

EL MULTICULTURALISMO Y LA POLÍTICA
DEL RECONOCIMIENTO A EXAMEN

AMY GUTMANN (ed.):
*Multiculturalism: Examining
the Politics of Recognition*,
Princeton University Press,
Princeton, 1994, 175 pp.

EMILIO LAMO DE ESPINOSA (ed.):
*Culturas, Estados, Ciudadanos.
Una aproximación al multiculturalismo
en Europa*,
Alianza Editorial, Madrid,
1995, 258 pp.

Estos dos libros, procedentes de ámbitos académicos bien distintos, muestran preocupaciones tan parecidas que merece la pena reseñarlos juntos. Ambos son intentos de aproximación a un fenómeno y a un problema, el del multiculturalismo, que se ha universalizado radicalmente en nuestro tiempo. El multiculturalismo como fenómeno hace referencia, de forma muy sintética y provisional, a la cohabitación de culturas distintas en un mismo tiempo y un mismo espacio. A su vez, el multiculturalismo como problema hace referencia a las formas posibles de articular esa pluralidad cultural en la multitud de ámbitos en los que este fenómeno produce conflictos en las sociedades democráticas contemporáneas.

El discurso multicultural encuentra su origen y su impulso en lugares dispares. Éstos serían, entre muchos posibles, el antioccidentalismo de la nueva izquierda

(y su percepción de occidente como una cultura colonizadora); el llamado comunitarismo (y su crítica del individuo abstracto y desencarnado de la tradición política liberal); en un terreno más cotidiano, la simple percepción de una pluralidad cultural creciente en las ciudades de occidente, la inmigración; el análisis sociológico de esta pluralidad; la persistencia en la búsqueda de reconocimiento de minorías nacionales (los hechos diferenciales, etc.) y étnicas en estos mismos ambientes, etc. En fin, el multiculturalismo hace referencia a una vida social en la que la pluralidad se ha afirmado con una instantaneidad hasta ahora desconocida. Esto es, no es que la pluralidad cultural y su convivencia constituyan una novedad, pues no lo es, es sencillamente que esta pluralidad opera a una escala y a una velocidad hasta ahora desconocidas. Y es, sobre todo, que esta pluralidad se manifiesta profundamente en aquellos Estados-nación modernos que hasta ahora habían estado dominados por una real o aparente homogeneidad cultural.

Otra de las circunstancias que hace, quizás, novedosa la pluralidad contemporánea, que podría explicar la centralidad del fenómeno y del problema en las humanidades y en las ciencias sociales, es el cambio de actitud desencadenado por el posmodernismo. Hay una conexión entre el relativismo cultural de la nueva izquierda y la pérdida de firmeza en el caminar del proyecto ilustrado que ha acompañado a

la modernidad. Este desprestigio del progreso y de la modernidad como horizonte normativo universal han colocado, aparentemente, en un mismo plano de igualdad, sin posibilidad de comparación, a todas las culturas. En fin, éstos son los rasgos que de alguna manera dan cuenta de la centralidad de este tema del multiculturalismo en la reflexión inmediata. La inconmensurabilidad cultural propicia, por tanto, el reconocimiento casi extremo de las culturas. Ahora tal vez sería necesario hacer algunas puntualizaciones sobre otro de los términos del debate. El concepto que nuclea esta manifestación de la pluralidad: la cultura.

Cultura tiene aquí un sentido abierto, flexible, que conecta con esa percepción de la pluralidad contemporánea. Cultura es, por dar un apunte somero, ese universo simbólico que comparten los grupos humanos y que les otorga una identidad diferenciada. Así cultura sería casi cualquier cosa, y en este debate sin duda lo es. Y esto es así porque ni las culturas ni los grupos humanos son lo que eran. Están sujetos a cambios constantes y, lo que es más, a solapamientos infinitos en los propios sujetos que encarnan ambos, a sincretismos y mestizajes. Por tanto, tampoco ha de sorprender que el debate multicultural sea un cajón de sastre en el que quepa un poco de todo. Un poco de todo, además, de lo viejo y de lo nuevo, donde los viejos problemas, como el del nacionalismo, se reformulan en términos de minorías nacionales, o donde los problemas mucho más recientes (al menos en cuanto al debate público) de las identidades sexuales también encuentran acomodo.

Se nos preguntará entonces si no hay un solo punto que unifique el espectro multicultural. Y, sin embargo, lo hay. Este punto de enlace común que articula todo este debate es precisamente la universalización de las instituciones propias de la democracia liberal: instituciones destina-

das a proteger la libertad de los individuos, su privacidad y, ahora también, presuntamente, su identidad cultural. Es precisamente la discusión acerca de cómo hacer compatibles esta visión liberal de la libertad (negativa) con la percepción de los valores «culturales» lo que define las distintas posiciones en el debate. Estas posiciones se diferencian a su vez por los distintos niveles del discurso, y éstos los mostraremos al tiempo que comentamos los dos libros. Adelantemos tan sólo que van desde una propuesta normativa acerca de cómo tratar la diferencia cultural (la política del reconocimiento) a una amplia panoplia de políticas públicas destinadas al tratamiento concreto de distintas facetas de este horizonte multicultural.

Culturas, Estados, Ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa, editado por Emilio Lamo de Espinosa, es —como su propio título indica— una primera aproximación, un acercamiento al problema multicultural en su pluralidad de manifestaciones. Es un intento de tanteo y de organización del debate, de sus posiciones y de sus temas. Para ello el editor ha dividido convenientemente la obra en cinco bloques que definen cinco formas distintas de abordar el problema y, al tiempo, cinco problemas multiculturales diferentes. El libro se abre con el artículo de Lamo de Espinosa «Fronteras Culturales» que figura (muy correctamente) como introducción junto a «Reflexiones sobre el multiculturalismo que nos viene», de Alfonso Pérez-Agote. Y es así porque su artículo tiene la ambición, en gran medida lograda, de poner claridad en este horizonte confuso y de hacer un catálogo del universo multicultural. Y esto, en la medida en que lo permite el objeto, resulta bastante logrado. El segundo de los artículos de la introducción tiene un carácter bien distinto. Si el primero se caracteriza por una pluralidad disciplinar en la que concurren desde la filosofía a la sociología

(una pluralidad muy adecuada al tema), en este segundo se intenta hacer sociología multicultural. Y parece que la peculiaridad del objeto exigía más bien el primero de los enfoques.

Los cinco bloques mencionados están agrupados bajo el rótulo general «Problemas de la sociedad multicultural europea». El primero de ellos, dedicado a la lengua, lo compone un bello artículo de Miquel Siguan: «Las lenguas en la construcción de Europa». El artículo de Siguan cataloga las lenguas europeas, reconstruye sus orígenes y nos describe sus historias. Al mismo tiempo distingue entre sus valores culturales y sus valores pragmáticos, atiende con ello el futuro y el valor de las lenguas para Europa y apunta pragmáticamente a soluciones que permitan aunar a un tiempo la defensa de la riqueza cultural con el valor y la eficacia de la comunicación.

El segundo de los bloques está dedicado al Estado. J. R. Llobera, en su artículo «Estado soberano e identidad nacional en la Europa actual», realiza una reconstrucción, poco lograda a mi juicio, de la relación entre Estado y nación en el contexto europeo. Al margen de lo más bien confuso de la exploración conceptual de Llobera, el hecho de que los problemas del nacionalismo reciban un nuevo tratamiento en este contexto multicultural constituye, sin duda, un paso positivo en la senda de la comprensión de uno de los más grandes y enigmáticos fenómenos políticos del siglo xx.

El tercero de los bloques está dedicado a la inmigración. Si el nacionalismo señala, en general, la existencia de diferencias no reconocidas, homogeneizadas o silenciadas, la inmigración apunta hacia el fenómeno más llamativo de la llegada de la diferencia. Esto es, la diferencia desarraigada o sin base territorial, la diferencia que surge de la noche al día. Éste quizás sea el dominio más propio del multiculturalismo. El capítulo lo ocupa un provo-

cador y chispeante artículo de Antonio Remiro Brotóns sobre los problemas de índole legal y social de la inmigración en Europa.

El cuarto de los bloques lleva por título «La ciudad» y lo compone un artículo de John Rex: «La metrópoli multicultural: La experiencia británica». Aquí la inmigración ya se ha asentado para quedarse. El artículo refleja las luces y las sombras de la políticas públicas (municipales) a la hora de lidiar con poblaciones multiculturales. La experiencia es presentada como un ejemplo de utilidad para otras partes de Europa, como España, en las que se camina hacia situaciones sociales parecidas.

El cuarto bloque lo constituye uno de los temas favoritos de la filosofía política dedicada a estos asuntos: la ciudadanía. Parece que el multiculturalismo exige, de alguna manera, una atención a la cultura desde dentro del concepto de ciudadanía. De qué manera se pueda integrar esta variable cultural dentro de esa ciudadanía europea que ya es civil, política y social, es algo que intenta con elegancia el artículo de Marco Martinello («Inmigración y construcción europea: ¿Hacia una ciudadanía multicultural de la Unión Europea?») dedicado a este concepto.

Por último, el libro se cierra con el capítulo sobre la educación. Éste lo componen algunas reflexiones más o menos erráticas de Carlota Solé sobre una llamada educación intercultural basada en experiencias con niños inmigrantes en la parte vieja de Barcelona.

En fin, como puede verse, muchos temas distintos que, sin embargo, dejan en el lector la sensación de que se trata de un problema importante necesitado de atención y que se avizora como algo que ingresará ya de forma permanente en nuestro muy inmediato futuro. Y para el que, por tanto, se hace necesario preparar desde guías normativas que orienten nuestra comprensión a políticas públicas, en con-

sonancia con estas guías, que desactiven los conflictos posibles y que preserven y respeten al tiempo el valor mismo de la pluralidad.

El otro libro que queríamos comentar merece algunas precisiones preliminares. Se trata de la segunda edición del ensayo de Charles Taylor (*et al.*), *Multiculturalism and «the politics of recognition»* (1992), libro del que hay, por cierto, traducción castellana en el Fondo de Cultura Económica. Lo centralmente importante de este libro es que se propone un modelo político normativo, que se entiende como desarrollo y mejora del liberalismo convencional, como instrumento adecuado para el tratamiento del fenómeno multicultural (al menos respecto a las minorías nacionales, aunque otros autores del volumen como S. Wolf extienden su aplicación a otros ámbitos). En síntesis, se presupone que la democracia liberal es la única forma legítima de gobierno, pero al tiempo se afirma explícitamente que el liberalismo de los derechos no está bien pertrechado para ocuparse (de forma no coactiva) de la diferencia. Para ello se propone una «política del reconocimiento» que de paso a una nueva forma de liberalismo (Taylor-Walzer) que avance más allá de la mera tolerancia del liberalismo convencional en el respeto de la diferencia. Ésta es la misión encomendada a la política del reconocimiento. Un modelo normativo en el que la supervivencia cultural ocupa el lugar de valor central y rector. Un modelo en el que la falsa neutralidad cultural (opresora) del liberalismo convencional da paso al reconocimiento cultural explícito y al respeto del derecho a la supervivencia cultural en un futuro infinito.

El ensayo de Charles Taylor ha tenido una enorme difusión, una difusión que ha

hecho que la centralidad del multiculturalismo se haya casi desplazado hacia la política del reconocimiento. Así, si en la primera edición el ensayo de Charles Taylor aparecía precedido de una completa introducción de Amy Gutmann a los distintos aspectos del debate multicultural y de varios comentarios de Susan Wolf, Steven C. Rockefeller y Michael Walzer (este último casi una colaboración en la elaboración de esta política del reconocimiento) en esta segunda las cosas son distintas. Aquello que formaba el libro originario constituye ahora la primera parte, estando compuesta la segunda de dos críticas al modelo de la política del reconocimiento. La primera de ellas es el excelente artículo de Jürgen Habermas «Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State» y el segundo el de K. Anthony Appiah «Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction». La diferencia de las dos ediciones es importante. Si la primera celebraba la política del reconocimiento como el modelo con el que enfrentar de forma adecuada los retos del multiculturalismo, en esta segunda lo que está sobre todo a examen es la política del reconocimiento. Una política que, como ven sus críticos, no parece ser un paso más adelante en la articulación liberal de la tolerancia, sino un paso más bien ambiguo que se aleja del liberalismo. Sea cual sea de los dos diagnósticos el correcto, este segundo libro representa un intento claro de aprehender todos aquellos problemas reseñados en el primero de los libros dentro de una comprensión general de la diferencia cultural y del tratamiento que merece desde los valores de la sociedad liberal-democrática.

Ángel Rivero Rodríguez

LA NUEVA BABILONIA. MULTICULTURALISMO, DERECHOS HUMANOS Y DEMOCRACIA

JAVIER DE LUCAS:

El desafío de las fronteras.
Derechos humanos y xenofobia
frente a una sociedad plural,
Temas de Hoy, Madrid, 1994, 261 pp.

DANIEL COHN-BENDIT

y THOMAS SCHMID:

Ciudadanos de Babel. Apostando
por una democracia multicultural
(est. intr. de Javier de Lucas
y trad. de Guillermo Aparicio),
Talasa, Madrid, 1996, 173 pp.

En estos dos libros, escritos en escenarios teóricos y geográficos diversos, se aborda la cuestión del estatuto de los extranjeros en las modernas democracias de un modo tan complementario que justifica ser reseñados conjuntamente. El profesor español Javier de Lucas adopta un tono ciertamente más académico, aunque no exento de afán polemizador. Daniel Cohn-Bendit, uno de los protagonistas más conocidos del mayo del 68 y hoy político verde alemán, y el politólogo Thomas Schmid, ubicado en el círculo francfortiano de Habermas, escriben desde sus experiencias directas en el trabajo de integración social con el deseo explícito de alentar e iluminar el debate público en la República Federal.

La presencia masiva y permanente de extranjeros dentro de las lindes de un Estado representa un reto para las sociedades liberales, tanto en lo que concierne al respeto integral de los derechos humanos como en lo que respecta al funcionamiento de las instituciones de la democracia representativa. Sobre los pilares de los derechos humanos y los procedimientos democráticos se articula una arquitectura cuyos ele-

mentos esenciales son la preeminencia del individuo, la igualdad ante la ley, el gobierno de la mayoría, la limitación del poder y el respeto de las minorías. Aunque la diversidad cultural de las sociedades contemporáneas no supone en sí misma un peligro para esos valores políticos que fueron concebidos desde (y para) el horizonte de una cierta homogeneidad social, la modificación de esas condiciones iniciales exige que sean revalidados y que su sentido sea adaptado a las nuevas circunstancias. Por supuesto que el pluralismo de voces, de creencias y de opiniones ya era un postulado básico del modelo demócrata-liberal, mas ese pluralismo era entendido como una diversidad social limitada por un consenso explícito —el texto constitucional— o implícito —las tradiciones culturales compartidas del mundo de la vida—. Ante la emergencia de una realidad mucho más polifónica y no siempre armónica, el ángulo de la mirada debe ampliarse para permitir que los añejos presupuestos normativos se adapten a la nueva situación social.

Los autores de los dos volúmenes objeto de esta reseña ofrecen un instrumental teórico capaz de afrontar óptimamente esta tarea. En un necesario ejercicio de higiene conceptual, en ambos libros se distinguen de modo nítido dos acepciones bien diferentes del término multiculturalismo. En las monografías y en los abundantes debates académicos sobre esta materia se emplea ese vocablo para referirse al pluralismo y heterogeneidad cultural ya existente en todas las sociedades modernas con mayor o menor intensidad, esto es, a la presencia en una misma sociedad de grupos con diferentes códigos (el multiculturalismo como hecho). Otras veces, la pala-

bra se usa para proponer una meta no alcanzada, un ideal de convivencia, que está obviamente aún por construir (el multiculturalismo como problema o como valor). Esta segunda posibilidad podría entenderse como una respuesta de carácter normativo al hecho social expresado en la primera acepción. En un caso se trata de una categoría descriptiva o sociológica y en el otro de una categoría normativa o axiológica. Con el afán de distinguir ambos significados, Javier de Lucas propone incluso un nuevo término, *interculturalidad*, para referirse al multiculturalismo en el sentido de «propuesta de una sociedad regida por el diálogo, la convivencia entre las diversas culturas, lo que plantea inmediatamente el problema del código normativo común a todas ellas» (De Lucas, 71).

