más importante de las tres, hay que decir que el libro de Thiebaut no consiste en una mera exposición de las posiciones, argumentos y bibliografía de unos y otros, sino que se trata de un trabajo auténticamente filosófico en el que su autor dibuja una posición propia, aunque, por excesiva modestia, a menudo sea con perfil bajo. A mi entender, pues, y aunque puede leerse muy legítimamente como un excelente informe sobre el debate del comunitarismo, se trata de una intervención sustantiva en dicho debate y un eslabón más en el proyecto thiebautiano de elaborar una nueva teoría de la subjetividad como pieza central

de una ética del presente. Por consiguiente se trata de un libro que hay que leer en conexión con las dos anteriores obras de su autor: *Cabe Aristóteles* (Madrid, Visor, 1988) e *Historia del nombrar* (Madrid, Visor, 1990).

El proyecto filosófico de Thiebaut parte de un objetivo filosófico normativo y de un par de hipótesis. El objetivo consiste en la reformulación del proyecto ético de la modernidad. La primera hipótesis afirma que a la complejización de las sociedades modernas les corresponde como la otra cara de la moneda un fenómeno de complejización del sujeto: si queremos salvar algún concepto de sujeto como parece inevitable en filosofía moral y política tiene que tratarse de un sujeto complejo. Una segunda hipótesis dice que no puede hacérsenos inteligible la noción de lo moral sin recurso a los procesos narrativos y expresivos de constitución de nuestra identidad moral, lo que en su opinión daría cuenta de modo mucho mejor de la real imbricación de lo cognitivo, lo normativo y lo estético-expresivo en la vida moral de cualquier individuo o comunidad. De ahí que dicho proyecto se concrete en dos tareas fundamentales (p. 72): en primer lugar el estudio de las formas de constitución narrativa (en sentido de *textual*) de la subjetividad moral, del que el anterior libro es una primera aproximación; y, en segundo lugar, la elaboración de una historia material del surgimiento y de las modificaciones de esa estructura narrativa por la que nos constituimos como sujetos morales. Sobre esta historia material de la subjetividad, Thiebaut todavía nos ha contado muy poco, aunque en el último trabajo de Taylor, *The Sources of the Self*, a quien dedica el segundo capítulo del libro, encuentra una investigación del tipo que él mismo se propone.

En estas premisas vemos cómo las preocupaciones de Thiebaut enlazan con las de ambos partidos del debate del comunitarismo de tal modo que a él mismo se le podría situar casi en la frontera entre ellos, bien que decantado del lado universalista o liberal al igual que ocurre con Seyla Benhabib o Thomas McCarthy, otros dos pensadores notablemente influidos por Habermas y con los que se podría alinear a Thiebaut y a quienes el giro pragmatizante del último Rawls y el último Habermas parece dar la razón, y que comparten con él el fin de una profundización y mejora del proyecto ético y moderno.

No resulta extraña, así, la tesis central de Thiebaut acerca del debate del comunitarismo, a saber, que en él se encierra una *doble verdad* (cfr. pp. 12-16 y 178-180). De un lado la verdad del universalismo liberal que extrae el núcleo racional del moderno *imperativo de tolerancia* —las ideas de libertad, neutralidad de los espacios públicos, autonomía de las normas que regulan sistemas de interacción en comunidades internamente disímiles, de autonomía moral de los individuos, de su consiguiente e inalienable dignidad—, y que afirma, además, que es el mismo proceso de complejización de las sociedades modernas el que induce formas reflexivas y complejas de identidad moral en los individuos. De otro modo, la verdad del contextualismo comunitarista, que consistiría en hacer hincapié en dos cosas: en la importancia del *imperativo de solidaridad* que, como el de la tolerancia, anida en el centro de la herencia ética de la modernidad, exigiéndonos corresponsabilidad como miembros de la sociedad, y que el universalismo ha dejado injustamente en la sombra aunque resulta fundamental para complementar el pensamiento liberal en el mundo ac-

tual, así como hincapié también en la incardinación de todo individuo en su comunidad y sus formas de vida.

