

NUEVAS APORTACIONES A LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA y JOSÉ MARÍA MARDONES (eds.): *Materiales para una filosofía de la religión. I: Cuestiones epistemológicas. II: La tradición analítica. III: Estudiar la religión*, Barcelona, Anthropos / CSIC, 1992-1993.

Presentamos al lector español una serie de libros que reúnen aportaciones en español a un campo de los saberes filosóficos, que, si bien lleva cultivándose unos dos siglos en otras latitudes intelectuales, en España no ha sido objeto de numerosos estudios. Esta serie constituye un receptáculo de los frutos de esos esfuerzos, llevados a cabo bajo la égida del Seminario de Filosofía de la Religión con sus reuniones quincenales desde el curso 1987-1988, por desbrozar el multiforme terreno de esta disciplina autónoma, pero diverso del de la ciencia de las religiones o de la teología natural.

En el primer volumen el interés se centra, básicamente, en estudiar los problemas inherentes a la reflexión sobre el fenómeno religioso. La primera contribución expone, de una manera clara y concisa, sin descuidar el rigor y la exactitud, cuál es el estado actual de una disciplina de contornos muy claros dentro de lo que es el discurso sobre la religión: la fenomenología de la religión. J. Martín Velasco ofrece, además, una valiosa aproximación al hecho religioso, sin

cuya noción previa mal se puede iniciar una filosofía de la religión. En su aportación, Raimundo Panikkar, recapitulando sus reflexiones al respecto expuestas en sus innumerables libros, propone una filosofía «imperativa» de la religión, que estudie las religiones para enjuiciarlas, a sabiendas de que no tiene un punto de apoyo inmovible fuera del tiempo ni del espacio, y de que descansa en presupuestos inexpresos, y que dialogue abiertamente con las religiones, sin que ninguna se imponga a las demás.

No faltan tampoco los estudios particulares sobre autores como Nishida (J. Masiá Clavel) o H. Duméry (F. de Caso). Especial atención se presta a autores inscritos en el espacio filosófico germánico, ya sea con una explícita y sistemática aproximación al fenómeno de la religión, como por ejemplo Cohen y Rosenzweig, en la conferencia dictada por R. Wiehl, quien rastrea el planteamiento dialógico de Rosenzweig en la filosofía de la religión según las fuentes del judaísmo esbozada por el neokantiano Cohen; ya sea a autores ateos como Bloch (José Antonio Gimbernat). Reyes Mate aboga por una filosofía de la historia de nuevo cuño apoyándose en Walter Benjamin. Aunque se incluyen estudios sobre Horkheimer (J.J. Sánchez), Wittgenstein (A. Tornos) y sobre la crítica de Hans Albert a la teología (J.M. Mardones), se echan de menos estudios sobre

las obras capitales de R. Otto, Max Scheler o sobre autores como Welte. El volumen lo cierra una contribución de J.B. Metz, en que, frente al recurso al mito como una nueva forma de salvación propuesta por la modernidad postmoderna, defiende una vuelta al discurso bíblico.

En el volumen II se incide en la tradición de la filosofía en su aproximación al hecho religioso. Un bloque de tres estudios analiza, respectivamente, tres jalones en la filosofía británica del XVIII. Agustín Andreu glosa la figura de Shaftesbury y su posición religiosa que, frente a la teoría calvinista de la justificación, que concibe una naturaleza humana caída, resalta las fuerzas inmanentes de la naturaleza humana, en las cuales Dios está presente. El pensamiento filosófico de Berkeley (D. Morillo-Velarde) es visto como resultado de su inspiración religiosa: el Dios de Berkeley es inescrutable, incognoscible, se escapa al entendimiento humano, del que le separa un abismo, pero se expresa en el mundo sensible, que, aun siendo independiente de la percepción de un ente finito, no lo es del entendimiento divino (fenomenismo teocéntrico, p. 54). En el estudio sobre Hume (G. López-Sastre) se expone cómo éste, al criticar y rechazar la veracidad de los testimonios evangélicos sobre los milagros de Cristo, refuta la credibilidad racional del Cristianismo.

Una contribución de J. Sádaba sobre la idea wittgensteiniana de la religión inaugura otro bloque de interesantes aportaciones sobre la filosofía analítica de la religión. Manuel Fraijó somete a análisis algunos ensayos que tratan de establecer los criterios para dar validez científica a las tesis teológicas: Scholz, Flew (con su principio de verificación empirista rechaza las afirmaciones sobre Dios), Hare (*blik*),

Pannenberg (con su criterio de verificación indirecta que apela a lo escatológico) y Hick. En una aportación original y sistemática, J. Gómez Caffarena hace algunas reflexiones personales sobre algunos problemas lingüísticos de la afirmación de Dios, porque, a su juicio, el problema de la expresión es básico para la filosofía de la religión, pero sin asumir los presupuestos, fundamentalmente, empiristas de la llamada *philosophical theology*. Elabora una sintaxis de lo absoluto a partir de la noción tradicional de *esse subsistens* y hace algunas interesantes observaciones sobre el recurso a lo simbólico para asignar atributos al nombre propio de Dios.

El último bloque de artículos está consagrado a las pruebas de la existencia de Dios en la filosofía analítica. E. Romerales, en su primer artículo, pasa revista a las distintas formulaciones del argumento ontológico en la tradición analítica y a sus respectivas refutaciones, prestando especial atención a la versión de Platinga, basada en la noción de mundos posibles: Dios es el ente que posee máxima grandeza y también máxima excelencia en todo mundo posible. Para Romerales todas las formulaciones del argumento se basan en la confusión entre posibilidad lógica y metafísica. A continuación, el mismo autor aporta una investigación sobre la noción de mundos posibles, en la cual dilucida el concepto de necesidad (lógica y metafísica, pp. 200-201) y de mundo posible.

El volumen segundo se cierra con una aportación de Richard Swinburne, un conspicuo representante de la *philosophical theology*, en la que pretende demostrar que Dios no está fuera del tiempo (atemporalidad, eternidad), ya que no es posible estar siempre en un instante del tiempo y no durar en intervalos, lo cual, a su juicio, desembo-

ca en la tesis de que Dios es sempiterno (!), sin ser por ello prisionero del tiempo.

En el tercer volumen se recogen artículos heterogéneos, aunque predominen las cuestiones metodológicas. Meslin aboga por una fenomenología de la religión que allegue los materiales antes de ver qué es la experiencia religiosa del hombre; por otro lado, examina la noción de *homo religiosus* y desecha la idea, porque el hombre no es religioso por su propia naturaleza: la antropología religiosa debe explicar los comportamientos religiosos del hombre sin ver en ello algo natural. A. Fierro incide en el problema de los distintos enfoques de la religión. H. Perone aborda la relación entre filosofía y teología bajo el signo del conflicto y de la lucha, sin la cual no hay encuentro posible, un encuentro que se produce en lo finito como punto de intersección.

A John Hick le interesa una interpretación religiosa de la religión que reconozca la cuasi-prioridad de las grandes religiones como respuestas humanas a lo trascendente, en franca oposición tanto al inclusivismo como al exclusivismo. Por esta razón postula una realidad trascendente última en la cual estén Dios (lo último personal) y los absolutos (lo último impersonal) de las religiones fundamentadas. J. Gómez Caffarena, a fin de elucidar lo que es la filosofía de la religión, traza, primeramente, la línea de demarcación entre ésta y la teología racional, y pone su objeto en lo religioso, que abarca comportamientos, experiencias y la propensión humana religiosa; al final pasa revista a las tres filosofías de la religión consignables: empírica, crítica e idealista.

J. Sádaba estudia la situación académica de la filosofía de la religión en España, con interesantes observacio-

nes sobre su recepción en los alumnos, para terminar ofreciendo una propuesta de cómo enseñar la materia. G. Amengual analiza lo que llama una segunda secularización y cómo ésta desemboca en una dispersión de divinidades (politeísmo), quedando la fe como una opción más. En la comunicación de A. Ginzo se estudia cómo el primer romanticismo alemán supone, entre otras cosas, el rescate de lo religioso frente al ideal emancipatorio de la Ilustración, pero también la propuesta de nuevas formas religiosas. G. López Sastre examina en Hume, Burke y Marx el problema de las afinidades entre el cristianismo y las consecuencias políticas que de éste han creído extraer los cristianos.

En su artículo J. Lorite formula la pregunta de si es posible diferenciar el discurso mítico del teológico. A. Ortiz-Osés defiende una metafísica religiosa con una gnosología filosófica en que uno se confronte con lo numinal.