El libro de Javier de Lucas contiene una ponderada reflexión sobre las condiciones normativas necesarias para eludir un riesgo que parece cernirse sobre Europa, a saber: el de conformarse como una fortaleza inexpugnable para terceros en vez de convertirse en tierra de asilo y encuentro entre culturas, razas y tradiciones diversas. Se trata, pues, en primer lugar de un diagnóstico y a ello no le resulta ajeno el hecho de que el autor —un reconocido filósofo del Derecho— sea el director de un grupo de investigación al que la Comisión Europea ha encomendado el informe sobre racismo y xenofobia correspondiente a España. Ya en un libro anterior, *Europa: ¿convivir con la diferencia? Racismo, nacionalismo y derechos de las minorías* (Tecnos, Madrid, 1992), abordaba con detalle la cuestión de la condición jurídica del extranjero en Europa y, en particular, en España (regulación de los permisos de acceso, residencia y trabajo, estatuto de los trabajadores emigrantes, regulación de los procedimientos de expulsión, requisitos del derecho de asilo, etc.). En él se enunciaban algunas medidas legislativas nece-

sarias para adecuar dicha condición a las exigencias generales emanadas de los derechos humanos. En el nuevo libro se explicitan las razones para ampliar de manera inclusiva el ámbito de esos derechos a todos los grupos humanos.

El punto de partida del libro de Javier de Lucas es la constatación de una paradoja. Si por algo se distinguen los derechos humanos es, sin duda, por su carácter vocacionalmente universal: sus destinatarios son todos los seres humanos sin exclusión alguna, sin ninguna discriminación por razones de sexo, raza, religión, etc. Esa bella teoría contrasta empero con el hecho de que a lo largo de la historia la mayor parte de los seres humanos no han sido considerados como tales y, por ende, no se les atribuían derecho alguno (cfr. De Lucas, 45-46). Incluso si se caracterizan los derechos humanos como una idea regulativa, tal como propone el autor, y, por tanto, no quepa emitir nunca un juicio de complaciente satisfacción, el panorama resulta desolador: «Si la lucha por los derechos humanos es la lucha contra la exclusión, es decir, la lucha por su reconocimiento más allá y por encima de las fronteras, una mirada al mundo que nos rodea parece acreditar más bien que, todavía hoy, *las fronteras parecen más poderosas que los derechos*» (De Lucas, 24-25).

Los criterios de exclusión utilizados como vías para negar a numerosos seres humanos un efectivo disfrute de los derechos humanos han sido numerosos y variados, algunos de cuyos hitos principales serían: la exclusión de género (sólo varones), la exclusión de clase (sólo individuos autónomos, los burgueses), etc. Pero en la práctica, la forma de exclusión más importante «es la que viene asegurada por la distinción entre hombre y ciudadano (...) y que afectará a los extranjeros» (De Lucas, 46). Para resumir, cabría decir que en el principio fue la exclusión y el resto de la historia es tan sólo una larga lucha

por el reconocimiento: la del reconocimiento del individuo como hombre y luego como ciudadano. De hecho, en todos los Estados se excluye de una manera u otra al extranjero como titular de algunos derechos: deben así aceptar las reglas en su dimensión onerosa, sin llegar a disfrutar de sus ventajas.

Adoptando de modo crítico la idea elaborada por Ernesto Garzón Valdés de que el disfrute de los derechos humanos —entendidos como un «coto vedado» a las decisiones de la mayoría— es el requisito mínimo de homogeneidad social necesario para el normal desarrollo de las democracias, Javier de Lucas postula la extensión de la ciudadanía —esto es, la titularidad plena de todos los derechos— mediante la articulación de procedimientos de naturalización que posibiliten la doble nacionalidad o mediante normas que generalicen el *ius soli*. Esta extensión es esencial, pues del estatuto de ciudadanía se deriva como consecuencia primordial la atribución de los derechos fundamentales. Mediante la generalización del estatuto de ciudadanía se superaría la mayor antinomia que aflige a los derechos humanos desde la Revolución francesa: la contraposición entre derechos del hombre y del ciudadano. El autor aboga por la abolición del antagonismo entre pertenencia nacional y ciudadanía, pues lo sustantivo y radical de esos derechos es precisamente su carácter supraestatal y su eficacia por encima de las fronteras. Además mantener a personas con el estatuto de no ciudadanía alienta su consideración como auténticos súbditos —condición del todo incompatible con los presupuestos democráticos—, como a menudo se hace patente en el trato policial dado a los extranjeros (cfr. De Lucas, 196).

El profesor español polemiza agudamente contra la extendida opinión de que la lucha jurídica dirigida a erradicar la discriminación racial se ha de limitar al plano meramente negativo de la protección de

los derechos individuales. Esa idea de que no hay otro problema que el del respeto a la igualdad de derechos de todos los individuos resulta un planteamiento a todas luces insuficiente, porque cuando hay una situación de desigualdad heredada que impide hablar de igualdad en el punto de partida, lo que se requiere es un trato desigual, es decir, medidas de discriminación positiva (cfr. De Lucas, 188-192). Además, el objetivo de las reivindicaciones de determinadas minorías nacionales no es sólo eliminación de la discriminación y la exclusión social, sino el reconocimiento de su peculiaridad. Identificar la protección jurídica de las minorías exclusivamente con la garantía de los derechos individuales es confundir lo que es tan sólo un requisito necesario con una condición suficiente.

El libro de Cohn-Bendit y Schmid afronta también el reto del pluralismo cultural desde fundamentos de la tradición democrática, así como desde su praxis. En este sentido, debe señalarse que Cohn-Bendit ha sido durante años el concejal encargado de asuntos multiculturales en Frankfurt, la ciudad alemana con mayor número de extranjeros (casi un 25 por 100), de ahí que conozca por experiencia propia la dificultad de ocuparse de minorías discriminadas y de romper con algunas inercias mentales de la ciudadanía.

Las reflexiones de estos dos autores se dirigen a presentar teóricamente el multiculturalismo como un proyecto esencialmente democrático y se inscriben en ese inacabable debate acerca de si Alemania es un país de inmigración. Parten de la constatación del hecho —aunque con fuerte carga polémica en esos lares, en donde choca con declaraciones oficiales en sentido contrario— de que Alemania es un país donde se han asentado de modo permanente millones de emigrantes, de donde se deduce que es un país multicultural y, por ende, que tampoco cabe ignorar problemas de convivencia que algunas veces

adquieren dimensiones graves. La dificultad estriba en reaccionar de modo democrático, de manera que sea posible *domesticar* esa realidad conflictiva, esa nueva Babel, hasta convertirla en *Heimat* para todos los que cohabitan en ella. Más que corresponder a la palabra de origen latino «patria», como suele traducirse, los alemanes reservan el término *Heimat* para designar un lugar o ámbito en donde se sienten como en casa, en familia. Lo deseable sería —tal como preconizan los autores de este libro a través de su apuesta por la democracia multicultural— dejar al lado el modelo tradicional de exclusión de lo diferente como forma de aglutinar la identidad colectiva —modelo tan caro a los Estados-nación como Alemania—. O, dicho ahora en positivo, la integración social habría de producirse de manera que lo diferente llegue a considerarse también como propio, hasta lograr hacerlo familiar. Éste es precisamente el sentido del intraducible título original del libro *Heimat Babylon*. No parece, en todo caso, una salida civilizada, ni democrática, el modelo de la asimilación en donde la sociedad receptora no respeta la particularidad de los emigrantes y no está dispuesta a cambiar sus propios cánones.

Dentro del panorama europeo, la emigración ha alcanzado en Alemania una de las cotas más elevadas. La contratación de trabajadores de la Europa meridional empezó como una mera operación de rentabilidad económica y duración limitada, pero que con el tiempo ha provocado efectos imprevistos, pues, como escribió Max Frisch, «se contrató mano de obra y llegaron personas». Nunca se planteó con seriedad la posibilidad de integrarlos plenamente al quehacer social y político de la República alemana. Eran trabajadores invitados por tiempo definido (éste es el sentido de la palabra *Gastarbeiter*), no ciudadanos, por lo que se intentaba construirles un nuevo hogar —algo que ni los

propios interesados buscaban aferrados como estaban al espejismo de la provisionalidad—. El hecho es que ahora un 9 por 100 de los habitantes de Alemania son extranjeros, que en las grandes ciudades conforman de modo bien visible un mosaico colorista. En este volumen se relata de manera clara y amena las secuencias históricas de la inmigración masiva de trabajadores a la Alemania de la posguerra, así como sus razones económicas —cubrir lagunas del mercado laboral— y sus duraderas consecuencias sociales: pues, aunque el asentamiento estable no estaba previsto, los trabajadores acabaron trayendo a sus familias y desplazaron a Alemania el centro de su existencia.

El caso de Alemania, que en el marco de la Unión Europea representa un típico ejemplo de país de inmigración, puede servir a países meridionales que de modo incipiente se están convirtiendo en receptores de emigración (como España con un 2 por 100 de extranjeros, aunque tan sólo un 0,7 por 100 son extracomunitarios), de espejo o, más bien, de laboratorio de pruebas, no necesariamente de modelo a seguir, para configurar una política más abierta de emigración y para prepararse mejor a las consecuencias de la misma. Siempre resulta más cómodo observar objetivamente algunas situaciones en un dominio externo que en la propia tierra.

Hay otro asunto objeto de debate, a veces virulento y obsesivo, en la actual Alemania que es tratado con gran atención en *Ciudadanos de Babel*: la cuestión de los fugitivos políticos en busca de asilo. Es necesario tener en cuenta que la regulación del asilo más consecuente y más abierta en el mundo la alemana hasta su reforma en 1993. No es cierto que Europa lleve sobre sus hombros el mayor peso del problema de los refugiados, pues se contenta con acoger tan sólo el 5 por 100 de su totalidad. Los autores recuerdan, por un lado, los motivos que obligan a la gente

a huir de sus países y, por otro, ofrecen algunas buenas razones en favor del reconocimiento del derecho de asilo en los países democráticos, sin que ello impida considerar también los abusos existentes en el ejercicio del derecho de asilo. Una cuestión espinosa, sin duda, es señalar «la frontera entre refugiado político y emigrante económico, más exactamente, refugiado de la pobreza» (Cohn-Bendit y Schmid, 126). La solución propuesta es la de oficializar a Alemania como un país de inmigración —estableciendo un sistema flexible de cuotas o contingentes anuales—, como un camino que al menos pudiera poner en marcha un tratamiento democrático del problema. El siguiente paso sería reconocer todos los derechos civiles y políticos plenos a los emigrantes, pues sin esta medida «la democracia se desmentiría y minaría a sí misma» (Cohn-Bendit y Schmid, 155). Este paso adelante no es para un país concebido como república de ciudadanos una cuestión en absoluto baladí.

El multiculturalismo en cuanto tema de reflexión teórica surgió, como es sabido,

en las universidades norteamericanas como respuesta ante fenómenos sociales que iban presentando rasgos cada vez más problemáticos: la sociedad de la inmigración por antonomasia, lejos de constituirse —según la ideología oficial— sobre una base universalista consecuente, adquiriría más bien el aspecto de un amasijo de particularismos. El famoso «crisol de los pueblos y culturas» había fracasado como modelo social. Ese debate llegó hace tiempo también al continente europeo, aunque a veces daba la impresión de ser un producto importado del mismo modo que ocurre con el cine o las hamburguesas americanas. Los dos libros que aquí se han reseñado han sido escritos y pensados, sin embargo, desde el horizonte de experiencias estrictamente europeo, esto es, desde un espacio geográfico que tras ser durante siglos lugar de emigración se enfrenta ahora al reto de una inmigración creciente que todavía no ha encontrado una articulación a la altura de los derechos democráticos proclamados.

Juan Carlos Velasco Arroyo

EL LENGUAJE POLÍTICO DEL CONSTITUCIONALISMO ANTE EL RETO DE LA DIVERSIDAD CULTURAL

JAMES TULLY:

Strange multiplicity. Constitutionalism in an age of diversity,
Cambridge, Cambridge University
Press, 1995.

1. James Tully es un historiador de las ideas políticas poco conocido entre nosotros aunque cuenta ya con una extensa producción intelectual. Especialista en la obra

de John Locke, en torno a cuya figura ha publicado dos interesantes volúmenes, *A discourse on property: J. Locke and his adversaries* (1980) y *An approach to political philosophy: Locke in contexts* (1993), Tully se inscribe de forma voluntaria en una «corriente» renovadora de historiadores de las ideas inspirada por los iniciales trabajos metodológicos de John Pocock y Quentin Skinner en la década de los setenta. A este respecto destaca especialmente

su tarea como recopilador y editor de la polémica suscitada en torno a los planteamientos de Q. Skinner, una polémica recogida por él mismo en *Meaning and Context: Quentin Skinner and his critics* (1988). Esta corriente de historiadores se propuso reaccionar frente al inmovilismo de una disciplina dominada, por lo que John Dunn llamó el espejismo de la identidad en la historia de las ideas. En realidad, piensan estos nuevos historiadores, no resulta fácil hablar de la historia de una idea o problema. Más aún, semejante actitud presupone que esta idea o problema se ha autorreproducido de forma idéntica a lo largo de la historia del pensamiento político. Lo que sí es posible es hablar de la historia de los lenguajes (Pocock) o las intenciones textuales (Skinner) en los que se han venido expresando las ideas y los problemas políticos. De modo que lo que esta corriente metodológica propone es una oportuna aplicación del conocido «giro lingüístico» a la historia intelectual y, en especial, de la particular metodología wittgensteniana de «disolución» de los problemas filosóficos. (Recordemos que Wittgenstein nos invitaba a contener ese impulso inicial que aparece en todo filósofo por aportar una nueva solución a los eternos problemas de la filosofía, y nos conminaba, en cambio, a examinar previamente las convenciones lingüísticas que gobiernan los juegos del lenguaje en que se expresan tanto los problemas como las posibles soluciones que queremos aportar). En esta línea, el trabajo del nuevo historiador de las ideas consistirá preferentemente en una revisión crítica de los lenguajes políticos en los que se manifiestan nuestras tradiciones y su aplicación a los debates de la filosofía política contemporánea.

Es precisamente este último compromiso del historiador de las ideas lo que hace que su trabajo resulte tan atractivo para filósofos y politólogos. En verdad, una parte importante de estos trabajos históricos

han contribuido a enriquecer enormemente las relaciones entre la filosofía política y la historia intelectual, mostrando, en definitiva, cómo en su ejecución toda tradición está siempre atravesada por una variada textura de lenguajes —lenguajes que cuentan con una historia compleja, como ha mostrado Richard Tuck en relación al lenguaje del Derecho natural, John Pocock en el caso del republicanismo y, ahora, James Tully con el lenguaje del constitucionalismo— y cuyas relaciones con los clichés históricos que construimos, en especial en el caso del liberalismo, son, cuando menos, ciertamente ambivalentes.

2. Como es sabido, una de las características más notorias del debate en filosofía política contemporánea es la vuelta sobre la perspectiva constitucional (Rawls, Habermas, etc.). No obstante, este renovado protagonismo del lenguaje político del constitucionalismo bien puede tener significaciones diversas si nos detenemos, como propone Tully, en una reflexión sobre las fuentes intelectuales a las que apelamos en un caso u otro. Frente al socorrido recurso a la «lealtad» constitucional como clave para la resolución del conflicto moderno, Tully nos presenta un cuadro mucho más complejo e inquietante. En realidad, el lenguaje del constitucionalismo moderno lejos de resolver nuestros problemas es una parte más del problema, y sobre todo una parte constitutiva de éste, pues su origen nos descubre justamente la incapacidad del lenguaje en cuestión para reconocer y acomodar la diversidad y la pluralidad dentro de nuestra moderna concepción de la política. Esta simple llamada de atención justificaría sobradamente la lectura del libro si no fuera porque el libro mismo exige (y, sobre todo, merece) un comentario más detallado por nuestra parte.