A lo largo de los cinco capítulos de su libro, Thiebaut desgrana esta doble verdad identificando y examinando pormenorizadamente los distintos motivos del debate, motivos de entre los cuales cabe destacar los siguientes: 1) La simplificación de las éticas modernas que con su a menudo extremo racionalismo y estilización de lo que consideran el punto de vista ético —por ejemplo, el procedimentalismo y el formalismo— acaban desatendiendo aspectos esenciales de la moralidad como su historicidad y dependencia de un contexto. 2) Que no cabe diferenciar de manera tan tajante como pretende el liberalismo entre materia y forma de la moralidad, esto es, entre las supuestas dimensiones particularistas del bien y las universalistas de lo justo, de modo que lo bueno y lo justo resultan inseparables. 3) Que no hay un yo sin atributos, es decir, que el yo liberal es un yo mermado y que, por el contrario, no podemos comprender la subjetividad moral al margen de sus fines y sus atributos. 4) Por último, que es necesaria la noción de comunidad y de integración para dar cuenta de los problemas de las sociedades contemporáneas, aunque, por supuesto, sólo puede tratarse de una noción de comunidad compleja, no homogénea.

Quisiera terminar destacando cuatro de las diversas consecuencias del análisis de Thiebaut. Primero, la inevitabilidad de algún concepto de comunidad postradicional, como de hecho ya un liberal como Dworkin formula reeditando una vieja noción de Durkheim, la noción de una «comunidad liberal». Segundo la inevitabilidad de reformular nuestro concepto de autonomía, pieza central de la teoría de la subjetividad moral que Thiebaut persigue, y

que no puede ser menos compleja que los «sujetos complejos y plurinormativos» (p. 180), postconvencionalmente constituidos en mundos de la vida plurales y diversos, que intenta comprender: la autonomía aparecería entonces como un «reconocimiento de una dimensión de valor que no se resuelve en uno solo de los sistemas normativos dados en las sociedades contemporáneas» (p. 172). Tercero, la inevitabilidad de repensar nuestra concepción de la justicia como un procedimiento formal imparcial. En una imagen, Thiebaut propone reformar el emblema clásico: «la justicia habría de abandonar su imparcial ceguera por una interesada lucidez, habría de trocar la venda que la convierte en ignorante, velando su visión de lo concreto, por los cien ojos de un Argos vigilante y atento a una totalidad de diversidades y diferencias; un Argos al que sólo pueden

dormir, con su música, los mismos dioses, siempre vengativos» (p. 140). Cuarto, la inevitabilidad de repensar la idea de cosmopolitismo de modo más acorde a la realidad del mosaico socio-cultural que de hecho se da más que un *melting-pot* uniformante. En este sentido, el propio Thiebaut apunta a la propuesta de McCarthy de un «cosmopolitismo multicultural» (p. 170). Qué duda cabe que estas cuatro consecuencias, y otras que no se han mencionado, constituyen desiderata que van a dar a Carlos Thiebaut mucho trabajo y más de un dolor de cabeza en el futuro, especialmente el tercero, pero, ¿qué más puede pedírsele a un proyecto filosófico que lleve de un problema a otro, que dé que pensar y sea, pues, fecundo?

Gerard Vilar

PLURALISMO METODOLÓGICO *VERSUS* RELATIVISMO

C.U. MOULINES:
Pluralidad y recursión,
Madrid, Alianza, 1991, 310 pp.

C. Ulises Moulines ha publicado un libro que, además de hacer interesantes contribuciones a la filosofía de la ciencia, clarifica las posiciones del autor con respecto a la filosofía en general. Por consiguiente, es una obra dirigida a un público amplio y escrita con claridad y buen orden expositivo. En esta reseña limitaré mi comentario a los temas que más pueden interesar a los lectores de *Isegoría*, dejando de lado una serie de cuestiones no menos importantes, pero más adecuadas para otro tipo de revista.

Para Moulines, la filosofía «puede

caracterizarse como aquella actividad intelectual que consiste en un pensamiento generalizada e ilimitadamente recursivo en todas sus direcciones» (p. 16). Reflexionar sobre la ciencia equivale a hacer metaciencia; paralelamente, la pregunta «¿Qué es la filosofía?» sólo admite respuestas metafilosóficas. Y así sucesivamente. Hay recursividad generalizada.

Por tanto, la filosofía es, por principio, *filosofía de...*: de la cultura, del arte, de la historia, de las matemáticas, de la política, de la religión, etc. Al ser una actividad, «la filosofía queda definida por los filósofos, y no al revés» (p. 21). Todo puede ser objeto de la indagación filosófica, pero siempre en segunda instancia.

La actividad filosófica debe ofrecer respuestas fundamentadas, sin pretender que la fundamentación haya llegado nunca a su fin. Sus momentos básicos consisten en hacer preguntas, explicitar respuestas, construir fundamentaciones y extraer consecuencias. Si se revisa la historia de la filosofía se advierte la gran diversidad de contenidos, metodologías y objetivos filosóficos de unos y otros autores. Esto no justifica la posición relativista, enérgicamente criticada por Moulines a lo largo del libro, y a veces en términos muy duros: «el relativismo es una concepción que se despedaza automáticamente a sí misma, es suicidio intelectual» (p. 27); «conduce a la parálisis espiritual, su corolario irremediable es un silencio absoluto» (p. 27). Tras juicios tan severos, el autor presenta su propia posición filosófica: «la actitud filosófica que se propone en este libro no es relativista, pero sí pluralista y, en consecuencia, antiabsolutista, es decir contraria a la idea de un único sistema de creencias o métodos válido en el conocimiento humano» (p. 30).