Lorenzo Peña ofrece una exposición sucinta y clara de sus teorías sobre la lógica paraconsistente aplicada a lo divino, capaz de hacer justicia a la coincidencia de opuestos en Dios; de esta forma se da cabida a la contradicción en Dios y en la lógica, aunque no de modo indiscriminado, y sin caer en el irracionalismo.

E. Romerales ilustra, con una exposición sistemática, la idea central expresada por Hick en su artículo aquí recogido y en su libro *An interpretation of Religion* (1989); pero, además, presenta algunas objeciones: 1) eclecticismo, 2) decisionismo religioso, y 3) utilización de la distinción nómeno-fenómeno que se problematiza cuando se atribuyen al nómeno propiedades como la suma bondad.

A modo de conclusión y colofón a estas aportaciones, A. Torres Queiruga explica los factores que han llevado al

surgimiento de la filosofía de la religión y trata de ver la convergencia e interacción fecunda en ella de la filosofía y de la teología.

En suma, un cúmulo de estudios de diversa temática que pueden servir

al lector de acicate en su internamiento en la filosofía de la religión, campo con tan escasa bibliografía en español.

Jorge Uscatescu Barrón

LA RELIGIÓN EN CLAVE HISPANA Y FILOSÓFICA

JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA (ed.):
Religión. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, vol. 3, Madrid, Trotta / CSIC / Sociedad Estatal V Centenario, 1993, 244 pp.

«Si un filósofo de la religión original ha dado España, ha sido Miguel de Unamuno», apostilla José Gómez Caffarena en su introducción a este tercer volumen de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Manuel Fraijó requebra esa originalidad citando al escritor vasco: «Filosofía y religión son enemigas entre sí, y por ser enemigas se necesitan una a otra. Ni hay religión sin alguna base filosófica, ni filosofía sin raíces religiosas; cada una vive de su contraria. La historia de la filosofía es, en rigor, una historia de la religión» (*El sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*). El noble arte de Unamuno de hacer compartir los contradictorios parece una buena enseñanza para el filósofo y una buena lección para nuestros tiempos de complejidad.

La primera lección es la de la humildad. Este volumen es el tercero de un proyecto que trata de rescatar la contribución de la comunidad hispanoparlante en los modos de recepción o en el desarrollo propio de temas filosóficos universales. Cualquier reproche de caer en el impenitente casticismo y en

el ensimismamiento de lo particular está, por tanto, fuera de lugar; con mayor razón si cabe respecto a este volumen, del que su editor reconoce abiertamente la poca originalidad y la carencia de un perfil singular en el contexto académico europeo.

El volumen se titula *Religión*, así a secas, sin artículo ni adjetivo que la determine. Es como simple sustantivo, especie de cuasi defctico cumpliendo tan sólo funciones de señalamiento u orientación, como esta enciclopedia parece traer a colación una entidad de tanto peso en la historia y en las vidas de las comunidades hispanas. La *deixis* no pretende ahí abarcar el todo de la religión, sino más bien indicar un dominio o territorio (marcarlo, anunciarlo), mostrar desde la entrada que constituye la portada del libro la llegada a un mundo —sin duda el lugar más sagrado que nos cabe encontrar o pensar— llamado *Religión*. Los motivos indiciales que sirven de marcaje del territorio son básicamente tres: el referencial (en torno al *hecho* religioso), el hermenéutico (buscando las *categorías* religiosas), el metodológico (contrastándolo con otros ámbitos de la realidad y lógicas del saber).

El hecho religioso se ciñe al área cultural hispana. José Jiménez Lozano aborda lo que él llama la «religión española», siguiendo la hipótesis (formulada por Américo Castro e historiográficamente

ficamente discutible) de una previa España dorada, convivial para las tres fes y culturas del Libro; la identificación religioso-racial de españolidad y cristiandad sobrevendría con la consumación de la reconquista por parte de la casta cristiana vencedora. Si la hipótesis del origen es discutible, el resultado es evidente para todos y lo decisivo es que el fenómeno de los conversos y la dialéctica del cristiano viejo y nuevo marcarían las posteriores formas de religiosidad. Mercedes de la Garza describe las religiones precolombinas y reconstituye sus restos nahuas y mayas, todavía presentes en la población indígena, a través de sus cosmogonías, rituales y chamanes. Manuel M. Marzal hace lo propio con los sincretismos andino, maya y afro-bahiano. La información es preciosa, pero el filósofo tiende por oficio a no valorarla.

Le concierne más el efecto de la modernidad sobre esas cristalizaciones: tanto lo que sucede en la península europea (la secularización emancipatoria) como en el subcontinente americano (los movimientos religiosos de liberación), indica que los vínculos de la tradición y el presente, nunca totalmente rotos, convergen frecuentemente en los de la religión popular y la religión selecta o culturalmente de élite. Pero si la convergencia puede orientarse progresivamente (por el camino de la emancipación) también puede hacerse regresivamente (vía la alienación). El vínculo como tal no garantiza nada.

Tratándose de una enciclopedia filológica, era natural la búsqueda de las categorías esenciales. Sin embargo, el filósofo tiende con frecuencia a transformarlas en enfoques de categorización. Así, al menos, cabe entender esa suerte de solapamiento o de duplicación entre la simbólica religiosa (abordada por Andrés Ortiz-Osés desde la esotérica hermenéutica del círculo de

Eranos) y el lenguaje religioso (que Alejandro Tomasini Bassols centra en los modos de hablar públicamente de la religión); o entre la racionalidad de las creencias (retomando Manuel Fraijó aquella concepción de la fe como *obsequio razonable* que consagrara el Vaticano I) y las críticas filosóficas de la religión (que Alfredo Fierro presenta en su dimensión de crítica de los contenidos discursivos y conceptuales de la fe). Quizás lo más propiamente categorial lo constituya el concepto de *experiencia* religiosa. Mauricio Beuchot la sintetiza en cuatro rasgos: la paz del alma, el gozo contemplativo, la sumisión a Dios y la entrega a los demás, cuya descripción remite a san Agustín, al maestro Eckhart, a san Juan de la Cruz y a santo Tomás de Aquino, respectivamente. Es obvio que una óptica filosófica tiende a buscar la esencia ejemplar o incluso el tipo ideal a lo Max Weber; pero tratándose justamente de experiencia (y, por lo tanto, de alguna manera de la *vivencia* religiosa) hubiera parecido justo recordar *también* la realidad psicológica que la acompaña —sin duda, menos ejemplarizante, pero más acorde con la propia experiencia; sobre todo cuando sus rasgos han sido objeto de suficiente tematización por la analítica freudiana, que ofrece asimismo una teoría, discutible como todas, pero global y sólida sobre la religión (véase, por ejemplo, Carlos Domínguez Morano, *El psicoanálisis freudiano de la religión*, Madrid, Paulinas, 1991).

Pese a este olvido, semejante manera de hacer y ofrecerse alerta ya de la nueva situación de la religión en la filosofía hispana. Se está lejos de que el pensar la religión sea un apéndice de la teología; no ya sólo de la teología dogmática o apologética, como mayormente sucedía en nuestro secular contexto de tradicionalismo religioso y en los más re-

cientes tiempos de nacional catolicismo, sino incluso de la teología filosófica: ya no es la religión la que da la pauta de ese pensar, sino la propia filosofía. Un síntoma de ello es que prácticamente todas las contribuciones del volumen plantean una interrogación sobre su objeto, que no aparece dado de antemano, y sienten esa necesidad para legitimar de ese modo reflexivo su punto de vista. Como se sabe —al menos, los filósofos tienen a bien recordarlo a la primera ocasión— este estilo es el que singulariza al quehacer de la filosofía del de otros saberes, incluido el teológico, y consiste en mantener un discurso permanentemente abierto en su interrogación, sin poder ejercer una jurisdicción última, determinante, sobre el territorio que pretende operar.