¿Puede una constitución moderna integrar la diversidad cultural? Sin duda, ésta es una de las preguntas más acuciantes y,

al mismo tiempo, de respuesta más difícil de nuestra era política. El problema no consiste en declarar si estamos a favor o en contra de la diversidad. No se trata aquí de avanzar una condena o justificación moral del pluralismo. El verdadero problema está en dilucidar de forma autocrítica cuáles son nuestras posibilidades y límites a la hora de elaborar una teoría liberal de la justicia que sea sensible además a las demandas de reconocimiento cultural. Estas demandas pueden ser de signo nacionalista, indigenista, o las propias de las «minorías» reconocidas dentro de las modernas sociedades complejas en que vivimos. Tully incluye en esta misma línea las demandas de los movimientos feministas contemporáneos aunque, por mi parte, tengo serias dudas sobre si estas últimas podrían ser clasificadas de la misma forma. En el caso presente, pienso que sería más adecuado considerar el feminismo desde la perspectiva de los trabajos históricos realizados por autoras como Carol Pate-man, ya que lo verdaderamente importante aquí es la reflexión sobre la génesis del lenguaje del constitucionalismo moderno. En definitiva, de acuerdo con el proyecto de Tully, si el lenguaje del constitucionalismo es explorado históricamente se podrán apreciar mejor sus límites y, sin duda, esto contribuirá finalmente a variar el modo en que solemos pensar en las constituciones mismas.

La primera mitad del libro, en especial los capítulos 2 y 3, se dedica a la exploración del lenguaje del «moderno» constitucionalismo, desarrollado en los últimos trescientos años de la historia europea y americana, y a confrontarlo con el uso irregular de este mismo lenguaje por tres tradiciones rivales aunque no siempre enfrentadas: liberalismo, nacionalismo y comunitarismo. A pesar de sus claras diferencias, piensa Tully, las teorías liberales, comunitaristas y nacionalistas —en los dos últimos casos, sobre todo las de signo con-

servador, y en el primer caso sobre todo el liberalismo de signo procedimentalista— siempre han abordado de partida el problema de la diversidad cultural y la pluralidad política como una amenaza. Una amenaza al orden constitucional establecido y garantizado por la uniformidad de la norma. Es precisamente el «imperio de la uniformidad» lo que caracteriza al lenguaje político del constitucionalismo moderno, una uniformidad encarnada en los ideales de su peculiar teoría política: pueblo, soberanía, representación, Estado-nación y progreso. El lenguaje político del constitucionalismo moderno ha tratado siempre de «excluir» (Locke, Pufendorf) o «asimilar» (Mill, Kant) la diversidad y la pluralidad, bien con el argumento de la igualdad ante la ley, bien con el argumento del progreso de la moral, aunque, al fin y al cabo, quizá no sea más que el «temor» (Hobbes) la causa que nos impide un reconocimiento sincero y una reacomodación adecuada de las diferencias.

Ahora bien, al lenguaje político del «moderno» constitucionalismo Tully opone en los capítulos 4 y 5 el lenguaje político del *common law*, el lenguaje propio de la tradición humanista británica formado en el curso de negociaciones interculturales y orientado a la resolución de los conflictos políticos en base a tres convenciones claves de este constitucionalismo humanista: el mutuo reconocimiento, la continuidad y el consentimiento. De forma que mientras el lenguaje del «moderno» constitucionalismo tiende a excluir o asimilar la diversidad cultural en nombre de la uniformidad, el lenguaje constitucional del *common law* estaría mejor capacitado para abordar la experiencia de la diferencia cultural como algo interno a la propia cultura, así como para la aceptación del solapamiento e interacción de las culturas en base a las tres convenciones citadas. De un lado, la convención del mutuo reconocimiento nos enseña que la experiencia del otro también

debe ser constitutiva de la propia identidad; de otro lado, la continuidad y el consentimiento son las convenciones que se oponen a la interpretación creacionista de la asociación política —el momento discontinuo de la conquista— que aparece de la mano del constitucionalismo moderno (Grocio, Hobbes, Pufendorf).

El héroe histórico del *common law* es Sir Matthew Hale (1609-1676). Tully se apoya para su reivindicación de la figura de Hale en dos estudios de la llamada escuela de Cambridge, curiosamente separados por más de treinta años. El primero es de John Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law* (1957), y el segundo es el último trabajo de Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in Hobbes* (1995). En la estela de este lenguaje político Tully trata de responder a los interrogantes que plantea al comienzo del libro. Con su noción de «federalismo diverso», una noción propia de una filosofía política sensible a la diversidad cultural, Tully cree posible llegar a conciliar los dos bienes primarios que son también las fuentes de todo el conflicto constitucional moderno, a saber: la libertad y la pertenencia.

En realidad, el problema que plantea el reconocimiento de la diversidad dentro de nuestras constituciones es que los grupos que demandan este reconocimiento lo hacen desde la lógica del propio constitucionalismo moderno. Las demandas de reconocimiento cultural son traducidas de forma inmediata en las aspiraciones propias de soberanía y autogobierno. Lo cual presupone una verdad clásica del constitucionalismo moderno y del principio de las nacionalidades, esto es, que la cultura es un aspecto irrenunciable y constitutivo de la política. Dicho de otro modo, la identidad cultural exige la autonomía política. La separación entre cultura y política que el liberalismo procedimentalista realizará posteriormente es un recurso de urgencia para ocultar este supuesto implícito al pro-

pio constitucionalismo moderno. Desde esta perspectiva, las luchas por el reconocimiento de la diversidad cultural dentro de las constituciones son justamente eso, luchas por la «libertad política» en el sentido moderno de la expresión.

Sin embargo, piensa Tully, si es cierto que la única forma justa de constitución es aquella que comienza con el pleno reconocimiento de las diferencias culturales entre sus ciudadanos, no es menos cierto que este reconocimiento no puede seguir dándose en base al supuesto clásico de que la única forma verdadera de reconocimiento para una cultura es su traducción a la forma política del Estado-nación. Al contrario, lo que Tully plantea es que la aceptación de las demandas de reconocimiento cultural ya no acarrea la lógica de la unidad y la exclusión política, sino que ha de acomodarse dentro de constituciones más plurales e integradoras. En cierto sentido, concluye Tully, esto significa que entramos en una nueva era para el constitucionalismo, una era posimperialista o posmoderna.

«Una constitución (posimperialista) se parece más a una serie inconclusa de contratos y acuerdos, logrados mediante un diálogo intercultural permanente, y no mediante una concepción del contrato original situado en un pasado remoto, una situación ideal de diálogo en el presente o una unidad mítica de la comunidad (como la que aparece) dentro del constitucionalismo liberal y nacionalista» (p. 26). En definitiva, «una constitución deberá considerarse como una forma de actividad, un diálogo intercultural en el que los ciudadanos soberanos y culturalmente diversos de las sociedades contemporáneas negocian arreglos temporales en torno a las formas de asociación, de acuerdo a las tres convenciones de mutuo reconocimiento, consentimiento y continuidad cultural» (p. 30).

El federalismo diverso que Tully propugna se traduce en el terreno de la praxis política que tiene como horizonte (Quebec) en una distribución territorial del poder de tipo confederal y no federal, pues este último modelo está más asociado a la experiencia política de los Estados Unidos de Norteamérica, donde triunfó el modelo del gobierno centralista de los *Federalist Papers*. Es el caso canadiense el que es considerado de forma específica por Tully. Como el autor recuerda, el conflicto entre el gobierno federal y las provincias canadienses a partir de la empatriación constitucional de Trudeau y la redacción de la Carta Canadiense de Derechos y Libertades en 1981 —una Carta que en su opinión dio origen a una constitución liberal culturalmente «blindada»—, así como su experiencia en la *Canadian Royal Commission on Aboriginal Peoples*, proporcionan el laboratorio político a partir del cual desarrollará las ideas de este libro y, en especial, la citada idea de un federalismo diverso que relanza las percepciones del liberalismo ético frente al liberalismo procedimentalista.

Tully considera que la tendencia desde el siglo xvii ha sido pensar en la constitución como el pilar de la política democrática. Pero esta misma constitución se considera como inamovible o, por lo menos, como algo que no conviene tocar, y, por tanto, como el fundamento no fundamentado de la democracia (pp. 28-29). Obviamente, esto significa que la constitución así entendida es un área de la política moderna que no ha sido democratizada. Y justamente esto es lo que propone Tully. La citada democratización sólo se llevará a buen término mediante una concepción esencialmente normativa del federalismo, una concepción que desarrolle, junto a los valores tradicionales del liberalismo (libertad, igualdad y justicia), otros bienes primarios como el *autorrespeto*, concebido como afirmación de la identidad

y autonomía de la persona a través del reconocimiento de otras culturas e identidades (pp. 190-191), y, sobre todo, el *disenso*, un bien imprescindible para el logro del espíritu crítico y la libertad individual (pp. 206-207).

3. Las dudas que plantea el libro de Tully son muchas y desde luego todas ellas derivan del interés que suscita. En este reducido espacio no he de abordar sino dos principales. La primera surge de la estrategia argumentativa que adopta el autor. Al contraponer el lenguaje del constitucionalismo moderno y el lenguaje del constitucionalismo humanista encarnado en el *common law* el lector tiene la impresión de que estos lenguajes políticos son autoexcluyentes. Esto compromete la intención del libro de un modo innecesario. Porque es justo reconocer que Tully apuesta por un «equilibrio» de los dos lenguajes del constitucionalismo (pp. 30-31). Sin duda, nuestra elección deberá favorecer al segundo de los lenguajes, el lenguaje del *common law*, que para Tully es el lenguaje relegado, pero sin olvidar que este lenguaje ha estado siempre presente en la historia del constitucionalismo moderno. De otro modo, esta historia resultaría incomprensible y además no resistiría la simple prueba de un auténtico repaso a sus protagonistas principales en los siglos xviii, xix y xx.

Por último nos encontramos ante el reto mismo que Tully nos plantea. ¿Es posible una reconciliación entre libertad y pertenencia, entre la igualdad jurídica y la diversidad cultural? ¿Podemos pensar en un futuro constitucional que resuelva estos conflictos? La respuesta de Tully es una invitación a pensar bajo el espíritu de *Haida Gwaii*, el símbolo de una era pos o antiimperialista. La escultura de Bill Reid que Tully toma como referente para su libro, un escultor de quien Levi-Strauss dijo que había logrado introducir en la escena mundial el arte de los indios de

las costas del Pacífico central, reproduce una canoa de tamaño natural en la que viajan una serie de figuras. Bill Reid quiso representar la idea de hogar que tienen los Haida mediante una reproducción figurada de los espíritus que habitan en sus viviendas. El original de esta escultura se emplazó en el jardín de la embajada canadiense en Washington en 1991 y el Museo de Arte de Vancouver cuenta con una reproducción en bronce desde el año 1994. La característica principal de la escultura es su capacidad para representar un mundo en marcha, un viaje sin destino previo que Tully compara con acierto a nuestra experiencia de la comunidad política. Su único fin es estimular nuestra capacidad dialógica en la aceptación de la diversidad.

«Cuando se pasea uno alrededor de la canoa —nos revela Tully con el tono del visitante fascinado— en seguida se percibe que es imposible abarcarla desde un único y comprensivo punto de vista. Al contrario, estás obligado a contemplarla desde la perspectiva de un pasajero tras otro, y sus complicadas interrelaciones te llevan a contemplar el conjunto ora bajo un aspecto ora bajo otro» (p. 26).

En fin, la escultura de Reid nos invita a redefinir nuestra imaginación constitucional. Desde luego, la interpretación del espíritu de *Haida Gwaii* que Tully realiza con gran maestría en el primer capítulo de su libro evoca, sin embargo, una visión extremadamente optimista del conflicto

cultural. Una visión que contrasta con otros textos del mismo autor, si bien de signo más escéptico, sobre las raíces culturales del mal político. Ya que el problema consiste justamente en saber si la filosofía política puede resolver estos conflictos. Dicho de otro modo: sin duda necesitamos demandar de la política una respuesta para los conflictos étnicos, religiosos o culturales, pero ¿cuáles son los límites de la política? Y, si aceptamos fijar estos límites, ¿qué significado tiene nuestra renuncia? ¿Habremos abandonado con ello la dimensión normativa de la filosofía política? La respuesta que se me ocurre para terminar, a la luz de los recientes y dramáticos acontecimientos internacionales (Bosnia, Líbano, etc.), es que quizá la primera «responsabilidad» que tenemos es la de alumbrar una paz «mediada» —tal y como indica Tully en un párrafo final del libro, si bien más desde la perspectiva del especialista en un Locke próximo a las fuentes del neoestoicismo moderno—, en lugar de condicionar toda paz posible a una teoría general o comprensiva de la justicia, pues semejante ilusión teórica siempre se verá «sorprendida» por la irreducible, curiosa e inesperada multiplicidad (*strange multiplicity*) en la que tercamente se nos hace presente la realidad, unas veces para nuestra suerte y otras para nuestra desgracia.

José María Hernández

¿MÁS ALLÁ DEL CONTRACTUALISMO?

JOHN RAWLS:

*El liberalismo político,*trad. para España de A. Domènech,
Barcelona, Crítica,
1996, 440 pp.

Desde que en 1971 publicara John Rawls su libro *Una teoría de la Justicia*, una obra que contenía la más nítida propuesta contemporánea de liberalismo filosófico, su autor se convirtió en uno de los clásicos de la filosofía moral y política del siglo. Rawls no sólo conseguía articular con absoluta nitidez arquitectónica una posición política liberal; definía, también, el sentido de una determinada forma de hacer filosofía política. Rawls señalaba que nuestras sociedades no están bien ordenadas y que es menester proceder a una reconstrucción de su entramado normativo articulando las ideas de libertad y de igualdad. A esos efectos presentaba y razonaba los dos principios de justicia dentro de su concepción que denominó «justicia como equidad». El desorden de nuestras sociedades tiene multitud de niveles y de causas y sería ingenuo pretender que una teoría normativa, y más aún, un segmento de la misma —como son las teorías normativas del ámbito de la filosofía política y la filosofía moral— aprehenda o, más incluso, proponga soluciones para solventar dicho complejo desorden. La reconstrucción normativa del liberalismo político que Rawls presentó y que ha ido reelaborando desde aquella fecha hasta *El liberalismo político*, cuya edición original es de 1993, intenta, no obstante, apuntar a un núcleo central de dicho desorden que es, en términos políticos, especialmente relevante. Su propuesta se encamina, en el nivel de la teoría, a aclarar las relaciones entre las intuiciones

morales básicas de la tradición democrático-liberal (y sus reconstrucciones teóricas en las diversas propuestas éticas de nuestra cultura) y los procesos de legitimidad política y jurídica que constituyen el entramado básico de las nuevas sociedades complejas. Así, se establecía —en un primer momento— una derivación o una fundamentación de los mencionados principios (vía, en este caso, un artilugio contractualista: la posición original y las restricciones de información de los que en ella participan para forzarles a una actitud equitativa e imparcial). Pero, en un segundo momento, se argumentaba que esos principios tendrían que ser susceptibles de reconocimiento por parte de los ciudadanos habitantes de las sociedades democráticas, por nosotros, y tendrían que formar el entramado básico de las constituciones de esos países, y —en cascada, por así decirlo— de sus ulteriores procesos legislativos y judiciales. La apuesta teórica que subyace a dicho planteamiento trataría de identificar un punto de partida en el ámbito público, entre la moral y la política, a la vez moral y político, desde el que poder pensar y plantear todo un conjunto de otras cuestiones que son susceptibles de tratamiento normativo, es decir, que pueden entenderse desde la dimensión no de lo que es o de lo que sucede, sino de lo que debería ser, de lo que debería suceder para reducir el desorden que, percibimos, aqueja a nuestras sociedades. La teoría, pues, conjuntaba diversas perspectivas: la de las partes que operan en el artilugio de la situación originaria, la de los constituyentes en un momento histórico, la de los ciudadanos de la sociedad así regulada, la del teórico que presenta todo el proceso y escribe estos libros. Articulaba también diversos niveles normativos: el moral y el

político, el que se dirige a la concepción de bien que cada uno pueda mantener y el que expresa la capacidad moral del acuerdo equitativo con otros.