La función de la filosofía puede ser crítica, pero no de crítica social, sino conceptual, poniendo constantemente en entredicho sus fundamentos conceptuales mediante la reconstrucción y el análisis conceptual. Invocando a Descartes, la actitud filosófica del autor «emerge de un fuerte impulso a concebir representaciones claras y precisas sobre todo lo que puede apreciarse intelectualmente, combinado con un fuerte distanciamiento e incluso desconfianza respecto a cualquier opinión recibida» (p. 43). Se llega a afirmar que la «promoción de incertidumbre generalizada» es la actitud genuinamente filosófica.

Tras esta caracterización de la filosofía en general, Moulines pasa a considerar la filosofía de la ciencia. Para

él, la ciencia es un fenómeno cultural, y por lo tanto la filosofía de la ciencia es una *ciencia de la cultura*: para sorpresa de no pocos filósofos analíticos de la ciencia, se afirma que «el discurso de la filosofía de la ciencia debe contemplarse más en analogía con la lingüística, la musicología o la crítica literaria que con el discurso de la física, la biología o la psicología, respectivamente» (p. 54). En tanto ciencia *teórica*, el objeto principal (aunque no el único) de la filosofía de la ciencia son las teorías científicas, que hay que investigar usando el método wittgensteiniano de los casos paradigmáticos. Moulines ataca la dicotomía 'normativo-descriptivo', tan común en filosofía de la ciencia, que podría ser considerada como el «tercer dogma del empirismo», parafraseando a Quine. Los modelos de interpretación teórica que Moulines propone no son normativos ni descriptivos: su objetivo es «interpretar y comprender el fenómeno llamado 'ciencia'» (p. 67). La antigua expresión «reconstrucción de teorías» pasa a ser equivalente en esta obra a «interpretación de teorías». El filósofo de la ciencia ya no trata de fundamentar la ciencia: es un hermeneuta.

Coherentemente con esta toma de partido, que supone un paso significativo en la trayectoria intelectual del autor, Moulines hace, además, otra novedosa y polémica propuesta: otro aspecto diferenciador que caracteriza a la filosofía de la ciencia es el *factor estético*.

En efecto, Moulines afirma que a la interpretación o reconstrucción de la morfología de la ciencia (es decir, a la filosofía de la ciencia) se le pueden aplicar las categorías características de las artes plásticas, debido a su carácter específicamente reconstructivo y representacionalista. Partiendo de esta analogía, Moulines considera que

la pluralidad de representaciones para una misma teoría es normal, natural y deseable, y ello incluso dentro de un mismo programa metateórico. Las diferencias entre escuelas o programas como el 'constructivo-formalista' (*Aufbau* de Carnap), el 'axiomático-formalista' (Hilbert, Carnap), el 'operacionista' (Bridgman, Escuela de Erlangen) o el 'estructuralista' (Sneed, Stegmüller, Balzer, el propio Moulines) son de *estilo*, como ocurre en la pintura. Más que 'verdad' o 'adecuación' como criterios evaluativos de los programas meta-científicos, hay que hablar de 'elegancia', 'potencia expresiva', 'coherencia', etc., entendidas como categorías esencialmente estéticas. Esto no implica que haya que desdeñar los valores epistémicos: en último término, el resultado del arte, de las ciencias exactas y de la reflexión filosófica sobre la ciencia es el mismo: «el conocimiento por vía estética» (p. 103). A la base de todos estos esfuerzos, y por lo tanto del valor estético, está el logro de una «*armonía* entre el sujeto y el objeto de representación» (*ibid.*).

Así termina la primera parte de este libro, que dará lugar sin duda a debates. Por nuestra parte, sólo propondremos aquí dos primeros comentarios críticos.

En primer lugar, parecería que los valores que determinan la actividad científica pueden ser objeto de análisis e investigación por parte de los filósofos, e incluso de jerarquización y «metavaloración». Es claro que actualmente valores como 'utilidad', 'aplicabilidad', 'prestigio' e incluso 'rentabilidad' son valores muy presentes en la actividad de los científicos y de los ingenieros, además de los valores epistémicos clásicos y de los valores estéticos que Moulines propone.