En este sentido, no es tanto religión, cuanto filosofía de la religión lo que uno tiene aquí entre manos. Ahora bien, seríamos ciertamente demasiado incautos si partiéramos, como parece hacerlo Javier Sádaba en su contribución, de una diferencia esencial entre teología y filosofía de la religión, la primera ciñéndose a un análisis interno a una religión particular, la segunda al análisis externo a la religión en general. Esta distinción, que analíticamente es tan válida como banal, contraviene la realidad sociohistórica de la filosofía de la religión y, sobre todo, la caracterización de la filosofía misma, que se convertiría en dogmática por exceso de celo analítico. Un síntoma: prácticamente todos los colaboradores del volumen llegan a la filosofía, a la reflexión sobre la religión, desde la teología. Parece, por tanto, más plausible pensar que ese deslizamiento (en primer lugar de las disciplinas, pero también de los hombres) es el destino y avatar de la teología misma. En efecto, esta obra confirma definitivamente que la religión en los países hispanos

se encuentra ya en una situación de secularidad, concebida ésta no ya simplemente como tiempos postcristianos (con la evidente carga de nostalgia y espíritu de restauración que el término conlleva), sino postulando con palabras de Johann Baptist Metz «la secularidad del mundo como un enunciado teológicamente positivo» (*Teología del mundo*). El teólogo se convierte —puede convertirse— en filósofo de la religión cuando el mundo, su naturaleza y estado se le aparecen como primariamente afirmativos. El concepto cristiano de encarnación lo permite y debiera considerarse como la variante genéricamente católica de secularización, en complemento a la calvinista fijada en la compulsión a la acción lograda como justificante de la gracia. En este sentido, la descripción que José María Mardones hace del complejo proceso de secularización constituye el trasfondo desde el que hablan las demás contribuciones.

Hablando de los conversos, la entidad religiosa más original que el mundo hispano ha producido, sugiere José Jiménez Lozano que las diversas formas de conversión que presentan comparten todas ellas una cierta secularización, una pérdida de la fe en mayor o menor grado, y que ello constituye el lado oculto, la intrahistoria descristianizadora que habría llegado hasta la última guerra civil. Parece una apreciación acertada, que podría adscribirse conceptualmente a la secularización subjetiva de P. Berger. Ello permitiría, además, entender sobre bases diferentes las muestras de indiferentismo religioso, de neopaganismo, presentes en la estructural situación postcristiana de la España actual, tan lamentada por los medios eclesiásticos; desde la perspectiva de la intrahistoria conversa la situación habría sido ya vivida por españoles de todos los tiempos, sólo que

en la soledad de su conciencia, en la desolación de su vivir.

Una observación final: aquí nos encontramos efectivamente ante la filosofía. Pero se trata menos de filosofía de la religión, que de la religión como filosofía. Si bien la perspectiva es plural, muy atenta a los saberes regionales más pertinentes (sociología, historia, antropología...) y a los enfoques filosóficos más actuales (fenomenología, hermenéutica, análisis del lenguaje, dialéctica, vitalismo...), pierde u olvida en cambio lo que en la religión ya no es filosofía, quiero decir: filosofía tradicional. Porque la filosofía en todos estos casos sigue siendo filosofía de las representaciones, de las ideas —aunque se describan lingüísticamente. Pero la religión no son sólo representaciones, son también rituales, es decir, unos actos o prácticas, y unos agentes que son el soporte humano de esas acciones y representaciones. Resulta curioso que los únicos estudios

que recogen muestras rituales sean justamente los concernientes a las religiones precolombinas y los posteriores sincretismos. Como si la religión cristiana o católica, ciertamente postaxial, hubiera ya escotomizado de su conciencia esas dimensiones pre-representacionales, pre-filosóficas, pre-ilustradas y se presentara no ya sólo como religión del Libro, sino ilustrada, centrando su verdad en torno a la cuestión de su racionalidad, la de sus ideas o creencias. Sin embargo, este prejuicio no es tanto el de la propia religión como el de su filósofo, anclado en la tradición cultural del Occidente ilustrado, pero que no ha asumido todavía su estadio pragmático. Situarse en este estadio de la racionalidad permitiría al filósofo de la religión recuperar numerosas cuestiones, vitales para la filosofía misma, y que hoy parecen abandonadas al albur de la teología.

Juan Ramón Iraeta

UNA RAZÓN CON ESPERANZA

JUAN JOSÉ TAMAYO: *Religión, razón, esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch*, Estella (Navarra), EVD, 1992, 343 pp.

Malos tiempos corren para la utopía, y nada buenos para la razón. La religión, en cambio, parece disfrutar de un primaveral renacimiento. ¿Correlación lógica y natural? En modo alguno, mal que le pese a los que se alegran de lo último. Se trata, cuando menos, de una relación y una situación profundamente ambiguas: ¿puede acaso haber auténtico renacimiento religioso cuando la utopía y la razón atraviesan la crisis?

En efecto, el «fin de la historia», proclamado tras el derrumbe del comunismo que un día pretendió realizar la utopía, se está confirmando como fin o fracaso de ésta. Y como reacción nos invade un «vendaval» (U. Eco) de pensamiento conservador, de praxis económico-política que sólo aspira a la conservación del poder. Un pensamiento antiutópico que, a la vez, echa mano celosamente de la religión para cimentar una ética capaz de dar consistencia a la praxis que promueve.

En la otra orilla, donde el desmoronamiento del comunismo pudo ser saludado, no como fin de la utopía, sino como apertura —tras la crisis— de un

en la soledad de su conciencia, en la desolación de su vivir.

Una observación final: aquí nos encontramos efectivamente ante la filosofía. Pero se trata menos de filosofía de la religión, que de la religión como filosofía. Si bien la perspectiva es plural, muy atenta a los saberes regionales más pertinentes (sociología, historia, antropología...) y a los enfoques filosóficos más actuales (fenomenología, hermenéutica, análisis del lenguaje, dialéctica, vitalismo...), pierde u olvida en cambio lo que en la religión ya no es filosofía, quiero decir: filosofía tradicional. Porque la filosofía en todos estos casos sigue siendo filosofía de las representaciones, de las ideas —aunque se describan lingüísticamente. Pero la religión no son sólo representaciones, son también rituales, es decir, unos actos o prácticas, y unos agentes que son el soporte humano de esas acciones y representaciones. Resulta curioso que los únicos estudios

que recogen muestras rituales sean justamente los concernientes a las religiones precolombinas y los posteriores sincretismos. Como si la religión cristiana o católica, ciertamente postaxial, hubiera ya escotomizado de su conciencia esas dimensiones pre-representacionales, pre-filosóficas, pre-ilustradas y se presentara no ya sólo como religión del Libro, sino ilustrada, centrando su verdad en torno a la cuestión de su racionalidad, la de sus ideas o creencias. Sin embargo, este prejuicio no es tanto el de la propia religión como el de su filósofo, anclado en la tradición cultural del Occidente ilustrado, pero que no ha asumido todavía su estadio pragmático. Situarse en este estadio de la racionalidad permitiría al filósofo de la religión recuperar numerosas cuestiones, vitales para la filosofía misma, y que hoy parecen abandonadas al albur de la teología.

Juan Ramón Iraeta

UNA RAZÓN CON ESPERANZA

JUAN JOSÉ TAMAYO: *Religión, razón, esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch*, Estella (Navarra), EVD, 1992, 343 pp.

Malos tiempos corren para la utopía, y nada buenos para la razón. La religión, en cambio, parece disfrutar de un primaveral renacimiento. ¿Correlación lógica y natural? En modo alguno, mal que le pese a los que se alegran de lo último. Se trata, cuando menos, de una relación y una situación profundamente ambiguas: ¿puede acaso haber auténtico renacimiento religioso cuando la utopía y la razón atraviesan la crisis?

En efecto, el «fin de la historia», proclamado tras el derrumbe del comunismo que un día pretendió realizar la utopía, se está confirmando como fin o fracaso de ésta. Y como reacción nos invade un «vendaval» (U. Eco) de pensamiento conservador, de praxis económico-política que sólo aspira a la conservación del poder. Un pensamiento antiutópico que, a la vez, echa mano celosamente de la religión para cimentar una ética capaz de dar consistencia a la praxis que promueve.

En la otra orilla, donde el desmoronamiento del comunismo pudo ser saludado, no como fin de la utopía, sino como apertura —tras la crisis— de un

nuevo horizonte para la realización del socialismo, se ha establecido entre tanto un racionalismo «bien temperado», que recela fuertemente de la religión (y no sólo, por cierto, de la reclamada por los neoconservadores) y sólo acepta una utopía «racional» que se va revelando peligrosamente como utopía del presente o, a lo sumo, de un posible mínimamente utópico.

La denominada posmodernidad, finalmente, no quiere saber nada de filosofía de la historia y ha disuelto ya, consecuente, la utopía en un nihilismo estético, cuando no en simple cinismo.

En este clima de vientos disutópicos e interesado renacer religioso, el presente libro de Juan José Tamayo sobre el pensamiento de Ernst Bloch puede resultar del todo extemporáneo; pero lo es justamente porque su contenido, como un contrapunto, arroja una luz capaz de levantar buena parte de la niebla que cubre el presente.