El planteamiento de Rawls, pues, es normativo de una manera especial: la reconstrucción normativa de nuestras intuiciones y de nuestras prácticas morales y políticas aparece como una reconstrucción deontológica y se concreta en un conjunto de principios que son los que deberían regular nuestra convivencia y nuestros comportamientos públicos. Pero, ese planteamiento deontológico revierte también sobre nuestra misma percepción del desorden. No sólo puede ayudar a aclararlo, sino que también ayuda a percibirlo con perfiles más nítidos. Si es adecuada, teóricamente coherente y plausible, la reconstrucción de unos principios de justicia como los que Rawls propone, el rasero normativo que con ellos se introduce permite, posibilita, y aun fuerza una forma peculiar de diagnóstico de nuestra cultura política. Desde esa perspectiva se nos sugiere que la filosofía política (y, cabe sospechar, ninguna filosofía) no es inocua ni neutral, y sus efectos —en este caso efectos normativos— pueden percibirse cuando, como sucede en el caso de John Rawls o en el de Ronald Dworkin, la reconstrucción filosófica del liberalismo se integra con la tradición de valores y de prácticas del liberalismo político. En el caso de Rawls, la inicial recuperación, en la estela de Kant y Locke, de la teoría del contrato social en su versión liberal —una recuperación que es, también, epocal, como muestran, con diversas variantes y tonalidades, las aportaciones de Buchanan, Dworkin o Gauthier, en el mismo ámbito sajón, o las de Apel y Habermas, en el germano— tenía ya un afán de intervención práctica que ahora se refuerza: en concreto, y por reiterar, presentar una articulación de las ideas de igualdad y de libertad. Dicho afán se expresa al señalar que el ámbito público

de las democracias constitucionales es el lugar de encuentro entre la moral y la política y también el único lugar que permite pensar con claridad lo que de problemático pudiera haber en las relaciones entre esos ámbitos. El especial acento que esta filosofía política pone en la búsqueda de un criterio y de un conjunto de principios —el criterio de la simetría y los principios de justicia— para juzgar y criticar a las sociedades desarrolladas intenta reconstruir la tradición liberal en algo más que su teoría. Dadas las torpezas de comprensión que pesan sobre la tradición liberal es menester insistir que asistimos a una revitalización de la teoría política liberal en el sentido progresivo y originario del término, una teoría que parecía haberse difuminado debido a la mayor potencia, o presencia, de las teorías económicas que también se apellidan liberales.

Pero si ese proyecto global pretende referirse a las actuales sociedades complejas no puede dejar de lado sus características. En concreto, no puede obviar que ninguna teoría ni ninguna propuesta normativa que partiera de una concepción filosófica, moral, religiosa, etc., podría ser aceptada por otros ciudadanos que no compartieran sus supuestos. Ni habría acuerdo en los principios, ni las conclusiones alcanzadas o los marcos normativos propuestos podrían ser estables. En efecto, el pluralismo moral, político, cultural, parece un rasgo estructural de las sociedades contemporáneas, un rasgo que sólo puede suprimirse por medio de la opresión y la violencia. *El liberalismo político*, y a diferencia de lo que acontecía en la obra de 1971, parte de ese dato y a partir de él reformula la pretensión normativa que acabamos de señalar. Este pluralismo de diversas concepciones filosóficas, religiosas —que Rawls denomina «doctrinas comprensivas»— requiere y potencia un discurso político liberal y acentúa, prosiguiendo la reflexión sobre la tolerancia que

se encuentra en el corazón del discurso político de la modernidad liberal, la segregación de la esfera pública política, en la cual habríamos de formular una teoría y un esquema normativo básico equitativo para todos, de los ámbitos creenciales en los que diversas instituciones o diversas doctrinas organizan o explican el mundo. En un quiebro radical en esa tradición, ahora se aplicará esa noción de tolerancia a la filosofía política misma: se diseñará el procedimiento de acuerdo con los principios de justicia y todo el ulterior proceso normativo intentando que los argumentos empleados no supongan nunca doctrinas o supuestos sustantivos los cuales sólo pueden comprenderse desde alguna de las doctrinas comprensivas que otros ciudadanos podrían no compartir. (Así, la perspectiva misma de *Una teoría de la justicia* pudiera entenderse, en gran parte, como una tal doctrina comprensiva: la del liberalismo filosófico de corte kantiano). Tres ideas centrales de este libro son ejemplos del cambio de planteamientos a la luz de esas consideraciones: la restricción al solo ámbito político de la teoría, la idea de un consenso entrecruzado, que es como se traduce en la versión española *overlapping consensus*, y la idea de una razón pública.

En primer lugar, la teoría se presenta como una reflexión sólo política, es decir, como no dependiente de doctrina comprensiva alguna: es, en términos de Rawls, no metafísica. Si un conjunto de ciudadanos han de acordar sus formas normativas de convivencia, y si esos ciudadanos suscriben diversas concepciones morales o filosóficas, el terreno de su posible acuerdo —el objeto de aquello que discuten para articular su convivencia— tendrá que poderse concebir como independiente de cada una de esas concepciones. Las ideas de lo racional —que todos perseguimos alguna noción de bien, algún estilo o modelo de vida, por muy diferentes que éstos

puedan ser— y de lo razonable —que estemos dispuestos a participar en esquemas simétricos e imparciales de cooperación con los demás—, junto al ideal de una sociedad bien ordenada y los requisitos de él extraíbles, le suministran a Rawls punto de partida suficiente para presentar plausiblemente esta concepción política de manera que pudiera no necesitar el refrendo de una metafísica moral o de una doctrina motivacional externa a aquello que, racional y razonablemente, se propone en el ámbito político.

Pero, para que la doctrina resultante —los principios de justicia y el entramado normativo subsiguiente— puedan ser aceptados por esos ciudadanos que suscriben distintas doctrinas comprensivas y para que el acuerdo de esos ciudadanos pueda suministrar una base estable de la organización política no bastaría ya con que cada uno se refiriera *in foro interno* al experimento mental del artilugio contractualista, como acontecía fundamentalmente en el modelo de 1971. (Aunque, en la tercera parte de aquella obra se acumulaban reflexiones que superaban ese marco, los problemas que algunas de ellas le presentaron a Rawls están en la base de muchos de los desarrollos de la obra más reciente). Desde cada una de esas doctrinas cada uno puede encontrarle acomodo a la teoría política propuesta; y, señala Rawls, el que así acontezca posibilita la estabilidad social. Pues bien, el liberalismo político busca el apoyo de esas doctrinas en un núcleo común que la teoría quiere formular y presentar. Cada uno, desde su perspectiva propia, podrá suscribir las propuestas del liberalismo político, y ello bien por razones sólo políticas (eso les sucedería a quienes fueran sólo liberal-políticos y, o bien no suscribieran ninguna doctrina, o bien tuvieran una concepción pluralista de los temas que las diversas iglesias o las diversas filosofías han sistematizado), o

bien por las razones que esas religiones o esas reflexiones les puedan suministrar.

Todo el proceso no se realizará, pues, *in foro interno*, sino en el diálogo y la argumentación de perspectivas distintas. La forma de la argumentación que debe emplearse es la que expresa la idea de una razón pública. Ésta es «característica de un pueblo democrático: es la razón de sus ciudadanos, de quienes comparten una posición de igual ciudadanía. El objeto de su razón es el bien público: aquello que la concepción política de la justicia exige a la estructura institucional básica de la sociedad y a los propósitos y fines que las instituciones han de servir» (pp. 247 y ss.). Rawls ejemplifica, posteriormente, esa razón pública en la forma de argumentación, a la vez imparcial, racional y razonable, que un tribunal constitucional emplea (o debería emplear) para establecer sus dictámenes.

Así, las preguntas ¿cómo establecer una forma de discurso público que a todos pueda apelar y que permita articular una concepción pública de la justicia para la sociedad en la que habitan esos ciudadanos? y ¿cómo pensar la justicia si hay diversidad e incompatibilidad de los bienes y si los individuos no pueden, no obstante, dejar de pensar en sí mismos como aspirantes a bienes? son respondidas por Rawls de la siguiente manera: que cada una de esas concepciones pueda contener nociones sustantivas de lo que es el bien para aquellos que la sustentan, e incluso teorías que les explican a dichos sustentadores la coherencia de sus creencias, no empece para que cuando esas concepciones intentan aclarar los puntos de su convergencia —lo que es el objeto del consenso entrecruzado o por superposición y lo que se despliega en el uso público de la razón— pongan entre paréntesis aquello que puede separarlas (y aun hacerlas incompatibles) en la búsqueda del núcleo común normativo que puede permitirles convivir. Así, la esfe-

ra de lo justo político (lo que es, precisamente, el ámbito normativo de las interacciones entre individuos o doctrinas diversas) queda segregado —aunque relacionado— con las concepciones sustantivas de lo que es el bien. En palabras de Rawls, y como ya indicamos, se trata de proseguir la herencia de tolerancia que marca la modernidad liberal y democrática y de aplicar, en un proceso de radicalización, la tolerancia a la filosofía misma: dejar entre paréntesis el carácter de verdad que toda filosofía o todo conjunto de creencias reclama para sí con objeto de establecer, en términos de una razonabilidad públicamente compartible, las formas y los criterios de convivencia de una sociedad estructuralmente plural.

Quizá los cambios señalados entre la obra de 1971 y la de 1993 permitan pensar que el contractualismo rawlsiano ha basculado hacia una teoría de otro orden, de carácter constructivista, por emplear los propios términos de Rawls. Ciertamente, el momento contractualista —el artilugio de la posición original— sigue presente en el modelo, pero éste busca ya objetivos más complejos que los que la teoría del contrato alcanzaba —la estabilidad de la estructura normativa, la cuestión de la legitimación democrática en condiciones de pluralismo razonable—. No sólo son diferentes los objetivos, sino también la estructura —constructivista— de la argumentación. Pero, tal vez tenga que responder a una crítica —que ha presentado, por ejemplo, Habermas— que afectaba a la teoría del contrato y, tal vez, a toda teoría normativa de la democracia: si la teoría, partiendo de supuestos (la concepción política de la persona, el ideal de sociedad bien ordenada, etc.) y considerando las condiciones de las sociedades complejas (pluralismo razonable de doctrinas comprensivas) formula principios y restricciones del ejercicio normativo, ¿no suplanta a los ciudadanos, que según los supuestos

democráticos habrían de ejercitar su autonomía como tales para acordar la forma normativa que estimen válida? Una posible respuesta podría formularse de la siguiente manera: con Rawls diríamos que la teoría presenta, como resultado de ese proceso constructivo, un conjunto de propuestas; pero con Habermas tendríamos también que acordar que esas propuestas construidas pueden ser, a su vez, entendidas como la reconstrucción teórica de los procesos democráticos de acuerdo normativo en el ámbito político y en el legal. Lo primero —que son propuestas constructivistas alcanzadas— puede satisfacer la cuestión del *quid iuris*, es decir, la pregunta por la validez, apoyada en razones, de nuestros principios. La segunda —que pueden ser entendidas reconstructivamente— hace comprensible que esa validez quede referida a nosotros como ciudadanos que, por considerarnos libres e iguales, nos comportamos política y jurídicamente como tales.

Así las cosas, ¿no debería el liberalismo político reconocer una deuda crucial con la tradición republicana y distanciarse, más nítidamente, de otras versiones anteriores al mismo? Estimo que Rawls hace precisamente eso, aunque a veces incorporando a la sobria arquitectónica de su teoría elementos que pueden desestabilizarla (como por ejemplo, la versión, de tonos a veces organicistas, de la «unión social de uniones sociales»). Pero, en cualquier caso, no puede pensarse que este liberalismo político no pone en el centro mismo de su con-

cepción los elementos cruciales de la participación ciudadana en el espacio público que formuló la tradición democrática.

Por último, ¿no sería, y a pesar de sus protestas *a contrario*, el liberalismo político una doctrina más —menos metafísica, si se quiere— que habría de entrar en el juego de acuerdos con otras distintas? O dicho de otra manera, ¿no le subyace una «ética liberal», como Dworkin señalaría, que no puede por menos de suceder si el liberalismo buscado quiere alcanzar sus objetivos? La respuesta, en este caso, ha de ser más matizada: que el liberalismo político presentado constituye él mismo una ética política no sólo no puede negarse, sino que está explícitamente afirmado; pero la ética *tout court* podría y debería ser más —otros problemas, otros contextos, otras razones—. Que esa ética política que se nos propone alcance a formular y a recoger todas las intuiciones —ideales, razones, principios— que son esenciales para cumplir los objetivos de la teoría es algo más debatible; pero, como acontece con toda teoría —aunque sea de filosofía política—, de debatirla, precisamente, se trata. Y no hacen falta dones de profecía, sino sólo una mera percepción de la importancia de los problemas tratados, del rigor en su discusión y de la claridad de las propuestas, para considerar que *El liberalismo político* permitirá centrar las discusiones de la filosofía política del cambio de siglo en la crucial relación entre igualdad y pluralismo.

Carlos Thiebaut

¿MERECE LA PENA REINVENTAR LA TRADICIÓN DE LA TEORÍA CRÍTICA?

DAVID C. HOY-THOMAS MCCARTHY, *Critical Theory*. Oxford, U. K., Cambridge, Massachusetts, Blackwell, 1994, 280 pp.

«Si yo tuviese que definir el término “teoría crítica”», ha escrito Richard Rorty en un comentario al libro objeto de esta nota, «diría que es el intento de los profesores de filosofía por convertir el estudio de los libros de Kant, de Hegel y de otros autores, inteligibles tan sólo para los profesores de filosofía, en una tarea de interés para la lucha por la justicia social. Y no creo, la verdad, que este empeño haya gozado de mucho éxito¹. Por motivos distintos en cada caso, ni Thomas McCarthy ni David Couzens Hoy comparten el severo diagnóstico de Rorty. El primero de ellos, conocido desde hace años como el mejor expositor de la obra de Jürgen Habermas, es también el representante más destacado de lo que podría llamarse la *teoría crítica norteamericana*, una notable empresa filosófica entre cuyos méritos se cuentan dos nada pequeños: haber adaptado el vocabulario de la escuela de Frankfurt a los usos y modales de la filosofía anglosajona y haber sabido propiciar un fecundo mestizaje entre estilos de pensamiento antes tan poco cercanos al francfortés como el analítico, el postestructuralista, el hermenéutico y, sobre todo, el pragmatista. Aunque el segundo de los autores de la obra no puede considerarse en sentido estricto un seguidor de la teoría crítica —al menos no lo es en absoluto de su versión habermasiana—, su relación con esta corriente de pensamiento se parece poco a la que tendría un antagonista o un observador

exterior. Exegeta de Foucault y originalísimo seguidor de Gadamer, David C. Hoy se ha empeñado en apropiarse a su modo de la herencia de la escuela de Frankfurt poniendo tenazmente en práctica el ideal de la «fusión de horizontes»: su tesis pretende nada menos que «deconstruir» la teoría crítica transformándola en una «genealogía hermenéutica».