Por otra parte, reducir las diferencias entre los diversos programas meta-teó-

ricos a cuestiones de estilo, por ejemplo, parece una afirmación excesivamente simplificadora: hay también divergencias conceptuales, metodológicas e incluso ontológicas que deben ser tenidas en cuenta.

Esta última cuestión es abordada en la segunda parte de *Pluralidad y recursión*. A pesar de propugnar la pluralidad de enfoques metateóricos, ello no significa que, para Moulines, todo enfoque sea válido o adecuado.

El relativismo, por ejemplo, vuelve a ser objeto de enérgicos ataques, especialmente en su versión socio-epistémica, propugnada por sociólogos de la ciencia como Latour, Mulkay, Woolgar, Knorr-Cetina o los representantes de la escuela de Edimburgo (Barnes). Su tesis más fuerte consistiría, según Moulines, en aseverar que la verdad y la justificación de todo enunciado depende de cada cultura concreta. Para ello, señala, habría que clarificar primero los eventuales criterios de identidad para culturas (p. 121). Como dichos criterios serían, a su vez, relativos a una cultura, nos moveríamos en un círculo vicioso. En segundo lugar, Moulines critica la relativización del concepto de verdad: «el único concepto de verdad que me parece aceptable ha de ser una noción *absoluta*» (p. 128).

Para finalizar la segunda parte, y tras criticar también el realismo y el operacionismo, Moulines ofrece su propia propuesta alternativa: el *holismo moderado*. 'Holismo' en el sentido de que la unidad semántica fundamental en la ciencia nunca es un término aislado, sino una totalidad de conceptos estructurados en tres tipos de complejos: complejos sistémicos (los conjuntos de modelos de las teorías), complejos conceptuales (los conjuntos de términos de las teorías) y complejos teóricos (los conjuntos de teorías con-

ceptualmente relacionadas). Y 'moderado' porque el significado de los términos depende de totalidades locales bien especificadas (en la terminología estructuralista, *holones*), no de totalidades globales como una disciplina científica entera o el conjunto de toda la ciencia.

En la tercera y última parte Moulines aplica la metateoría estructuralista al estudio morfológico de las teorías científicas, prosiguiendo la línea de investigación ya conocida a través de sus *Exploraciones Metacientíficas* (1983) o del libro conjunto con Balzer y Sneed, *An Architectonics for Science* (1987). No comentaremos aquí esta tercera parte.

Sí conviene, sin embargo, resaltar una importante novedad de *Pluralidad y recursión*, en relación a las propuestas anteriores del programa estructural. En las últimas páginas del libro se afirma que, para completar el análisis morfológico de las teorías científicas, «debemos acudir a una perspectiva diacrónica, que además incluya conceptos pragmáticos» (p. 279). El análisis de la ciencia ya no se agota en sintaxis y semántica. Ahora hay que identificar, además, a los «usuarios de teorías», los cuales «pertenecen esencialmente a la identidad de una teoría, porque son indispensables para la determinación del dominio I (de aplicaciones intencionales)» (p. 283). El análisis conceptual de cuño propiamente estructuralista parece resultar aquí insuficiente: «hay que pedirle ayuda a la sociología y a la historiografía de la

ciencia, pero al mismo tiempo hay que emplear medios de precisión que provienen de la lógica modal, en especial de la lógica epistémica» (*ibid.*). Moulines vuelve a incluir la *comunidad científica* en la estructura de las teorías, pero ahora añade la actitud intencional de una *generación científica G* que «intenta aplicar un elemento modeloteórico E a un dominio de aplicaciones I» (p. 284). Esta «intención de aplicar» se desglosa en «comunicación, cooperación y competición» entre los miembros de G (p. 287), con lo cual la concepción estructural admite por fin componentes pragmáticas en la estructura de las teorías, y aunque tímidamente, comienza a analizar dichas nuevas componentes, que ya no son ni sintácticas ni semánticas.

Como puede apreciarse, el libro de Moulines contiene aportaciones y novedades relevantes en cada una de sus partes. Desde varios puntos de vista, puede considerarse que supone una cierta ruptura del autor con la tradicional filosofía analítica de la ciencia, sin perjuicio de que los métodos del análisis filosófico sigan presidiendo las reflexiones metafilosóficas de Ulises Moulines. Aun siendo una obra especializada, su lectura es fácil y amena. Es de esperar que *Pluralidad y recursión* tenga una repercusión entre el público interesado en la filosofía en lengua española todavía mayor que el que ya tuvo su libro anterior, *Exploraciones metacientíficas*.

Javier Echeverría