El libro, cuyo título define ya, de entrada, el pensamiento en cuestión, al vincular *religión* y *razón* mediante la componente *esperanza*, es una síntesis ágil y clara de un estudio detallado y crítico de la interpretación y asimilación, por parte de Bloch, de la tradición mesiánico-escatológica del judaísmo-cristianismo en su propio pensamiento utópico, en su marxismo cálido.

Tras analizar las bases desde las que Bloch se acerca a ese mundo simbólico preñado de utopía: su filosofía materialista de la esperanza (utopía histórico-concreta, conocimiento anticipador, ontología de la materia como no-ser-todavía y posibilidad, esperanza como principio) (cap. 2), el autor pone de relieve la singularidad de la crítica blochiana a la religión como ateísmo que hereda lo mejor de ella, su momento de verdad, la utopía incondicional de la plenitud humana, del *homo*

absconditus (cap. 3). En una y otra orilla, Bloch se revela siempre heterodoxo: cálido en su marxismo, ateo en su esperanza.

Desde estas premisas (cap. 4) Bloch lleva a cabo una lectura materialista, desteocratizadora, del judaísmo-cristianismo, que J.J. Tamayo expone detalladamente en los cuatro capítulos siguientes (mesianismo judío, mesianismo jesusánico, mesianismo escatológico en la historia del cristianismo, singularmente en Thomas Müntzer). El autor muestra cómo el hilo rojo, el nervio que guía la lectura de Bloch es, en todo momento, la búsqueda y la liberación del elemento utópico-emancipador oculto y reprimido bajo la cáscara de ese inmenso mundo simbólico. Elemento —piensa él— que integra en sí y realiza históricamente el marxismo. La verdad de la religión y la verdad del marxismo convergen, más allá de la ortodoxia y el poder de uno y otra (que se empeñan en encubrirla y doblegarla), en la utopía de la plenitud humana, del *homo absconditus*. El encuentro de marxismo y religión en Bloch es, en este sentido, enriquecedor para ambos, como sostiene J. Tamayo.

Esa verdad —subversiva— tanto del marxismo como de la religión: la utopía incondicional de la plenitud humana, está, sin embargo, seriamente amenazada por el límite infranqueable de la muerte, la realidad disutópica por excelencia, como la designó Bloch. Pero éste no se resignó ante ella. Desde un principio la asumió con honradez y seriedad y buscó a lo largo del camino, también más allá del marxismo oficial y de la religión dogmática, diversas salidas para la utopía (cap. 9).

J.J. Tamayo observa al principio de su estudio cómo la filosofía de la esperanza de Bloch fue recibida y asimilada con mayor entusiasmo —y no siempre con la debida distancia crítica—

por parte de la teología que por parte del propio marxismo. Evidentemente, por parte de una determinada teología cristiana: de aquella, en concreto, que, despertada de su sueño dogmático y de su aislamiento histórico por la fuerza de esa misma filosofía, redescubrió la potencia utópico-emancipadora de la propia fe y se hizo, en consecuencia, teología de la esperanza y de la historia. El autor, uno de los mejores conocedores de esa teología, expone, para concluir su estudio, detallada y críticamente los pasos y las diversas facetas de este encuentro, al hilo, especialmente, de la teología de J. Moltmann.

El estudio se cierra con una recapitulación y una valoración global crítica de la filosofía de la esperanza de Bloch (cap. 11), que nos da pie para un breve diálogo crítico con su autor, atendiendo a algunas demandas del contexto histórico en el que situábamos su estudio y sobre el que éste puede resultar iluminador.

El propio autor abre su estudio expresando la convicción de que la filosofía de la esperanza de Bloch, en cuanto heredera del núcleo utópico-emancipador de la religión, puede contribuir esencialmente al debate actual sobre la herencia y la realización de la Ilustración, de la razón moderna, frente a la reducción de ésta a razón instrumental, que termina finalmente en nihilismo. Y apoya esa confianza en la convicción previa, manifestada ya por Hegel y reclamada hoy por unos y rebatida por otros, de que el fracaso de la Ilustración se debe, en buena parte, a que ésta no supo en su momento valorar ni asumir el núcleo de verdad, el contenido utópico-liberador, de la religión. Pues bien, su estudio deja bien claro en qué sentido hay que entender esta convicción y aquella confianza: en el sentido justamente contrario a la restauración interesada de la religión

por parte de los neoconservadores. Sin lugar a dudas, es Bloch —y no ellos— el que, como reitera Tamayo, ha sabido descubrir y valorar lúcidamente el momento de verdad de la religión —su núcleo utópico-emancipador—, que la razón moderna haría bien en «heredar» (asumir críticamente, al menos como horizonte) para avanzar hacia un mundo humano. La verdad de la religión no consiste en favorecer la legitimación del interés propio, sino en expresar simbólicamente el horizonte supremo, la utopía incondicional, el *ultimum* de la plenitud humana. El estudio de J.J. Tamayo despeja, a este respecto, toda ambigüedad, y no es poca la que enturbia las posiciones en una y otra orilla.

Hay, sin embargo, en la religión un momento que podemos denominar «conservador», que pertenece también, sin duda alguna, a su verdad y al que, no obstante, Bloch no prestó la misma atención que al momento utópico. Me refiero al momento del anhelo de justicia plena y universal no cumplido, pendiente en la historia; anhelo al que no sólo ninguna realización histórica de la utopía, presente o futura, sino tampoco el *ultimum* de la plenitud humana podrá dar cumplimiento porque siempre llegará ya tarde. Ese momento de verdad de la religión, que Horkheimer y Benjamin sí captaron y reclamaron con tanta lucidez, pone un contrapunto importante a la linealidad («horizontalidad», que diría Muguerza) y al excesivo carácter afirmativo de la filosofía de la esperanza de Bloch, que la hace más humana y en consecuencia más racional. La diferencia entre la utopía del aún-no y el anhelo de justicia plena y universal parece mínima, pero es sumamente relevante. La utopía no alcanzará su meta, la plenitud de lo humano, si no integra en sí el anhelo truncado, y definitivamente

truncado, de todas las víctimas de la historia y le da cumplida respuesta. La esperanza no debe, por tanto, mirar sólo al futuro, a la patria de la identidad, sino también, y a la vez, al pasado, a la oscuridad del anhelo definitivamente truncado de los vencidos y humillados de la historia. No hay, no puede haber, felicidad genuina que no alcance también a los excluidos de ella. De lo contrario, se tratará siempre de una felicidad sin «dignidad». Bloch, que supo distinguir lúcidamente entre felicidad y dignidad, no prestó, sin embargo, demasiada atención a la vertiente de esta última, que discurre por los derrotados del sufrimiento y de los anhelos frustrados, y por eso su filosofía de la esperanza se despliega demasiado horizontalmente, sin apenas interrupciones, excesivamente enfocada al futuro, demasiado poco empapada de memoria. A ello contribuyó, sin duda, el apoyo filosófico que Bloch le buscó en una ontología de la materia como posibilidad, tan fascinante como problemática, que le permitió rechazar demasiado rápidamente el pesimismo («un marxista no tiene derecho a ser pesimista», llegó a afirmar), aun reconociendo la posibilidad de frustración de la esperanza.

J.J. Tamayo toma nota también de estas distinciones, pero no las tematiza expresamente, y por eso su estudio resulta, como la filosofía del propio Bloch, excesivamente optimista. El fracaso de la Ilustración no se debe sólo al hecho de haber ignorado el momento utópico-emancipador de la religión, sino —y sobre todo— al hecho de haber olvidado pronto el otro momento de verdad de la religión, el anhelo frustrado de las víctimas, y de haberse apuntado con dudoso optimismo al tren de los vencedores. La asunción —la herencia— de este otro momento de verdad de la religión alejaría a la fi-

losofía de la esperanza aún más de la interesada revalorización de la religión por parte de los neoconservadores, pero también la distanciaría aún más de la izquierda «racional», que, como describía al comienzo, parece haber encerrado la utopía en los límites de lo factible, en los límites de la ética de la responsabilidad, en definitiva, en los límites de la ética del éxito, que se apresura a asegurarse un puesto en el tren de los vencedores. Pero esta distancia hablaría a favor de su verdad, de su «racionalidad». Pues la esperanza —y, por supuesto, la utopía racional— que no brota de la memoria de los irreparablemente vencidos no puede conducir al *novum* radical, a la plenitud de lo humano. Con este contrapunto, la filosofía de la esperanza de Bloch iluminaría mejor las ambigüedades del debate actual sobre religión, razón y futuro del hombre.