Thomas McCarthy ha dividido su exposición en tres partes, de las que va a interesarnos sobre todo la última, dedicada a trazar el perfil de una «pragmática de la razón comunicativa». Este texto retoma mucho de lo expuesto en su anterior obra, *Ideales e ilusiones*², pero tiene, si no me equivoco, un tono programático que parece anticipar desarrollos futuros más detallados. Haría bien McCarthy en tirar del hilo de lo que aquí esboza, porque su programa teórico es ciertamente prometedor. La argumentación se apoya, creo, en una noción fundamental y en el retrato idealizado de un personaje que viene a funcionar como el héroe teórico-práctico predilecto del autor. La primera es lo que cabría llamar *la normatividad implícita de las prácticas sociales*. El segundo es una sutil criatura filosófica a la que puede bautizarse como *el participante crítico-reflexivo*.

McCarthy cree que la filosofía contemporánea —y dentro de ella la tradición de la teoría crítica— no ha sacado las consecuencias últimas y más radicales de la tesis kantiana del primado de la razón práctica. Preguntarse por la racionalidad y por la validez de la acción humana sólo es fructífero cuando se tiene presente que actuamos en medio de *prácticas sociales* dotadas en sí mismas de una normatividad interna. La ética y la política poseen «profundas raíces en la sustancia de la coexis-

tencia humana» y la vida social en sí misma se halla atravesada de una normatividad «impregnante» u «omnipresente» (*pervasive normativity*, p. 63), de modo que se incurre en el mayor de los vicios teóricos cuando se cree que esta normatividad implícita puede pasarse por alto en la crítica racional. (Es llamativo que McCarthy quiera derivar su tesis del primado kantiano de la razón práctica y no de la herencia hegeliana que inevitablemente viene en seguida a la cabeza.) El descubrimiento de esta normatividad impregnante no es un mérito de la teoría crítica. Han sido Mead, Wittgenstein, los foucaultianos y las feministas quienes, según McCarthy, «han hecho que sean visibles numerosas maneras —invisibles de ordinario— en las que el mundo social se construye en torno a concepciones normativas» (*ibid.*). A la *praxis* la han sustituido, en suma, *las prácticas*, y esta sustitución no ha sido en vano. Las actividades humanas (McCarthy parece sugerir que *todas* las actividades humanas) obedecen siempre a pautas internas de corrección, y el reconocimiento de este hecho impide de raíz que la crítica racional —una práctica entre otras y no una actividad privilegiada— pueda obrar sin supuestos previos o con la ilusión de un punto arquimédico o un fundamento racional absoluto. Naturalmente, McCarthy rehuye todo propósito relativista y no aspira a una teoría que, confiando en la normatividad implícita, deje las prácticas (o las cosas) como están. De lo que se trataría es de llevar a cabo una «crítica de la razón impura», una tarea que exige «estudiar las prácticas racionales desde “dentro” y también desde “fuera”, sincrónica y diacrónicamente, local y globalmente, estructural y funcionalmente, normativa y empíricamente» (p. 85). McCarthy echa mano de la etnometodología de Garfinkel y en particular de sus nociones de «deicticidad» (*indexicality*) y «practicidad» (*practicality*), que contraponen y hace complementarias

a los propósitos trascendentalistas e idealizadores de Habermas, de modo que pueda abrirse «una vía intermedia entre los propósitos inflacionarios del racionalismo clásico y el espíritu deflacionario del postestructuralismo contemporáneo» (p. 64). El resultado de este empeño sería el logro de una razón temporal, pragmática y contextual y, *al mismo tiempo*, trascendental e idealizada:

«[L]a racionalidad comunicativa puede entenderse *temporalmente* (es un logro continuo), *pragmáticamente* (nunca es absoluta; lo es sólo para los propósitos prácticos) y *contextualmente* (en circunstancias siempre cambiantes), *sin que por ello haya de sacrificarse la dimensión trascendental* (remite a pretensiones de validez que van más allá de los contextos particulares en que se suscitan) *ni tampoco la idealización* (ya que se funda en supuestos pragmáticos que funcionan como ideas regulativas)» (p. 72).

Contra lo que pueda parecer a algún lector malévolo, McCarthy no quiere ser un componedor ecléctico dedicado a combinar lo bueno del racionalismo y lo atractivo del contextualismo. La «vía intermedia» propuesta hallaría su justificación en que los contextos reales que enmarcan a las prácticas humanas revelan un potencial de universalidad latente en todas ellas. Tomarse el contextualismo en serio, da a entender McCarthy, obliga a ser moderadamente universalista, pues el relativismo es en realidad un contextualismo a medias. ¿Por qué?

Para ver mejor en qué consiste la contextualización de la razón comunicativa que propone McCarthy será útil acudir a lo que antes llamé su «héroe teórico-práctico»: el *participante crítico-reflexivo*. Contrariamente al teórico racionalista tradicional y al cultivador de una teoría crítica no pragmatizada, el héroe de McCarthy no es un observador distante que examina la *praxis* social como algo externo. (En rea-

lidad, el teórico crítico que Horkheimer oponía en los años treinta al tradicional tampoco lo era o tampoco quería serlo, pero McCarthy cree que la primera generación de la escuela de Francfort no fue capaz de ser coherente con sus supuestos.) El participante crítico-reflexivo es el personaje ideal al que el teórico habría de parecerse, pero es sobre todo un buen retrato del agente humano ordinario tal como actúa cuando no renuncia a comprender el significado profundo de las prácticas en que interviene. El héroe de McCarthy se mueve en sociedades modernas complejas que le imponen la participación en una considerable pluralidad de prácticas y que le prohíben el desempeño ciego (no reflexivo) de esas prácticas. El contextualismo relativista parece, entonces, corresponder al tipo de visión de las prácticas sociales que tendrían los miembros de una sociedad tradicional, pero no en absoluto al que poseemos los ciudadanos de democracias postradicionales dotadas de una cultura planetaria. Si queremos conducirnos competentemente en medio de las exigencias que nos impone la estructura misma de las prácticas en que participamos (si no queremos, en suma, *fracasar* en nuestras actividades ordinarias), hemos de obrar con una inevitable alternancia de puntos de vista: hemos de ver cada práctica, ciertamente, *desde dentro*, de modo sincrónico y local y conforme a la normatividad implícita de la práctica, pero esa visión por sí sola nos convertiría en actores incompetentes; como no participamos en una sola práctica, sino en muchas, cada una de ellas nos obliga a mirar a las restantes *desde fuera*, de manera diacrónica, global y empírica y a iniciar constantemente esfuerzos de trascendentalización y de idealización que nos resultan incluíbles y que, adecuadamente logrados, nos sitúan en una perspectiva universalizadora que superará todo particularismo. McCarthy ilustra estas ideas con

su propuesta de un «universalismo multicultural»³.

Si en nuestra conducta responsable y madura *somos ya* participantes crítico-reflexivos, es hora de elevar tal modo de proceder al rango de ideal de una teoría crítica de la sociedad. El participante crítico reflexivo no es sólo un héroe práctico, sino que debe ser también un héroe teórico, el héroe teórico de una teoría crítica pragmatizada y contextualista. Pero una teoría tal no podrá ser una actividad o una práctica autosubsistente ni desligada de las demás prácticas de un mundo postradicional y cosmopolita. La teoría es posible porque nuestras prácticas habituales la hacen posible o, mejor dicho, porque la hacen *necesaria* como reflexión sobre ellas. La teoría crítica de la sociedad es, así pues, una de las formas que adopta la participación crítico-reflexiva en las sociedades contemporáneas, y podrá aspirar a ser una forma fecunda de participación en la medida en que acierte a insertarse en el juego recíproco de las distintas prácticas sociales (en la medida en que logre interactuar con ellas). A años luz del elitismo de la primera escuela de Francfort, el héroe teórico de McCarthy hará buena teoría si se conduce como actúan los agentes ordinarios cuando lo hacen con coherencia.

Pasaré ahora a decir algo sobre la parte del libro debida a David Couzens Hoy. El profesor californiano es, sin duda, contrario al proyecto de McCarthy de una teoría crítica pragmatizada y contextualista:

«En vez de *teoría* crítica, algo que redescubre el ideal de autonomía racional en el vocabulario habitual de la teoría de los actos de habla y de la ciencia social evolutiva, lo que se necesita es la práctica más concreta de una *historia* crítica, esto es, críticas genealógicas de los modos específicos y concretos en que estamos subliminalmente socializados» (p. 202).

Pero esta manifestación debe matizarse en seguida. Hoy no está interesado en arre-

meter contra la teoría crítica en bloque y prefiere reelaborarla de modo que resulte algo digno de ser defendido. Prefiere, según su jerga, *desconstruirla*, y para semejante desconstrucción halla un sorprendente aliado en el diagnóstico de la obra de Horkheimer y Adorno que Habermas llevó a cabo en *El discurso filosófico de la modernidad*. Estos dos clásicos de la escuela de Francfort fueron, para Hoy al igual que para Habermas, críticos radicales de la razón, hitos de un camino que conduce a la genealogía de Foucault más bien que a la teoría de la acción comunicativa y a la ética del discurso. Pero Hoy quiere, naturalmente, salvar aquello que Habermas condenaba, librando a la teoría crítica de inconsecuentes herederos como McCarthy o el propio Habermas. (En realidad, Hoy va todavía más lejos: según él, la «genealogía» foucaultiana no se limita a ser «la genuina heredera [...] de la tradición de teoría crítica de la escuela de Francfort»: lo es también de la fenomenología de Hegel [p. 164].) De esta guisa entendida, la tradición de la escuela de Francfort no se opone en modo alguno a la «historia crítica» apadrinada por Hoy: «Si se abandona la distinción tajante entre historia y teoría, yo creo que la historia crítica y la teoría crítica podrían ser vistas más útilmente como dos aspectos de la misma actividad que se refuerzan mutuamente» (p. 203). La teoría crítica tal como la practicaron Horkheimer y Adorno no ha de derivar, cree Hoy, en «una teoría plenamente explícita de la totalidad social» ni tampoco en «una concepción de un orden social ideal» (p. 107). Genuinamente entendida, está en condiciones de responder a las críticas de sus adversarios hermenéuticos, postestructuralistas o pragmatistas, y lo está en la medida en que pueda verse en ella una actividad «fragmentaria y pragmática» (*ibid.*). Tan fragmentaria y pragmática como, según Hoy, fue la intención de la *Dialéctica de la Ilustración*, libro

en el que no conviene buscar «una teoría filosófica de la historia, ni de la razón, ni del conocimiento, sino una historia de cómo se origina la concepción tradicional de la teoría y de cómo acaba por desbordarse» (p. 124). Horkheimer y Adorno no están en realidad proponiendo «una nueva concepción de la teoría en lugar de la tradicional»: están tanteando la posibilidad de una «crítica immanente» que haga plausible la práctica de una «crítica sin teoría» (*ibid.*). Han sido, en suma, Foucault y sus seguidores quienes han entendido bien *el verdadero significado* de la teoría crítica, podría haber escrito Hoy si creyese en que hablar del verdadero significado de algo tiene algún sentido ⁴.

Hoy trata de mostrar que el principal rendimiento crítico del programa genealógico es lo que él llama una «desconstrucción de la necesidad». El propósito de una historia genealógica no es desvelar la realidad ni mucho menos contar las cosas al modo historicista «como verdaderamente ocurrieron»; lo que quiere el genealogista es convencer de que aquello que antes se tomaba por algo necesario puede tomarse como contingente:

«La genealogía nos enseña que las autocomprensiones son interpretaciones, y ello puede llevarnos a sospechar que las concepciones de nosotros mismos que hemos tomado como necesarias son sólo contingentes. Al hacer manifiesta esta contingencia, *la genealogía hace posible a la gente el ver de qué forma podrían querer ser distintos de como son.* (La cursiva es mía, A. V.)» (p. 207).

Las historias genealógicas —fragmentarias y pragmáticas— están dirigidas sobre todo a liberar a los individuos de la creencia esclavizadora en la necesidad. Aquello que usted tomaba como algo sometido a una necesidad férrea, como derivado de la naturaleza de las cosas o de la lógica (por ejemplo, de la lógica *histórica*) de la realidad, resulta ser ahora el producto de

acontecimientos por entero azarosos y contingentes; acostúmbrese a pensar que en el origen de las cosas no se descubre un sentido escrito de antemano, sino tan sólo una casualidad a menudo inconfesable —*pudenda origo*—, y desconfíe del carácter inevitable de aquello que le atormenta o que le coarta. En algo parecido a estas admoniciones radica el contenido emancipador de la genealogía, que Hoy quiere oponer a las «reconstrucciones racionales» postuladas por Habermas. (Hoy hace que su propuesta sea más complicada en la medida en que defiende, de un modo más nietzscheano que clásicamente pragmático, la genealogía como una historia «naturalizada»; no voy ahora a entrar en la discusión de esto, que muy probablemente habría hecho las delicias de Richard Rorty si Hoy lo hubiera desarrollado más).

Quizá algún lector desprevenido del libro de McCarthy y Hoy iba buscando una disputa acerba en torno al valor de la teoría crítica a cargo de un fiscal severísimo y un obsecuente abogado. Pero en la mayor parte de la filosofía norteamericana —y sobre todo en la de influencia europea continental— hace tiempo que el gusto por las trifulcas a cara de perro cayó en franco desuso. Se diría que el estilo asertórico y polémico, tan propio de la filosofía analítica (de la mayor parte de la tradición filosófica, en realidad), ha dado paso a otro dubitativamente hipotético y apaciblemente irenista. Entre refutar al interlocutor de manera concluyente y lograr un ponderado acercamiento de posiciones hay un tipo de pensador estadounidense de fin de siglo que tenderá a preferir casi siempre lo segundo: el modelo de excelencia teórica

no parece residir en que alguien triunfe argumentativamente sobre otro, sino en que las tesis del otro deban matizarse en cierto modo después de la intervención propia o se tengan que expresar echando mano del vocabulario de uno o hayan de tener en cuenta de alguna forma lo que se afirma. Hubo un tiempo en que la filosofía era asunto de disputa; ahora lo es, por emplear un término en boga, de *conversación*. McCarthy y Hoy han conversado inteligentemente sobre la tradición de la teoría crítica, y al hilo de esa conversación han ido proponiendo unas cuantas ideas de interés cuya evaluación no exige, me parece, el tomar partido acerca de la tradición examinada. Hablar de tradiciones de pensamiento es a veces un pretexto para discutir asuntos que han interesado a esas tradiciones, y hay veces en que el pretexto tiene no poca utilidad. Pero tanto Hoy como McCarthy han mostrado por distintas vías que una misma tradición de pensamiento puede reinterpretarse con extrema flexibilidad, hasta llegar un momento en que esa tradición se convierte en lo que el intérprete quiere hacer de ella. En la medida en que esto sea posible con la teoría crítica, creo que va siendo hora de dejar de preocuparse por su reconstrucción o su desconstrucción y pasar simplemente a discutir sin ataduras tradicionales aquello que en cada momento sea oportuno discutir. Cuando uno administra caudales que provienen de muchas herencias, el tratar de averiguar de dónde viene cada parte del patrimonio se convierte, me temo, en un obstáculo para la buena administración.

Antonio Valdecantos

NOTAS

¹ R. Rorty, «The Ambiguity of "Rationality"», *Constellations*, 3, 1 (1996), p. 81.

² T. McCarthy, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y desconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Trad. Á. Rivero, Madrid, Tecnos, 1992.

³ Sobre esto puede verse T. McCarthy, *Universalismo multicultural. Variaciones sobre un tema ilustrado*, trad. A. Valdecantos, Madrid, Fundación BBV, 1993. El último párrafo del tercer capítulo del libro recoge en parte este escrito, texto de conferencias pronunciadas en Madrid y Barcelona en noviembre de 1992 durante una estancia de trabajo en el Instituto de Filosofía del CSIC.