De haber entrado más a fondo en estas diferencias, el autor se hubiera visto llevado, además, a plantear con más intensidad y de otro modo el problema de Dios, inevitable en la confrontación con Bloch (como con Horkheimer, Adorno o Benjamin). El rechazo, por parte de Bloch, de la hipóstasis Dios, su ateísmo por amor al hombre pleno y a la esperanza, sigue resultando también, lo mismo que su filosofía de la esperanza, excesivamente «lineal» y optimista si se lo confronta con la exigencia radical del momento de verdad del anhelo de justicia plena y universal. La apelación a la «teología» por parte de Horkheimer y Benjamin, su reivindicación de los símbolos religiosos del «mesías» o de una «transcendencia» («el radicalmente Otro») frente a la marcha furiosa de la historia que construye el progreso sobre el olvido de los irreparablemente vencidos, pone también un importante contrapunto a ese ateísmo optimista (y, por supuesto,

aún más al optimismo —ateo o agnóstico— de la «utopía racional»), sin caer, por ello, en la interesada y ambigua religión de los neoconservadores, ni siquiera en la también discutible teología afirmativa de los que, frente al «transcender sin transcendencia» de Bloch, proclaman simplemente al Dios transcendente. El contrapunto del anhelo de justicia plena y universal pone un serio interrogante sobre la segura afirmación del ateísmo como condición de posibilidad de la plenitud hu-

mana; pero también sobre la no menos segura e imperturbable afirmación de Dios como fundamento de la esperanza. Esta confianza sólo puede «justificarse» ante la razón (moderna) a través de una praxis capaz de hacer justicia a aquel anhelo irreparablemente truncado de las víctimas, es decir, a través de una vida ética plena. Y esto lo sabe muy bien el autor de este estudio.

Juan José Sánchez

LA ÉTICA TEOLÓGICA APUESTA POR EL DIÁLOGO Y LA INTERDISCIPLINARIEDAD

MARCIANO VIDAL (ed.): *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta, 1992.

Al presentar una obra compleja como *Conceptos fundamentales de ética teológica* no parece lo más aconsejable hacer un repaso por las cuarenta y cuatro monografías que a lo largo de sus ochocientas setenta páginas se van desgranando. Tal tarea sería extenuante para el lector interesado en conocer las características generales de esta importante obra y, al mismo tiempo, ardua para el encargado de hacer la reseña. Vamos, pues, a aportar algunas claves que sitúen este libro de ética teológica, sin pretender exhaustividad en el tratamiento de temas y autores, sino más bien tratando de presentarla en el contexto de la filosofía moral y política. Sería lamentable que un trabajo como el que este libro representa quedase circunscrito y «enclaustrado» en los círculos teológicos. Por eso se hace especialmente agradable la tarea de elaborar esta crítica para una revista de filosofía.

La primera consideración atañe al género de la obra que nos ocupa. Por configuración y objetivos pretendidos, le viene mejor el nombre de manual que el de diccionario; aunque tampoco sea manual el mejor modo de clasificarlo. Más bien nos encontramos ante una recopilación de monografías, diseñadas según un plan abarcante del vasto campo de una reflexión filosófico-teológica en torno al ámbito de «lo moral». Monografías elaboradas por especialistas, y organizadas y clasificadas por Marciano Vidal, veterano profesor de Ética teológica fundamental en la Facultad de Teología de la Universidad de Comillas; y, hoy por hoy, una de las máximas autoridades en el campo de la Ética teológica.

En siete secciones se organiza el casi medio centenar de conceptos desarrollados. De la primera a la cuarta se ofrecen estudios de «fundamentación» ética, entendiendo fundamentación en un sentido amplio: el indispensable trabajo de construcción de pilares sobre los que asentar las tres secciones finales que abordan temas de moral

concreta o aplicada (Política, Economía, Ecología, Bioética, etc.).

La primera es la sección *introdutoria*. Es una de esas introducciones que uno no osa pasar por alto. Bernhard Häring y José Luis L. Aranguren hacen bastante más que introducir el resto de las secciones: marcan la pauta de lo que la obra quiere representar. La elección para esta sección introductoria del pionero de la renovación de la moral católica con *La ley de Cristo* en 1954, y del padre de la actual filosofía moral española, marcan el ritmo de lo que va a venir y sitúan magníficamente el conjunto de la obra.

La segunda parte —según la clasificación realizada por M. Vidal— se centra en el *ethos bíblico*. Cuatro especialistas pasan revista a sendas categorías bíblicas de la máxima relevancia: Alianza-Ley, Profetismo, Reino de Dios y el Indicativo de Pablo. Viene en tercer lugar un apartado —central en todos los sentidos— el dedicado a la *fundamentación de la ética cristiana*. El predominio de los filósofos (V. Camps, A. Cortina, J.G. Caffarena, J. Rubio, A. Domingo) sobre los teólogos (no menos destacados, por cierto) salta a la vista, así como la diversidad de perspectivas presentes. Una panorámica general de la Filosofía moral, Persona, Educación moral, Religión y moral, Ética civil... son algunos de los temas desarrollados. La cuarta sección recoge el tratamiento de varias categorías morales básicas: conciencia, opción fundamental y pecado (en diversas acepciones). Tal vez se haya diferenciado de la sección anterior por su connotación más explícitamente religioso-teológica.

Los estudios de ética aplicada se desgranán en las tres últimas secciones: *Bioética* (5.^a), *Sexualidad, matrimonio y familia* (6.^a) y *Moral social* (7.^a). Sigue la tónica de calidad y coherente selección de temas y de autores que ha-

bían caracterizado a los capítulos precedentes.

Desde luego siempre se pueden echar en falta aspectos que habrían merecido ser tratados; o autores que no aparecen y a uno le gustaría encontrar en el libro. Esto es de algún modo inevitable. Es obligado reconocer, con todo, el fundamental acierto en la selección de autores y los artículos asignados a cada uno. Los epígrafes son amplios y dan pie a que cada cual desarrolle con bastante libertad la materia encomendada.

Nos estamos topando con una disciplina que se denomina *Ética teológica*. ¿Qué se quiere significar con ese nombre? ¿Es la misma realidad que la contenida herméticamente en tantos manuales de Teología moral al uso? (Lo «hermético» es más por la ausencia de interrelación que en muchos teólogos se evidencia con otros campos del saber extrateológico que por la impenetrabilidad efectiva de sus trabajos.) ¿Será acaso más de lo mismo, bajo una nueva pantalla más atractiva que actúe a modo de señuelo para los que no pertenecen directamente al marco católico? Son éstas algunas de las preguntas que a uno le asaltan al punto. Merecen ciertamente algún tipo de respuesta.

No se trata de una obra concebida y hecha fundamentalmente desde y para dentro de las facultades de teología e instituciones académicas emparentadas con ellas. Es innegable que el «desde dónde» de la cuarentena larga de autores es el *ethos cristiano*, pero también se nota bien a las claras que hay un motivo inspirador de tender puentes de diálogo, de abrir caminos de reflexión con pensadores para los que la fe cristiana no constituye un referente básico y fundante de opciones morales. Y eso porque las referencias significativas y los lugares comunes impres-

cindibles sobrepasan con creces la efectiva vinculación a las instituciones católicas.

Por eso Ética teológica con preferencia sobre Teología moral. Por eso y no por superficial y vano deseo de congraciarse o de hacerse complaciente con distintos públicos potenciales. Se trata de una forma de entender la Teología que no la convierte en un coto cerrado. Ahí se enmarca la significativa presencia de la Filosofía moral y política, de la Economía, del Derecho, de la Sociología, de la Genética o de la Biología. Subyace a la pluriformidad de temas y autores la convicción según la cual para pensar teológicamente es preciso poner los fundamentos sobre los cuales pueda actuar significativamente la Revelación de Dios en la historia.

Ética es el sustantivo, y *teológica*, el adjetivo; pero no es un adorno, sino que indica una concepción de la teología remitida a lo que otras ciencias (no *ancillae* sino compañeras) tienen que aportar. Evidentemente no se pretende relegar las notas específicas del discurso teológico (fundamentación bíblica, valor de la tradición eclesial...), pero esto no ha de encorsetar la reflexión; al contrario la debe abrir a otros horizontes. La fe es «contexto» o ámbito de referencia para una ética que, siendo teológica, tiene que ser, a la vez, ética de la racionalidad humana. Así entendida, la fe no es «fuente» de una ética específica, no requiere la afirmación de contenidos éticos específicamente cristianos. Con categorías ya clásicas en el lenguaje de la teología moral, no hemos de buscar en «lo categorial» la especificidad de la ética cristiana, puesto que ésta sólo se podrá hallar legítimamente en «lo trascendental», so pena de cargarla de contenidos específicos que son comunes a la vida de los hombres en sociedad.

En *Conceptos fundamentales de ética teológica* reconocemos estos rasgos que venimos espigando. Estamos de acuerdo con el coordinador de la obra cuando afirma que en ella se han hecho dos opciones principales: opción por la interdisciplinariedad y por el carácter abierto de la reflexión ético-teológica. Por descontado que ante este talante de apertura habrá voces que consideren tales opciones como concesiones inadmisibles, al modo de claudicaciones del saber teológico.

Estamos ante un producto muy bien logrado que responde a las orientaciones básicas de la teología moral católica postconciliar. La apuesta real por la autonomía de las realidades humanas (y entre éstas, las ciencias) sigue siendo uno de esos principios que no deja tranquilos a muchos teólogos. Artículos como el de Gómez Caffarena, «Persona y ética teológica», o el de M. Vidal, «Fundamentación de la ética teológica» contribuyen mucho a aclarar en dónde están los puntos controvertidos, los núcleos de discrepancias entre diversas formas de fundamentar la moral por parte de autores que comparten creencias esenciales. Disentimiento en las mediaciones y consentimiento en lo medular de la fe.

Afortunadamente parece que en la presente selección de monografías se toma muy en serio el respeto a la autonomía. Esto no quiere decir que se eliminen de raíz las tensiones y los enunciados sintéticos que, en ocasiones, producen y producirán recelos y arduas recepciones. El caso paradigmático lo tenemos en la expresión «*autonomía teónoma*», tan útil para teólogos en su afán por salvar los irrenunciables elementos de la antropología teológica, y de digestión tan difícil para los filósofos que no necesitan tales «inestables equilibrios».

Lo más notable de *Conceptos funda-*

mentales de ética teológica es que las distintas perspectivas están presentes: las tensiones y los conflictos se van a encontrar porque así es el debate; y el carácter pluriforme de la obra le da cabida a la discrepancia. Quizás se eche en falta una presencia consistente de representantes del llamado paradigma de la *ética de la fe* (con su afirmación de la existencia de contenidos éticos concretos específicamente cristianos, por recordar un punto crucial anteriormente mencionado). La presencia de algún producto cualificado dentro de ese enfoque, polémicamente alternativo del paradigma de la «autonomía teónoma», podría coadyuvar a ahondar el pluralismo y a dar una visión más realista del panorama actual de la reflexión teológico-moral. Con todo, no es fácil saber hasta qué punto esto resultaría realmente enriquecedor: por lo menos es una petición genérica en favor del principio tan liberal del pluralismo y su correlato, el de la tolerancia. En virtud de las premisas en que se basa estructura y contenido de la obra, probablemente los portavoces del paradigma que es más alentado oficialmente por las autoridades eclesásticas no se sentirían a gusto en una colaboración del cariz apuntado.

No quiero dejar de señalar que la *ética de la liberación* tiene también su lugar en la obra. Explícitamente se presenta en la monografía de Francisco Moreno Rejón, en la sección de Ética fundamental. Como inspiración, más o menos intensa, está latente en buena parte de los autores, sensibles hacia las que son —en palabras de G. Gutiérrez— las dos «intuiciones centrales» que constituyen la columna vertebral de la teología de la liberación: el método teológico y la perspectiva del pobre. En la obra que nos ocupa, autores como J.I. González Faus, J. Lois, J.L. Sicre, J.R. López de la Osa, J.J. Tama-

yo-Acosta, entre otros, no disimulan su aprecio y su identificación con el modo de hacer y decir de la ética de la liberación. Encontramos en este aprecio por la ética de liberación otro dato que contribuye a revalorizar esta compilación de conceptos fundamentales de ética teológica.

La obra de ética que aquí hemos presentado constituye una aportación eminentemente positiva. Sin temor a la exageración, afirmamos rotundamente que estamos ante la obra de ética teológica más importante de las que se han realizado en nuestro país en las últimas décadas. En una disciplina que se presta tanto a la controversia y donde tantos problemas se concitan, significa una contribución de alto rango. Por la comentada pluralidad de visiones, de perspectivas científicas, de instituciones a las que están vinculados los participantes en la obra, incluso de edades de los colaboradores; por todas esas y otras razones, no queda más que un reconocimiento expreso y sin paliativos. Constituye una honra que una obra así se haya gestado y realizado entre nosotros.

Frente al monolitismo uniformador de gran parte de la teología moral que no siente necesidad de interpelar su «conocimiento interesado» y que encuentra la verdad, sin salir a buscarla, para dictarla apodócticamente *ad intra* y *ad extra*, *Conceptos fundamentales de ética teológica* presenta una reflexión abierta, afincando el *ethos* cristiano en el «esplendor de la diversidad». Frente a la fragmentación y relativismo reinantes en otros ámbitos culturales, propone una saludable integración y pluralidad en la unidad, cimentadas en la identidad cristiana abiertamente reconocida y dialogalmente presentada. Unas palabras del profesor Aranguren nos sirven de punto final: «*Ethos* católico, expresión ya sin subrayado y des-

plazada de su acepción religiosa y moral, significa hoy "universal", abierto a todo, comprensivo de todo, incluido lo que quisiera más alejado de sí, porque el cristiano de hoy es difícil que no vaya acompañado por el dubitante o el

heterodoxo que, como su sombra —incluso en la acepción "sombria" de la palabra— inseparablemente le sigue» (p. 33).

Julio Luis Martínez

PROFUNDIZAR LA DEMOCRACIA

ADELA CORTINA: *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, 287 pp.

1. Cabría decir que tal vez lo principal del esfuerzo ético de los setenta se centró en el problema de la fundamentación —llevado a cabo sobre todo por J. Habermas y K.O. Apel—, mientras que el de los ochenta habría estado atravesado, en una de sus líneas principales, por el debate —mantenido especialmente en el ámbito anglosajón— entre comunitaristas y liberales. Y ha sido dentro de ese marco y esas polémicas, pero con acento propio, donde la profesora Adela Cortina ha venido desarrollando su labor, desde los estudios sobre Kant a la magnífica monografía que elaboró sobre Apel o sus posteriores *Ética mínima* y *Ética sin moral*, por citar sólo algunos de sus más importantes estudios. Pero esa reflexión se abre ahora explícitamente a consideraciones de filosofía política que, si nunca habían sido olvidadas por ella, son objeto en esta ocasión de un tratamiento más amplio y tematizado. Es lo que nos ofrece en su reciente *Ética aplicada y democracia radical*.

La obra se divide en tres partes fundamentales que abordan, sucesivamente, el horizonte político desde el que se ejerce nuestra reflexión, la discusión en torno al concepto de democracia radical y una investigación sobre diver-

sos campos de la ética aplicada. Ética aplicada que, como veremos, no constituye para la autora un mero añadido o complemento al conjunto del libro sino una parte sustantiva de la tesis que en él se pretende mantener.

La situación de la que partimos viene dada por lo que se califica de hibridismo ideológico. Esto es, la convicción de que cualquier proyecto serio de filosofía política que hoy se ofrezca no puede polarizarse en exclusiva por ninguna de las dos grandes corrientes que han configurado el pensamiento y la práctica de nuestra tradición, el liberalismo por una parte y el socialismo por otra, sino que «sólo el cruce de lo mejor de ambos puede hoy ayudarnos a perfeccionar una democracia auténtica» (20).

El liberalismo nace como un intento de encontrar unos mínimos morales comunes desde los que limitar el poder del Estado y desde los que posibilitar la convivencia política de distintas concepciones de vida buena. De esta forma se podría poner fin a las guerras de religión que asolaron buena parte de Europa en los albores del mundo moderno, preservando asimismo a los individuos del peligro siempre amenazante del control total por parte del Leviatán. Limitar el poder público, posibilitar la pluralidad, serían aspectos irrenunciables del liberalismo.

Ahora bien, la justificación de aque-

llos mínimos se ha hecho a veces tan penosa que, en nuestros días, algunos autores han acabado por considerarla irrelevante, cuando no contradictoria. Es el caso, por ejemplo, de Rorty, para el que no sólo es imposible encontrar una única concepción del hombre sino que, además, el propio intento facilitaría la deserción de la propia comunidad en la que se está inserto en favor de una abstracta «humanidad» y se encaminaría hacia la intolerancia con los sustentadores de otras ideas de hombre. De ahí que, abandonando la ilusión de encontrar un fundamento último, habríamos de contentarnos con partir de las instituciones con las que contamos en nuestras democracias liberales del Atlántico Norte y tratar de articular los valores compartidos que se encuentran en su base y que producen experiencias positivas, para así reforzar las unas y fomentar los otros.