⁴ Quien crea que Hoy se toma demasiadas libertades a la hora de establecer filiaciones entre tradiciones de pensamiento puede completar su sorpresa con la siguiente proclama, en sentido inverso, de McCarthy: «Mi opinión es que las potentes intuiciones y técnicas de Foucault no exigen ni su ontología del poder ni sus concepciones totalizadoras de la sociedad, y que en realidad no son compatibles con ellas (la cursiva es mía, A. V.), y que pueden desarrollarse con más fruto como continuación de la teoría social crítica que como alternativa a ella» (p. 230).

EVOLUCIÓN Y JUICIO NORMATIVO

ALLAN GIBBARD, *Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment*
Oxford, Clarendon Press, 1990.

1. A primera vista, puede parecer peregrino pensar que autores como Hare, Habermas y el sociobiólogo Wilson converjan en algún punto. Sus enfoques y herramientas conceptuales no pueden ser más heterogéneas. Sin embargo, la concepción de la naturaleza del juicio normativo que desarrolla Gibbard en este libro constituye una original síntesis de elementos aportados por estas diferentes aproximaciones a la naturaleza de las normas y de los juicios normativos. Aunque formado en la tradición analítica expresivista de Hare, este trabajo de Gibbard la enriquece y transforma, como resultado de su sensibilidad al nuevo impulso naturalista. Ideas tomadas de la teoría de la evolución y de la psicología social, desarrolladas por la Sociobiología, le llevan a situar en el foco de la reflexión ética a la argumentación normativa, su papel y sus condicio-

nes. Se produce así la convergencia con los intereses habermasianos, si bien sin pretender un carácter trascendental para sus propuestas como el de la Pragmática de Habermas. El resultado, lejos del pastiche, constituye una sólida revisión del expresivismo en clave naturalista.

Tres son los ejes centrales del argumento de Gibbard: su rechazo del cognitivismo o descriptivismo normativo, su propuesta expresivista de normas, y las consecuencias que deriva para el modo en que debe desarrollarse la propia discusión moral. El punto decisivo, sin duda, es el segundo, y en él centraremos nuestra discusión. El núcleo de su propuesta es simple; si queremos comprender la naturaleza de las normas y sus pretensiones de validez debemos reflexionar sobre su sentido, sobre su funcionalidad evolutiva, sobre el porqué de nuestra tendencia a adoptarlas y respetarlas (o violarlas), y a guiar nuestra conducta, cuando menos ocasionalmente, en base a ellas, en especial a las que tienen que ver con lo bueno y lo malo. El resultado de esta reflexión es una forma de

expresivismo que, a diferencia de la asepsia moral del expresivismo tradicional, recoge la vieja aspiración socrática de que la comprensión filosófica contribuya a modificar los términos de la propia discusión moral, al aclarar su sentido.

2. ¿Por qué y para qué tenemos normas y discusión normativa? La respuesta a esta pregunta, según Gibbard, es la clave para comprender la naturaleza de los juicios normativos, como hemos dicho. Y tal respuesta va a tener que ver con la necesidad de institucionalizar las relaciones sociales, de consolidar las vías de cooperación entre los individuos. Pero, en realidad, se trata de dos preguntas en una, puesto que, al menos a primera vista, la función de las normas no tiene por qué ser la misma que la función de la discusión normativa. En efecto, bien en sociedades no lingüísticas, bien en sociedades tiránicas, es posible que existan normas que pueden servir para estabilizar y regular las interacciones entre sus miembros, sin que esas normas sean resultado de un proceso de discusión y acuerdo. Estas normas, no obstante, conforman la conducta, según Gibbard, de un modo distinto a como lo hacen las normas adoptadas como resultado de la reflexión y el debate. En otros términos, se pueden distinguir tipos de normas en función de su correspondencia con distintos niveles motivacionales, postulando una jerarquía que recuerda vagamente la metapsicología freudiana de Id-Ego-Superego. En efecto, además del nivel de los impulsos directamente fisiológicos relacionados con las necesidades animales simples, nuestra naturaleza social y el proceso de socialización de la infancia hacen que «estemos cogidos» (la expresión es de Gibbard) por normas de las que podemos no ser siquiera conscientes, pero que constituyen las pautas de lo que cabe esperar a nivel social. Por fin, tenemos la capacidad de juzgar y de actuar intencionalmente, en razón de lo que consideramos

más sensato, más apropiado dadas las circunstancias. Es este último nivel el que nos distingue, el que debe ser examinado, por tanto, para comprender la naturaleza de los juicios normativos.

En primer lugar, cabe señalar que esta capacidad de juicio presupone la capacidad de actuar en función de lo que uno considera mejor, lo que Gibbard denomina gobernancia normativa. No se trata de que se haga siempre lo que se considera mejor; la existencia de diversos niveles motivacionales puede crear conflictos (la debilidad de la voluntad sería el ejemplo más destacado). Lo que interesa destacar a Gibbard es que este nivel de juicio normativo es el que introduce la cuestión de la validez y legitimación de las normas.

Pero para entender el sentido evolutivo de la discusión normativa hay que completar esta visión de la constitución individual con una perspectiva social. Dicho de otro modo, se trata de considerar qué sentido tiene una agrupación de individuos con esta tendencia a juzgar, a preferir ciertas conductas a otras. En este punto, Gibbard sostiene que, además de las tendencias psicológicas señaladas, existe también una tendencia a ser sensible a las críticas o apelaciones de los demás, a sus discrepancias y rechazos, así como a sus argumentos. Nuestra consideración de algo —una acción, una creencia, una emoción— como sensato o apropiado es sensible a la opinión que los demás puedan tener al respecto, a los juicios que puedan enfrentarse al nuestro, a las demandas ajenas de consistencia. Se plantea entonces la necesidad de dar cuenta de nuestra pretensión de validez para nuestro juicio y la norma que lo respalda, en términos de las razones que contamos en su favor.

3. Éste es el contexto en el que se sitúa la discusión normativa, y lo que interesa a Gibbard es el sentido evolutivo de este conjunto de mecanismos y tendencias psicológicas. Su propuesta se inspira en el

enfoque de la sociobiología y su aplicación del utillaje de la teoría de juegos: tratar de explicar las conductas sociales como soluciones a problemas evolutivos, seleccionadas por mor de su mejor razón costes-beneficios, esto es, por su contribución a mejorar la aptitud biológica de la especie. El problema, según Gibbard, al que los mecanismos de la discusión y la gobernanza normativa constituyen una solución es el de asegurar la coordinación interpersonal en situaciones de negociación (es decir, donde unos pueden ganar y otros perder). En realidad, la idea de una función social para la moral no es nueva; se remonta a los primeros esfuerzos de considerar al hombre como un producto evolutivo. Lo nuevo es la mayor precisión y apoyo teórico de la propuesta. Es bien conocido que la salida al dilema del prisionero es contar con pautas y expectativas de acción que aseguren la cooperación (Axelrod, 1984). Gibbard identifica la discusión normativa como el mecanismo psicológico clave para establecerlas en una formación social tan compleja como la humana, donde mecanismos simples de reciprocidad resultan insuficientes. Las normas son útiles pero indirectamente, por ser el resultado de un proceso de acuerdo social que asegura la coordinación y, con ello, la cooperación.

4. Éste es el meollo de la propuesta de Gibbard, pero su desarrollo no resulta completamente satisfactorio. El problema radica en la distinción, ya introducida, entre utilidad adaptativa de las normas vs. utilidad adaptativa de la discusión normativa. En cuanto a las primeras, como se ha señalado ya, la cuestión ha sido aceptablemente resuelta por la teoría de juegos y recogida por los teóricos de la elección racional (Elster, 1989). Pero no resulta igualmente aceptable que la propia discusión normativa tenga una función adaptativa, como pretende Gibbard.

Su idea consiste en que por medio de la discusión —que presupone la capacidad de aceptar normas y de guiarse por ellas— se alcanzan acuerdos estables (al ser aceptados por los participantes, que se sienten constreñidos a acordarse a la decisión del grupo) que garantizan la cooperación y la coordinación dentro del grupo, sancionando ciertas conductas y reprobando otras. Pero lo que precisa argumentar Gibbard es que este supuesto proceso de fijación de normas es evolutivamente superior a otros posibles mecanismos alternativos, en particular, superior al proceso de fijación de las normas sociales en las que «estamos cogidos» por el proceso de socialización (esto es, que no hemos aceptado en sentido fuerte). En los términos de la teoría de juegos, lo que precisa mostrar Gibbard es que la discusión normativa permite alcanzar mejores resultados en la coordinación grupal. Y no lo hace: ni siquiera muestra por qué una situación de agentes con capacidad para el juicio normativo ha de acabar en una forma de consenso, en lugar de disolverse, por ejemplo.

Gibbard podría quizás sugerir que el grupo está garantizado al nivel de las normas sociales básicas, las que «nos cogen». De hecho, algo así se desprende de su consideración del lenguaje —prototipo de esta clase de normas— como el requisito clave para la propia existencia de la discusión normativa. Pero entonces estamos en las mismas: no se explica por qué se produciría el salto evolutivo a que lleva a la discusión y aceptación de normas.

Hay, no obstante, un tipo de consideración que podría tratar de incorporar Gibbard en este punto: la existencia de presiones selectivas en favor de mejorar la coordinación grupal, por la competencia con otros grupos. Se basa en la idea de que la filogénesis humana consistió en un proceso de «carrera de armamentos» (Dawkins, 1986) para desarrollar formas cada vez más eficaces de coordinar la con-

ducta grupal, dado que el principal reto evolutivo que había que hacer frente eran justamente otros grupos homínidos. Dicho de otra forma, que la mejor cohesión intra-grupal permitía hacer frente a la competencia intergrupal. La evidencia inmediata en favor de esta hipótesis consiste en la inexistencia de individuos solitarios absolutos y en la desaparición efectiva de todas las especies homínidas a excepción de la nuestra. En este contexto, el papel de la discusión normativa como un medio superior —por su flexibilidad, fluidez y eficacia— de coordinación entre individuos con sofisticadas capacidades intencionales y de control de los «aprovechados» podría encontrar acomodo. Si bien esta hipótesis de la selección de grupo es todavía objeto de controversia, recientemente ha recibido un importante impulso (Alexander, 1989; Wilson y Sober, en prensa).

5. Más grave, no obstante, es la doble confusión en que incurre Gibbard con respecto a la relación de los planos evolutivo y normativo. Escribe Gibbard:

Las situaciones de negociación humana tienden a ser situaciones de negociación evolutiva. Los propósitos humanos tienden a la aptitud biológica, hacia la reproducción. No se trata, por supuesto, de que el único propósito de cada persona sea maximizar su capacidad reproductiva; poca gente, si la hay, tiene ese propósito. Más bien, se trata de propensiones a desarrollar propósitos. Aquellas propensiones que confirieron la mayor aptitud fueron seleccionadas; por tanto, en una sociedad de cazadores-recolectores la gente tendió a querer aquellas cosas que producían como resultado una mayor aptitud (p. 67; la traducción es mía).

En primer lugar, esta forma de plantear la relación entre el plano intencional y la evolutiva confunde el orden de la explicación: supone que los fines se dirigirán a mejorar la aptitud biológica, dada la situación de negociación de partida, pero para que se dé una situación de negocia-

ción hace falta ya tener objetivos; es del conflicto entre éstos que surge la situación de negociación. Esta confusión de Gibbard le conduce a una segunda: la reducción del plano intencional al evolutivo, algo decididamente falso: múltiples objetivos individuales se dirigen a mejorar el estatus o el prestigio dentro de la sociedad, aun cuando ello no tenga ninguna repercusión en términos de aptitud biológica.

De nuevo, no obstante, el problema puede ser enmendado: el plano evolutivo es previo y, como hemos sugerido, el normativo surge como vía de adaptación indirecta, no directa. De hecho, como se ha demostrado, pueden entrar en conflicto (Richardson y Boyd, 1985). Pero si esta posibilidad se toma en serio, obliga a cuestionar también la vía de solución propuesta para la objeción anterior. Ni siquiera la selección de grupo puede garantizar que los propósitos intencionales, basados en juicios normativos acerca de qué es racional, desempeñen la función que les atribuye Gibbard.

Las opciones que le quedan parecen reducirse a tratar de establecer una conexión mucho más íntima entre el nivel de las normas sociales y el del juicio normativo. Quizá es lo que cabría esperar, de hecho, dada su insistencia, como buen expresivista, en que el nivel del juicio y la discusión arranca en las emociones (puede ser estúpido temer a una hormiga, pero sensato temer a un tigre herido; igualmente, puede ser razonable sentirse culpable por no haber hecho algo que estaba en la mano de uno, pero no si estaba más allá de las propias capacidades). No es fácil establecer que las normas que rigen estas emociones no nos tienen «cogidos», sino que las aceptamos, del mismo modo que aceptamos normas que condenan la tortura.

6. En cualquier caso, esta hipótesis acerca de la filogénesis de nuestra capacidad para el juicio normativo se combina

con toda una serie de análisis filosóficos de los conceptos clave. El mecanismo psicológico de considerar que algo es sensato tiene sentido en ciertas condiciones, o resulta apropiado; que se aplica a acciones, creencias, deseos y emociones, es el punto de partida. Decir de algo que tiene sentido es expresar la aceptación de normas que permiten este algo. La noción de racionalidad se entiende en términos de este «tener sentido», y por tanto, remite también a la aceptación de un sistema de normas. Y el ámbito moral constituye un subdominio de este ámbito de lo racional, originado en las emociones morales, como el resentimiento y la culpa.

Es toda esta parte la que desprende un mayor aire analítico, con un gran énfasis en la formulación de definiciones y una dependencia de las tesis centrales del enfoque analítico, como la distinción hechos-valores o verdades analíticas y sintéticas, cuya problematicidad es precisamente el favor más importante en la revitalización contemporánea del naturalismo. La cuestión no es meramente de estilo, sino que tiene graves implicaciones desde el punto de vista semántico. Dicho brevemente, el expresivismo es un tipo de irrealismo semántico: los predicados morales (normativos) no tienen condiciones de verdad (ni siquiera de asertabilidad). Su viabilidad depende de la existencia de un dominio efectivamente fáctico, pero esta dicotomía estricta es lo que está en cuestión.

De hecho, sin embargo, el núcleo de la propuesta de Gibbard es naturalista: se inspira en los datos de la psicología social para reconocer ciertas tendencias psicológicas características en nuestra especie, que sostienen nuestra vida normativa, y que le permiten especular acerca de los mecanismos psicológicos necesarios para sostener tales tendencias y en el sentido evolutivo de todo ello. Aunque los ropajes son analíticos, la investigación de Gibbard

constituye todo un ejemplo de naturalismo.

7. Con esta propuesta expresivista de normas, sostiene Gibbard, se aclara el sentido de la discusión normativa, su relevancia adaptativa. En este punto radica su ventaja frente a las propuestas cognitivistas que, en su opinión, imposibilitan la discusión normativa al convertirla en terminológica. No puede decirse que diferentes concepciones de qué sea lo bueno, dentro del marco cognitivista, según Gibbard, resulten estar realmente en discrepancia, sino simplemente que hablan de conceptos distintos, sólo que utilizando la misma palabra. En cambio, la virtud de su propuesta, a su modo de ver, es que da cuenta perfectamente de la discusión normativa: no se discute acerca del significado de «racional», sino acerca de qué sistema de normas debería ser aceptado. De ahí que su propuesta sea un expresivismo de normas: decir de algo que es racional supone expresar aceptación de un sistema de normas que lo permite.

Esta perspectiva le obliga a dedicar un considerable espacio a toda una serie de problemas técnicos que su propuesta abre: el sentido de hablar de sistemas de normas y su caracterización lógica, su relación con las intrínsecas limitaciones psicológicas de los sujetos (inconsistencia, ignorancia, errores...), la posibilidad de hablar de normas objetivas desde el expresivismo (lo que conduce a distinguir diversos órdenes normativos, normas sobre qué normas aceptar, etc.), de distinguir entre lo que tiene sentido aceptar y lo que uno quisiera aceptar, entre la funcionalidad evolutiva de la aceptación de normas y su dimensión pragmática, el sentido de la tolerancia.

Del mismo modo, intenta desarrollar las consecuencias que su propuesta debería tener con respecto al desarrollo de la propia discusión moral: si su función es la señalada, entonces el reconocerlo debería servir como metacriterio de validez para

la propia discusión normativa: la contribución a la coordinación del grupo debería contar decisivamente en el propio proceso de discusión.

8. En el fondo, la concepción desarrollada por Gibbard en este libro supone un intento de conciliar universalismo y comunitarismo. Un universalismo resultante de las condiciones evolutivas que nos caracterizan como especie y que, por tanto, son válidas en cualquier situación de discusión normativa, sin necesidad de apelar a una situación ideal de investigación moral ni a condiciones trascendentales que aseguren de algún modo el acuerdo, y que, sin embargo, basta para establecer ciertas metarreglas procedimentales. Y un comunitarismo que refleja simplemente el hecho de que la discusión moral tiene lugar en el seno de un grupo con la finalidad de alcanzar formas estables de coordinación. Dada la función de las normas no tiene sentido concebirlas en abstracto, al margen de las condiciones efectivas en que han de desarrollar su papel.

Aunque su forma de reintroducir la teoría evolutiva en el ámbito de la discusión normativa dista de resultar plenamente satisfactoria, este original esfuerzo de Gibbard merece sin duda atención, cuando

menos por ofrecernos una concepción de las normas ajustadas a seres de carne y hueso, con necesidades e intereses, y con limitaciones en su racionalidad y capacidades*.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

- ALEXANDER, R. D. (1989): «Evolution of the Human Psyche», en P. Mellars y C. Stringer (eds), *The Human Revolution*, Edinburgh University Press, pp. 455-513.
- AXELROD, R. (1984): *The Evolution of Cooperation*, Basic Books.
- BOYD, R., y RICHESON, P. (1985): *Culture and the Evolutionary Process*, Chicago University Press.
- DAWKINS, R. (1986): *The Blind Watchmaker*, Longman (trad. esp., *El relojero ciego*, Ed. Labor, 1988).
- ELSTER, J. (1988): *Cement of Society*, Cambridge University Press.
- WILSON, D. S., y SOBER, E. (en prensa): «Reintroducing group selection to the human behavioral sciences», *Behavioral and Brain Sciences*.

Antoni Gomila Benejam

* Quisiera hacer constar mi agradecimiento al grupo «Medinilla» de Salamanca, por las estimulantes discusiones en torno a las ideas de Gibbard, así como a la Fundación Caja Madrid por una beca posdoctoral de investigación que contribuyó a la realización de este trabajo.

HACIA LA ESTÉTICA POLÍTICA DE MARTIN HEIDEGGER

JOSÉ LUIS MOLINUEVO:

*La ambigüedad de lo originario
en Martin Heidegger,*
Iria Flavia-Padrón,
Editorial Novo Século,
Biblioteca Universitaria, 1994, 242 pp.

El proyecto de Heidegger está asentado en una paradoja esencial que se presenta como necesaria en el recorrido de su pensamiento: la búsqueda de la autenticidad, de lo originario, del carácter esencial del ente, a través de la inautenticidad, de la ambigüedad de una existencia que incorpora el desarraigo, la caída, la angustia como componentes ontológicos ineludibles. El libro de José Luis Molinuevo muestra cómo va formándose esa paradoja, cómo va adquiriendo en el pensamiento heideggeriano una importancia fundamental y cómo se va transformando ya desde el inicio del camino filosófico del autor alemán. El marco elegido para llevar a cabo el examen de tal tema es el que abarca desde las primeras lecciones y escritos de Heidegger (todavía no *primer Heidegger*) hasta algunos textos de los años treinta. Es necesario tener en cuenta, además, que el libro tendrá una continuación, es parte de un proyecto, y esto no puede pasarse por alto. Así, el examen riguroso de esa indeterminación de las raíces (tanto históricas como puramente conceptuales) en el pensamiento heideggeriano es la tarea de *La ambigüedad de lo originario en Martin Heidegger*, que adquirirá su significado completo al concluir el proyecto ahora comenzado.

Los cuatro capítulos en que se divide el libro recorren las transformaciones que sufre el desarrollo del acercamiento cons-

tante a/de lo originario. La imposibilidad de que ese acercamiento alcance una meta, tenga un final feliz, permite entender el destino trágico del *Dasein*, que asume su ambigüedad desde una conjunción de su destino histórico y su actuación, su forcejear contra lo inevitable de una forma constante. Así, el capítulo inicial, dedicado a los primeros escritos de Heidegger (hasta *Ser y tiempo*), muestra cómo éste, a través de sus acercamientos (positivos o negativos) a la teología dogmática, el cristianismo originario, el neokantismo, el historicismo o la fenomenología, toma clara posición ante la ambigüedad de una existencia que incorpora lo inauténtico, la carencia de fundamento, el desarraigo en la comprensión del ser, como ineludible punto de partida. La caída, la angustia, la ruina comienzan a mostrarse como aquello que, dentro y contra ello, debe situarse como componente fundamental en todo análisis esencial del ente y su relación con lo originario. Con esto, expone el libro, ya desde el inicio, cómo la necesidad de una ontología fundamental exigida por Heidegger desvela desde sí misma la ambigüedad de la experiencia del fundamento mismo, pues la búsqueda de éste comenzará por una analítica existencial del *Dasein*, y no por el fundamento mismo.

Todo esto, muestra José Luis Molinuevo, no debe situarse solamente en un marco conceptual, referido únicamente a «cuestiones de pensamiento filosófico», sino que el propio comportamiento personal de Heidegger ante la religión, ante la nostalgia del Imperio alemán, ante la forma de entender el papel de la Universidad, permite ver cómo se lleva a cabo una ruptura generacional que debe ser entendida desde la mayor pluralidad de

sentidos, aunque siempre asentada en la ambigüedad de unas bases comunes. Así, esa «lógica de la decadencia» de las lecciones de Friburgo o ese «filosofar es filosofar contra la ruina» deben entenderse siempre desde un destino histórico que alude tanto a hechos como a conceptos. No puede olvidarse que para Heidegger, y en esto insiste Molinuevo, la Filosofía (con mayúsculas) es «el conocimiento histórico... de la vida fáctica». A partir de esto se muestra la transición a *Ser y tiempo*, así como sus límites: se trataría de explicar lo inexplicable, la experiencia del arraigo y desarraigo que somos en la comprensión del Ser.

El segundo capítulo del libro, que tiene *Ser y tiempo* como referencia principal, examina cómo Heidegger adquiere ya como tema fundamental el preguntar mismo, la pregunta por el Ser, y se enfrenta a una forma de acceso radicalmente ambigua: la temporalidad. Con ello, el intento heideggeriano de llevar a cabo un discurso de lo originario (genitivo, objetivo, subjetivo) auténtico desde la inautenticidad, sea de una forma u otra, lo pone en relación directa con el proceder metódico de la modernidad, de tal forma que la visión de un Heidegger posmoderno se presenta en este momento como insuficiente: la ruptura con la modernidad no queda consumada, ya que incluso la fenomenología, al ser entendida por Heidegger como método filosófico por excelencia, remite a un poso de modernidad que en este momento no va a ser superado. Con todo, no hay que olvidar que los fenómenos de la fenomenología se sitúan ahora alrededor del Ser del ente, y no de la conciencia; es ante y con ese Ser donde el *Dasein* vislumbra su autenticidad, donde se muestra como un estar decidido precursando la muerte como posibilidad más extrema. Molinuevo presenta claramente la importancia en Heidegger de este estar decidido: la decisión de asumir su destino histórico es clave

en el acercamiento al hombre esencial, «el destino común destinado del *Dasein* en y con su generación constituye el total, auténtico gestarse del *Dasein*», escribe Heidegger.

Ahora bien, los problemas encontrados a lo largo de *Ser y tiempo*, que podrían concretarse diciendo que la fundamentación debía ser ontológica y no óptica, a pesar de las preeminencias del *Dasein*, muestran cómo el final de la obra es el comienzo mismo, con lo que se cuestionará la validez de la dirección seguida. Así, afirma Molinuevo en su libro, podría hablarse ya de una *Kehre* en las obras de 1929, exigida por la necesidad de introducir una corrección en el programa seguido. Esto comienza a llevarse a cabo ya en *Kant y el problema de la metafísica* y los escritos que lo rodean, cuyo análisis puede considerarse como objetivo fundamental en el tercer capítulo. Se examina cómo las relaciones con Kant, con Cassirer, con Novalis o con Meister Eckhart, situadas en el contexto inmediatamente posterior a *Ser y tiempo*, permiten ver cómo Heidegger, ante un acercarse al ser desde las *Stimmungen*, ante un construir desde la inseguridad, desde un *Urgrund* como *Abgrund*, asume la radical ambigüedad que conlleva la reconquista del *Dasein*, la ambigüedad de su destino, y presenta la imposibilidad de encontrar una bases firmes, unas sólidas raíces científicas, para llevar a cabo su examen, necesitando acudir al arte y la poesía. Y es que la equivocidad del decir mismo de la metafísica, que quiere ir más allá negándose a sí mismo, alude a un pensamiento que piensa contra sí y que ineludiblemente arrojará una ambigüedad radical sobre los resultados.

Molinuevo muestra de forma clara cómo el existir comprendiendo el Ser, la existencia auténtica con fundamentos ambiguos, es examinado ahora por Heidegger a través del tema de la trascendencia. Así, el *Dasein*, que trasciende los entes

y se encamina hacia el Ser en la diferencia, exige una libertad, «un liberar el espacio de lo abierto», que le permita su desvelamiento, su dejarle ser. Esa libertad contiene de la misma forma la posibilidad de errar, incorpora la no-esencia como misterio, y presenta de nuevo al ente en toda su ambigüedad, en toda su finitud; el *Dasein* siente la inhospitalidad del mundo y se angustia. La angustia misma muestra los límites del lenguaje y del pensamiento para explicarla; la fascinada quietud, el anonadamiento ante la radical indeterminación que afecta al *Dasein* en el sentimiento de la angustia, muestra la conexión del tratamiento heideggeriano con el de lo sublime kantiano. Y no sólo con Kant, sino que además deja ver Molinuevo cómo la relación con Novalis y con el Meister Eckhart es crucial para entender a Heidegger en este momento. La ambigüedad del hombre escindido que se siente entre dos mundos, que percibe su existir fronterizo, que desesperadamente intenta encontrar su ser auténtico, conecta de forma explícita con la dualidad luz/noche de Novalis y con el retiro para forzar a Dios de Eckhart: Heidegger está abandonando una tradición dominada por el pensamiento lógico e invierte la pirámide moderna, pues ya no se construye desde la sólida base científica, sino desde la inseguridad del *Dasein* como *Ab-grund*, desde una razón diluida que emerge como *Stimmung*. La filosofía se encuentra en toda su ambigüedad, el misterio produce vértigo en su girar incesante, algo que no incumbe al carácter lineal y progresivo de las ciencias.

A partir de todo esto, examina José Luis Molinuevo de forma explícita en el último capítulo algo que se ha venido presentando ya a lo largo de todo el texto: la conexión existente en Heidegger entre estética, política y metafísica, siguiendo el hilo conductor basado en la idea de la ambigüedad de lo originario. El análisis, entre otros textos, del *Discurso del Rectorado*, así como

de *El origen de la obra de arte* y de la relación con Hegel y con Hölderlin, muestran cómo el *Dasein*, que simultáneamente actúa y asume su destino, se compromete con el Ser y desde la indeterminación de su origen, pudiendo entenderse la relación a partir de una estética política de ambigüedades metafísicas. La idea de la Universidad como ámbito en el que tiene que afianzarse la transformación de la existencia alemana que ha traído la revolución nacional socialista está situada en el interior de ese proceso de cambio, de ruptura con la tradición, que busca Heidegger desesperadamente y que tiene a la metafísica y a la estética como componentes necesarios. La finitud y temporalidad de la existencia escindida del ente demarcan no sólo la penuria humana, sino también la del Ser mismo, con lo que el conjunto se presenta como un entramado en perpetua lucha que no puede detener su movimiento de transformación, y que, sin embargo, se ve impotente ante su destino histórico. Es aquí, afirma Molinuevo, donde puede entenderse la radical ambigüedad de la pregunta por el Ser, pues toda superación, toda transformación, está hecha siempre con y contra aquello sobre lo que se quiere saltar.

Ese carácter de lucha para forzar la venida de un cambio, para obligar al Ser a desocultarse (aunque éste ame el ocultamiento), es la esencia de la verdad. Ésta tiene siempre su origen en la no-verdad, en el ocultamiento, en la negación: es por esto por lo que se acude a Hölderlin, cuya *Grundstimmung* es el inicio como abismo fundante. Y, como ve claramente Molinuevo, Heidegger acude a Hölderlin y no a otro poeta (Hölderlin, «el poeta de los alemanes»), mostrando la consonancia en que se encuentran la profundización política y el giro estético. Heidegger necesita el arte, necesita la poesía, precisamente por no poder utilizar un pensamiento objetivador para hablar sobre el Ser, y es que lo que

aparece en una obra de arte es el ser de un ente, algo que es auténticamente, no dado simplemente como objeto, con lo que de nuevo, afirma Molinuevo, se muestran las conexiones metafísicas de estética y política: tanto el artista en relación a su obra de arte como el filósofo respecto a la obra del Estado desaparecen en esas obras, son sacrificados en su propio actuar. El poeta, el filósofo y el creador de un Estado están íntimamente unidos, pues el primero descubre y funda la verdad de la existencia originaria de un pueblo (en la obra de arte se pone-en-obra la verdad) y abre el Ser del ente; el pensador lo comprende y lo muestra; y el creador de un Estado hace que tal verdad histórica se determine, adquiera realidad efectiva.

Así, culmina Molinuevo esta primera sección de su proyecto, la conjunción ineludible entre el poeta, el pensador y el crea-

dor de un Estado viene deducida por Heidegger a partir de eso originario misterioso, vertiginoso, verdadero desde su ambigüedad, que permite vislumbrar el Ser del ente. El hombre en su escisión, en su ser fronterizo, encarna esa ambigüedad esencial del Ser, ese abismo fundante de su historicidad, que lo muestra en toda su penuria. La ambigüedad de lo originario en el pensamiento de Heidegger es, pues, según José Luis Molinuevo, algo indispensable tanto para entender su camino filosófico como para comprender la conexión entre estética, política y metafísica. Esa ambigüedad es algo desde lo que hay que partir, con lo que hay que luchar, contra y junto a, pues se encuentra tanto en las preguntas como en las respuestas de la filosofía de Heidegger.

Domingo Hernández Sánchez

UNA TOPOGRAFÍA DE LA RAZÓN SOCIAL

PIERRE BOURDIEU:
Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action, París,
Éditions du Seuil, 1994, 254 pp.