Sin embargo, como bien subraya A. Cortina, no podemos abandonar la tarea de procurar mediar nuestras convicciones con una racionalidad «que no depende en sus pretensiones totalmente de las instituciones y los contextos concretos, si bien sólo puede ser desentrañada desde ellos» (46-47). Racionalidad que irá unida más a procedimientos que a contenidos y que si no ha de tratar de imponer una determinada idea de hombre, una antropología, no abandonará sin embargo una cierta idea de humanidad, una *antroponomía*, que permita la crítica de los contextos en que nos desenvolvemos —y que posibilitan tanto cuanto agarratan— y unas mínimas normas compartidas que hagan posible la convivencia de distintas *antropoeudaimonías*.

Pero si el liberalismo resulta tan irrenunciable cuanto superable en sus formaciones dadas, otro tanto ocurre con el socialismo. Desmantelados los

regímenes de los países del Este que decían encarnarlo, no por ello se ha de renunciar a todo su legado, que ha dado fruto, entre otras cosas, a gran parte de las conquistas sociales de los países occidentales. Pero las dificultades de las propuestas son hoy de tal calibre que la mayor parte de las mismas consisten en entender el socialismo bajo la ambigua fórmula de profundizar en la democracia. En todo caso, para A. Cortina, parece claro que el socialismo, como dicho intento de profundización, habría de abandonar la pretensión de convertirse en una cosmovisión sin por ello contentarse con ser un mero apunte axiológico, un marco de valores. Antes bien debería fomentar el diseño de los procedimientos que puedan encarnar valores como libertad, igualdad y solidaridad. Esto es, convertirse en un socialismo procedimental que aclare, a su vez, en qué sus procedimientos coinciden y difieren de los del liberalismo. Basándose en Apel, esas diferencias podrían cifrarse en una teoría del yo según la cual no sólo genética y empíricamente el hombre es un ser social sino que también a nivel trascendental es necesariamente «social» por «dialógico». Perspectiva que habría de conjugarse con el núcleo irrenunciable del que se hablaba a propósito del liberalismo para acabar por configurarse como un «socialismo democrático liberal», que aspiraría a crear una sociedad libre de dominación desde la idea de igualdad compleja, defendida por M. Walzer en *Spheres of Justice*. Pues sin negar el inevitable entrecruzamiento que se produce entre las distintas esferas sociales, cada una de ellas debe gozar de una autonomía relativa —es el arte de la separación del liberalismo— e impedir —lo que, sin embargo, el liberalismo no supo hacer— que los que posean el bien social propio de una, tra-

ten de poseer desde ella todos los demás y así acabar en la práctica con la igualdad.

2. Desde esa orientación es desde donde habremos de encaminarnos hacia el concepto de democracia radical que se discute en la parte central de la obra. La clasificación más abarcadora de modelos de democracia sería la que distingue entre democracia directa o participativa y democracia liberal o representativa. Pero, de nuevo aquí, según A. Cortina, «la historia habría demostrado las insuficiencias de cada uno de estos modelos, tomado en estado puro, y aconsejaría optar por un híbrido que, por así decirlo, mejorara la especie» (90). Veamos de qué se trata.

En realidad el participacionismo constituye «más una reacción de insatisfacción ante las limitaciones de la democracia representativa [suplantación por las élites, democracia entendida como instrumento para la defensa de meros fines privados, gobierno en la sombra de algunos de esos grupos privados, apatía que genera] que una alternativa bien detallada» (91). Pero al insistir en que cada individuo ha de tener igual oportunidad de plantear y ver atendidos sus puntos de vista en los resultados de las decisiones colectivas, a la vez que en su capacidad de optar por intereses generalizables, la democracia ya no se entenderá como un mero instrumento al servicio de fines privados sino como una forma de vida valiosa por sí misma.

Con todo, esos caracteres pueden tratar de realizarse de diferentes formas: bien aplicando los mecanismos de la democracia representativa y de la regla de las mayorías —con los correctivos que se requieran para impedir que degeneren en simple tiranía de las mayorías— a todos los ámbitos de la vida social (en algunos de los cua-

les, como hospitales, universidades, etc., sería, sin embargo, más que dudosa su eficacia y su sentido), bien a través del modelo de descentralización política para el que las decisiones no las toman los representantes sino que arrancan de las unidades sociales de base, coordinadas a nivel central. Modelo este que se liga a la tradición que va de Rousseau a Marx y que sería «la auténtica tradición participativa», aunque «si las propuestas de tal corriente son viables y si garantizan la igual participación es lo que aún queda por demostrar» (94), dado que no parece factible sino en pequeñas comunidades y que, en cualquier caso, no haría posible la participación igual y efectiva en la unidad centralizadora.

Como, a pesar de ello, A. Cortina no quiere renunciar al legado de la tradición participativa discute dos posibles modelos actuales. El primero sería el de una «democracia fuerte» comunitaria en el sentido de la *Strong Democracy* de B. Barber. Dada la inevitabilidad de los conflictos en la vida social y el que carecemos de un criterio, metafísico o epistemológico, independiente para resolverlos, sólo cabría una negociación de los mismos (lo que nos lleva a la democracia liberal o «débil») o tratar de transformarlos en cooperación. Lo cual, a su vez, puede conducirnos a una «democracia participativa unitaria» (los conflictos se resolverían en una unidad de consenso definida por la identificación de los individuos con una colectividad simbólica, y de ello sería ejemplo el nacionalsocialismo alemán) o a una democracia fuerte que no trata de negar el conflicto pero tampoco se conforma con su simple negociación, sino que intenta transformarlo en cooperación a través de la participación ciudadana, la deliberación pública y la educación cívica, par-

tiendo de la reforma de las instituciones de la democracia representativa.

Pero a las dificultades subrayadas por el propio Barber (tamaño de las sociedades, desigualdades creadas por el capitalismo —que, no obstante, Barber cree superables—), A. Cortina agrega otras, entre las que destaca la inaceptable identificación entre moral y política y el supuesto de que carecemos de criterios para enjuiciar de un modo independiente la corrección de las decisiones. Esto es lo que nos brinda, sin embargo, la ética del discurso, que cree encontrar pragmáticamente dicho criterio ético, aunque deje las decisiones en manos de los afectados. Y aunque ni Apel ni Habermas se han pronunciado claramente respecto a la propuesta de una democracia participativa, A. Cortina cree que se puede encontrar la salida a los dilemas planteados en un participacionismo que tenga como base antropológica la idea de persona como interlocutora válida tomada de dicha ética.

De todas formas, la aplicación de semejante principio al ámbito político sólo puede ser indirecta. Pues intentar moralizar directamente los sistemas jurídico, político y económico, supondría un retroceso en el proceso de diferenciación que estos sistemas han ido sufriendo desde los inicios de la Modernidad. Más bien habría de lograrse a través de la formación de la voluntad, en una publicidad abierta y autónoma con respecto al sistema político, en procesos informales de opinión no institucionalizada, pero que pueden influir indirectamente en las instituciones bajo la forma, como dice Habermas, de asedio a una fortaleza que no se pretende conquistar, sino tan sólo persuadir de que tenga en cuenta las razones que se aportan.

A partir de aquí, A. Cortina desarrolla su propia tesis: una nueva idea de

sujeto, como ser autónomo e interlocutor válido, facultado para decidir sobre la corrección de normas que le afectan y capaz de defender argumentativamente intereses universalizables, sería el núcleo de una democracia radical al ejercer «su autonomía en los distintos ámbitos de la vida social teniendo en cuenta sus peculiaridades» (128). En efecto, lo importante, se nos había dicho, no es aplicar la regla de las mayorías y «democratizar» así todas las instituciones, sino recordar «cuáles son los fines desde los que cobra sentido su existencia y organizar sus mecanismos y crear hábitos tales que conduzcan a tales fines» (66). De ahí la importancia de una «ética de las instituciones» y el que sea el ejercicio de la autonomía en los distintos ámbitos político, médico, ecológico, pedagógico, económico, etc., «el que constituye a la vez la clave de la ética aplicada y de la democracia radical» (128).

Al desarrollo de una ética en los distintos campos mencionados, así como a la indagación del estatuto de la ética aplicada es, por tanto, al que se consagrará la tercera parte del libro que aquí no podemos ya sino mencionar.