1. *Una topografía de la razón social*

Hoy día es un hecho medianamente constatable que la sociología ha venido a completar, si no a sustituir, a la filosofía en su esfuerzo de comprensión global de la realidad. O, dicho de otro modo, que la filosofía se ha tornado sociológica en esa pretensión. Ignacio Izuzquiza lo decía más claramente al escribir sobre Luhmann: «la sociología continental parece ser reducto

de tradiciones filosóficas, muchas veces revestidas con nuevos ropajes, que orientan decisivas cuestiones teóricas. De hecho, muy bien puede decirse que, en nuestro tiempo, muchas de las antiguas cuestiones y problemas filosóficos han tomado la forma de claras discusiones sociológicas. Basta con analizar la obra de dos importantes sociólogos contemporáneos como J. Habermas y P. Bourdieu para advertir esta presencia y obtener las consecuencias pertinentes» (*La sociedad sin hombres*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 51). Y en cierto modo podríamos decir que la de Bourdieu es (como la de Habermas o Luhmann) una ingente obra filosófica con forma sociológica; aunque dicha caracterización, dicha así sin más explica-

ción, quizás no gozaría del asentimiento del propio sociólogo francés que ha dedicado gran parte de su reflexión y su crítica epistemológica a desdibujar las fronteras entre la filosofía y la sociología, o entre ésta y la antropología, como la única forma de caminar en el progreso del conocimiento. Lo cierto es que *Raisons pratiques*, el último libro de Bourdieu, es también un libro de filosofía, y como tal se presenta en la introducción: una filosofía de la ciencia *relacional* (frente al modo de pensamiento sustancialista) y una filosofía de la acción *disposicional* (frente a la oposición entre una perspectiva objetivista o subjetivista en el análisis de las prácticas sociales) (p. 9). Pero sobre todo lo es en cuanto que, en su intento por construir una teoría coherente de la práctica y dar una explicación de la razón que guía las acciones sociales, Bourdieu se ve obligado a enfrentarse con los fundamentos antropológicos de su investigación y los problemas filosóficos que éstos plantean. Y de ese intento, podríamos añadir, resulta un interesante discurso, a veces incluso desconcertante, en la búsqueda por encontrar el lugar del hombre en el mundo, empezando por poner al mundo y al hombre en su lugar. El sociólogo francés, podríamos decir, sigue empeñado en traducir a la topografía del papel, mediante las herramientas metodológicas de su teoría de la práctica (noción como campo, *habitus*, capital, estrategia...), es decir, a través del pensamiento, esa imagen borrosa y poblada de sombras que constituye la razón social. Y poder así exorcizar los fantasmas y demonios con que dicha razón suele mostrarse, sosteniéndose en el desconocimiento con que transformamos leyes históricas, sociales, en leyes naturales y universales.

Raisons pratiques agrupa una serie de conferencias y comunicaciones de Bourdieu (lo que en un lenguaje academicista y estéril podría calificarse incluso de «obras menores», pero que no tienen nada

de menores), algunas de las cuales ya habían sido publicadas con anterioridad en diversas revistas científicas. En este sentido, el libro podría agruparse con otras obras del autor francés como *Choses dites*, *Questions de sociologie*, *Réponses* e incluso *Leçon sur la leçon*, en las que de una forma más general y dialogada ha expuesto los fundamentos y las conclusiones de investigaciones más exhaustivas y a las que sirven a la vez de complemento y de guía (como *La reproduction*, *Le sens pratique*, *La distinction*, *Homo academicus* o *La noblesse d'Etat*, por citar algunos de los títulos más significativos). Desde esta perspectiva, en principio, el libro no ofrece nada nuevo que un especialista en el tema (o en Bourdieu) no conociera ya. Se vuelven a presentar el conjunto de nociones básicas que forman la «caja de herramientas» del autor, se discurre de nuevo sobre la construcción que la ciencia social hace de la realidad diferencial de los espacios sociales (el tema de las clases sociales es una constante en el libro); y se hace un nuevo recorrido por los diferentes campos sociales que por otro lado ha sido, como decimos, objeto de investigaciones más especializadas por parte del autor: el campo religioso, el científico, el artístico, el jurídico, el político, el Estado... Sin embargo, además de matices concretos, *Raisons pratiques* supone una nueva «inversión» (en el profundo sentido bourdieuniano del término: *investissement*) del sociólogo francés en la dialéctica del pensamiento por comprender la realidad.

2. *Un homenaje que el vicio rinde a la virtud*

«Si hay una verdad —suele repetir a menudo Bourdieu—, es que la verdad es un objeto (*enjeu*) de luchas» (p. 91). Bourdieu también apuesta en esa competición por la búsqueda de la verdad reconociendo de

entrada su participación como profesional de la producción simbólica en esa lucha por la definición legítima de la realidad que contribuye a crear la realidad. Es decir, sometiendo su propia crítica al mismo análisis que los objetos de la crítica, haciendo de la reflexividad el primer criterio de la vigilancia epistemológica; una reflexividad que conlleva una doble ruptura: «ruptura con la representación ideal que los científicos tienen y dan de ellos mismos, ruptura con la representación ingenuamente crítica que, reduciendo la moral profesional a una "ideología profesional", mediante una inversión simple de la visión encantada, olvida que la *libido sciendi* es una *libido científica*» (p. 95). Además, esa concepción conflictiva y contingente de la verdad supone una recuperación del análisis histórico en la comprensión de la realidad, rompiendo con el «encanto» de la experiencia absoluta, extraña a las contingencias de una génesis histórica (p. 79). En otras obras suyas, por ejemplo, Bourdieu ya nos había advertido que eso que otros llaman «el fin de la historia» no es más que «el estado, susceptible de ser invertido, de una relación de fuerzas» (*La noblesse d'Etat*, París, Minuit, 1989, p. 428), o que aquello que habitualmente llamamos «leyes sociales» no son sino leyes históricas, que se hacen naturales en tanto permanecen ignoradas en su historicidad y permanecen como leyes (y como ignoradas) en tanto son capaces de servir a aquellos a los que sirven (*Questions de sociologie*, París, Minuit, 1984, p. 45). De ahí que todo el esfuerzo del autor se centre en descubrir ese orden social e histórico oculto bajo las apariencias de un orden natural absoluto, en reconocer la necesidad como único paso posible para recuperar la libertad.

Pero esa historicidad y esa apuesta metodológica por el relativismo no es lo mismo, según Bourdieu, que una consideración nihilista de cualquier tipo de valores o referencias culturales. Particularmente

interesantes, en este sentido, resultan las últimas páginas del libro, en las que el autor francés se ocupa, aunque brevemente, de la fundamentación de la moral y de la moral política. Bourdieu parte de que la universalidad que se predica de la regla (como la regla moral) es en realidad una «estrategia universal de legitimación», mediante la que se universalizan objetivos particulares de quienes pretenden obtener el provecho simbólico que se deduce de las apariencias de universalidad, de virtud, de la regularidad o la regularización formal (pp. 240-241). Además, el autor de *Raisons pratiques* ya nos había advertido cómo esas estrategias de universalidad adoptan muchas veces la forma del «desinterés», cuando socialmente todo acto se mueve por un interés y un interés en aparecer como desinteresadas (que no es lo mismo, sin embargo, que decir que todo acto es egoísta, ver el capítulo 5 del libro: «*Un acte désintéressé est-il possible?*»). Entonces ¿qué fundamentación podemos hacer de la regla (moral) como regla universal? ¿Será el consenso sobre el interés lo que nos permita hablar de moral en la política? ¿Pero no es ese pretendido consenso una nueva forma de universalización como estrategia legitimadora? Bourdieu no renuncia a su análisis previo del interés en su teoría de la acción, y necesariamente parte de él, pero subrayando el hecho de que de él no se deduce la imposibilidad de buscar una moral en la política, sino que hay que buscarla por otras vías: «el desencantamiento que puede producir el análisis sociológico del interés en el desinterés no conduce inevitablemente a un moralismo de la intención pura que, atendiendo solamente a la usurpación de la universalidad, ignora que el interés en lo universal y el provecho de lo universal son indiscutiblemente el motor más seguro del progreso hacia lo universal. Cuando se dice, con el proverbio, que «la hipocresía es un homenaje que el vicio rinde a la vir-

tud», se puede estar más atento a la hipocresía, negativa y universalmente estigmatizada, o, de manera más realista, al homenaje a la virtud, positivo y universalmente reconocido» (p. 242). Dicho de otra manera, decir que la universalización es una estrategia de legitimación no implica abandonar la universalización como forma de progreso en la fundamentación de valores y objetivos sociales, sino reconocerla como estrategia de legitimación. Así sucede en la crítica y la fundamentación ética de la política como lucha por legitimar un estado de cosas.

Por eso mismo, no se trata de obviar (por imposible o por innecesaria sociológicamente) la moral de la política, sino de preguntarse «sobre las condiciones que deberían cumplirse para que las prácticas políticas se encuentren sometidas, permanentemente, a un test de universalidad». Y en ese sentido, según Bourdieu, para fundamentar sociológicamente una moral en política es preciso «crear los medios institucionales de una política de la moral», que se traduce, de un lado, en someter a los agentes «oficiales» a su propio juego de «oficialización», y de otro (y sobre todo) en un trabajo constante por «elevar el coste del esfuerzo de simulación necesario para ocultar la distancia entre lo oficial y lo oficioso, el proscenio y los bastidores de la vida política» (pp. 243-244). Es decir, en elevar el coste simbólico que permite legitimar las acciones políticas y la tasa de universalización para que una acción aparezca como desinteresada. En suma, por hacer más caro ese homenaje que el vicio rinde a la virtud.

3. *Un modelo de génesis del Estado*

Para algún especialista puede que tampoco sea una novedad (porque ya había aparecido en la revista *Actes de la recherche en sciences sociales*, que Bourdieu dirige)

el trabajo sobre la génesis y estructura del campo burocrático, en el que Bourdieu propone un modelo de la emergencia del Estado, en el que el autor francés parece intentar responder a la vieja pregunta sobre el Estado que ya se hacía Ortega y Gasset: «Es el Estado quien me impide cruzar la calle a voluntad. Miro en torno, pero por ninguna parte descubro el Estado. En derredor mío sólo veo hombres que me consignan uno a otro: el gendarme al director de Policía, éste al ministro del Interior, éste al Jefe del Estado y éste, últimamente y ya sin remedio, otra vez al Estado. Pero, ¿quién o qué cosa es el Estado? ¿Dónde está el Estado? ¡Que nos lo enseñen!, ¡que nos lo hagan ver!» (*El hombre y la gente*, Madrid, Rev. de Occidente, 1968, p. 218). En una perspectiva relacional (o sustancializadora, más que sustancialista, tal como hace la diferencia, por ejemplo, el profesor Nicolás López Calera, *Yo, el Estado*, Madrid, Trotta, 1992), Bourdieu, más que dar una respuesta concreta sobre qué, cómo o quién es el Estado, nos ofrece un modelo explicativo para que nosotros mismos podamos respondernos a esa pregunta. Un modelo que se desarrolla en el esquema global de campos sociales del autor del libro, y que aunque tiene su referencia histórica en el caso francés, como el resto de análisis de todo el libro, no dista mucho (si no nada) de las referencias de otras sociedades «avanzadas», como la nuestra.

Con Weber, pero un poco más allá de Weber, Bourdieu define el Estado como aquel «X (a determinar) que reivindica con éxito el monopolio del uso legítimo de la violencia física y simbólica sobre un territorio determinado y sobre el conjunto de la población correspondiente» (p. 107). La novedad, claro está, reside en la cursiva. Frente a otro tipo de análisis que habían resaltado únicamente la concentración de fuerza física en el seno del Estado, y sin despreciarlos, Bourdieu subraya la dimen-

sión simbólica o de poder simbólico que provoca el proceso histórico de emergencia del Estado: «la génesis del Estado es inseparable de un proceso de unificación de diferentes campos sociales, económico, cultura (o escolar), político, etc., que va parejo con la constitución progresiva del monopolio estatal de la violencia física y simbólica legítima. Del hecho de que él concentra un conjunto de recursos materiales y simbólicos, el Estado está en condiciones de reglar el funcionamiento de diferentes campos, sea a través de intervenciones financieras (...) sea a través de intervenciones jurídicas» (pp. 55-56). Más concretamente, el Estado es, en el modelo de Bourdieu, el resultado de la acumulación de diferentes especies de poder o tipos de capital: de fuerza física, económico, cultural-informativo y sobre todo simbólico, que es la forma que presenta todo capital en tanto que representada simbólicamente (pp. 116 y ss.) y, por tanto, perceptible (reconocible) universalmente (el ejemplo por excelencia del trabajo simbólico del Estado es el Derecho, a cuyo análisis sociológico Bourdieu ya dedicó, entre otros trabajos, un extenso e interesante artículo: «La force du droit», en *Actes*, núm. 64/1986). De hecho, el Estado es, según el caso francés analizado por Bourdieu, una invención fundada a partir de las ideas de lo público (bien común, interés general, servicio público) generadas como estrategias de legitimación en la concurrencia de los campos sociales. Pero decir que es invención no quiere decir que sea irreal. En cuanto ficción jurídica o realidad imaginada, el Estado, por su propia fuerza simbólica, se hace también imagen de la realidad. Lo que el análisis de Bourdieu sobre el Estado, como el resto de análisis de campos sociales (del que el Estado es un caso especial), trata de superar, en su dimensión simbólica, es la oposición entre un análisis de las relaciones sociales en términos de relaciones de fuerza (estructuras objetivas)

o un análisis en términos de relaciones de sentido (comunicación). Para Bourdieu no se puede obviar ninguno de ambos aspectos: «Las relaciones de fuerza más brutales son al mismo tiempo relaciones simbólicas y los actos de sumisión, de obediencia, son actos cognitivos que, en tanto que tales, ponen en práctica estructuras cognitivas, formas y categorías de percepción, principios de visión y de división: los agentes sociales construyen el mundo social a través de estructuras cognitivas (...) susceptibles de ser aplicadas a todas las cosas del mundo social y, en particular, a las estructuras sociales» (p. 124).

Éstos podrían ser algunos de los (principales) argumentos de Bourdieu en su modelo de génesis del Estado como «conjunto de campos burocráticos», que constituye, a nuestro entender, una de las más importantes aportaciones que *Raisons pratiques*, como libro, hace al conjunto de la obra de Bourdieu; y en sintonía con las últimas investigaciones que el sociólogo francés, desde *La noblesse d'Etat*, ha dedicado al campo burocrático (fundamentalmente sus estudios sobre la política de alojamiento en Francia, publicados en la revista *Actes*). Sin duda, la virtualidad del modelo bourdieuniano de estudio de la génesis y estructura del Estado como campo social exigiría un desarrollo más extenso y, sobre todo, un contraste con su aplicación a investigaciones concretas, que no puede ser objeto de estudio aquí.

4. *Un lugar en el mundo*

Las anteriores son sólo algunas notas básicas (y seguramente algo deshilachadas) entre otras muchas de *Raisons pratiques*, que, como decíamos antes, tal vez resulten ya demasiado sabidas a quien haya leído el resto de las obras del autor francés. Sin embargo, quizás por sabidas, *Raisons pratiques* ofrece una doble posibilidad de com-

prender mejor a Bourdieu y de *utilizar* mejor su pensamiento. De utilizarlo, en efecto, puesto que toda su obra es, como ya hemos dicho, un esfuerzo continuo de encontrar el lugar del hombre en el mundo. Superando la oposición entre una perspectiva subjetivista, para la que las prácticas sociales se explican en función de las intenciones y el cálculo racional de los sujetos, o una perspectiva objetivista, que explica dichas prácticas en función de las estructuras objetivas que las determinan, Bourdieu sigue apostando (al igual que en obras anteriores) por un *constructivismo estructuralista* (o «estructuralismo genético») para el que dichas prácticas son el resultado de la relación dialéctica que se establece entre las disposiciones (*habitus*) de los agentes y la estructura de situaciones en las que se encuentran. Una doble apues-

ta, *relacional y disposicional*, que trata de evitar los errores de la alternativa ingenua entre la necesidad y la libertad. Y que ofrece precisamente la posibilidad de recuperar la libertad al denunciar o desvelar la relación de desconocimiento que mantenemos con la necesidad. Como decía el escritor irlandés C. S. Lewis, «la necesidad no tiene por qué ser lo contrario de la libertad, y quizás el hombre sea más libre cuando, en vez de manifestar sus motivos, puede limitarse a decir “soy lo que hago”». La obra de Bourdieu puede servir, en ese sentido, para descubrir las «razones prácticas» que nos hacen «ser» y las grandes coordenadas de la razón social en las que nos movemos. Que es, al fin y al cabo, otra forma de buscar nuestro lugar en el mundo.

Andrés García Inda