Pero, por proseguir un momento con el hilo de nuestra exposición, la tesis defendida supone el rechazo del imperialismo político que querría anular la diferencia entre lo político y lo social, tanto como la idea hegeliana según la cual sólo el Estado puede defender intereses universalizables, siendo la sociedad civil el escenario de lucha de los intereses privados. Antes bien, sólo la revitalización de la sociedad civil puede hacer viable una auténtica democracia, aunque lógicamente un Estado democrático y una sociedad civil democrática pueden reforzarse. Un Estado garante de los derechos de los ciudadanos (no sólo políticos y civiles, sino asimismo económicos, sociales y

culturales) y una sociedad civil en la que responsable y argumentativamente se tienda a la defensa de intereses universalistas sería la clave del desarrollo de una democracia radical, que en todo caso siempre quedará como una aspiración moral.

Como el lector habrá podido observar por el apretado resumen que aquí hemos tratado de hacer de la obra de A. Cortina, la pluralidad de problemas planteados y la diversidad de perspectivas y trabajos que son tenidos en cuenta son considerables y no es, desde luego, uno de los méritos menores del libro. Esa misma riqueza suscita asimismo, sin embargo, una serie de preguntas de las que aquí sólo quiero plantear una respecto al modelo esbozado, cuyas dificultades no las encuentro tanto en la petición de mayores precisiones al respecto —en un mundo tan ayuno de propuestas positivas, como es el actual, la obra no es que carezca precisamente de temas de reflexión ni de propuestas— cuanto en saber por qué dicho modelo se sitúa bajo la rúbrica de democracia radical. Pues la revitalización de la sociedad civil en el sentido apuntado puede quizá acabar influyendo indirectamente en el sistema político y eso es una forma de democratiza-

ción laudable. Pero parece que el sistema político, que es a propósito del que hablamos de democracia —pues en las otras esferas, y como se nos ha advertido, ni sería deseable hacerlo o sólo de un modo desplazado y metafórico—, permanece básicamente el mismo. Es decir, como un Estado «garante y facilitador» (154), que seguiría siendo representativo, pero abierto a los impulsos democratizadores que pudieran venir de la sociedad civil. La encomiable participación de sujetos autónomos en las distintas esferas de ésta y en los diferentes ámbitos a los que se abre la ética aplicada, en la medida en que ella es factible dentro del marco del Estado —con el que, como A. Cortina recuerda con M. Walzer, interactúa—, puede servir para revitalizar y profundizar una democracia, a la que, sin embargo, no veo las ventajas de llamarla democracia radical.

Quede este interrogante como muestra de otras preguntas y otras perspectivas que el nuevo libro de A. Cortina —en el cual al material sobre el que se trabaja se agrega el valor de la reflexión propia, como suele ser habitual en ella— nos plantea y nos abre.

Carlos Gómez Sánchez

MARXISMO Y CRISTIANISMO

ADAM SCHAFF: *Humanismo ecuménico* (pról. de J.N. García Nieto y J. Gómez Caffarena), Madrid, Trotta, 1993, 100 pp.

Cuenta el filósofo marxista polaco Adam Schaff que, mientras pronunciaba una conferencia, se levantó un estudiante para preguntarle: «Y para usted, ¿qué sentido tiene la vida?». La reacción inicial del conferenciante fue de indignación ante lo que consideraba una imbecilidad en toda regla. Pero al ver que todo el público tenía los ojos fijos en él, cayó en la cuenta de que la pregunta del estudiante era de gran importancia.

De entonces para acá, el filósofo polaco ha dedicado buena parte de su actividad intelectual a interrogarse por el sentido de la historia y de la vida del ser humano. Schaff ha ido distanciándose gradualmente de la filosofía materialista, más mecanicista que dialéctica, al observar que en ella estaba ausente la preocupación por la subjetividad y el individuo. A su vez, ha dirigido su mirada al cristianismo como uno de los lugares privilegiados en el itinerario hacia el descubrimiento de la libertad.

El horizonte de la subjetividad y del individuo centra su reflexión en obras como *El marxismo y el individuo humano* (1965), *La teoría marxista y la alienación* (1978) y otros. De aquí surgirá una nueva línea filosófica que gira en torno a la dialéctica libertad humana - igualdad social.

La última obra de Schaff, *Humanismo ecuménico*, que se mueve y profundiza en la perspectiva indicada, aborda tres problemas de especial trascendencia: el fenómeno de la «revolución tecnológica», lo superado y lo permanen-

te en el marxismo, y el papel del cristianismo en el nuevo orden social que se abre paso.

A la pregunta «¿Dónde estamos?» responde el filósofo marxista describiendo una serie de fenómenos: la bancarrota del socialismo real, cuya base ideológica es el marxismo-leninismo, al que califica de «auténtica *deformación* del marxismo y que degenera «en una especie de comunismo-fascismo» (p. 17); la agonía de la civilización surgida de la revolución industrial; y el nacimiento de una nueva civilización, caracterizada por la revolución tecnológica.

Los rasgos que definen la revolución tecnológica, principal desafío que no podemos soslayar, son: el avance de la microelectrónica, la robotización y automatización de la producción y de los servicios; el fin del pleno empleo y la desaparición del trabajo, entendido éste en su acepción tradicional: «Se cierne la amenaza de un paro generalizado» (p. 24). Estamos, cree Schaff, ante un fenómeno *estructural*, y no meramente coyuntural.

Tal fenómeno comporta una mutación sin precedentes. Schaff lo explica así: el trabajo asalariado es la condición de la existencia del sistema socioeconómico capitalista. Ahora bien, con la revolución tecnológica desaparece el trabajo asalariado, que deja de ser mercancía. Al desaparecer los mecanismos de explotación económica del hombre por el hombre, el capitalismo llega a su fin, dando lugar al nacimiento de un *nuevo sistema*, un *nuevo orden social*, que no será ni la economía de libre mercado de corte neoliberal, ni la privatización capitalista, ni una estructura social colectivista. Nada hay en el nuevo orden social por venir

que se parezca al socialismo clásico de Marx y Engels.

En el nuevo orden, el Estado tendrá un peso importante como administrador y se eliminará la explotación del hombre por el hombre. La respuesta a la crisis generalizada del trabajo lleva a fomentar *nuevas ocupaciones* que, si bien no proporcionan bienes materiales concretos, han de ser útiles socialmente. De su financiación tendrá que hacerse cargo la sociedad.

Schaff dedica un largo capítulo al marxismo. Se distancia de quienes dan por definitivamente fenecido al marxismo y le creen excluido del campo de las ideologías y fuerzas que puedan contribuir a la realización de un nuevo orden social. Su actitud es bien matizada. Sigue declarándose marxista, pero críticamente. Lo que le lleva a preguntarse por lo que ha muerto y lo que sigue vivo en la teoría de Marx.

Lo anticuado y superado en el marxismo es todo lo que se ha encargado de negar el desarrollo histórico de la sociedad. Éste es el caso de la bipolarización tan rígida de la sociedad que establecía Marx entre proletariado y clase capitalista, sin apreciar el papel y la significación de las clases medias. La realidad ha introducido un importante correctivo al análisis marxista: las sociedades desarrolladas se sustentan hoy en las clases medias; la clase obrera se reduce vertiginosamente; la clase capitalista ha sufrido una modificación sustancial.

Tampoco cree Schaff que se haya confirmado el problema de la economía de mercado y de la economía planificada, como vaticinaba Marx. El filósofo polaco considera que el mercado libre propiamente dicho no se da en parte alguna, mientras que la planificación económica es una operación que llevan a cabo las grandes corporaciones internacionales y los grandes

Estados. El mercado libre, afirma, queda para los pequeños mercaderes.

Anticuadas han quedado en el marxismo las teorías sobre la *plusvalía*, la clase obrera, el Estado y la democracia.

La realidad se ha encargado de desmentir, asimismo, la teoría marxista de la religión como «opio del pueblo». Esa teoría es *falsa en su contenido sociopolítico*, cree Schaff, y no puede aplicarse a la situación religiosa actual de manera incondicional, ya que «la religión motiva insurgimientos sociales y revolucionarios de las masas» (p. 44). Las cuestiones religiosas, además de su importancia filosófica, tienen una dimensión social y ejercen una funcionalidad social, que puede ser revolucionaria.

Pero no todo está trasnochado en la teoría de Marx. Hay elementos vivos y plenamente vigentes por su carácter creador. Schaff se refiere, en primer lugar, a la teoría de la alienación, cuyo valor heurístico radica en la diferencia que establece entre alienación objetiva y alienación subjetiva. Cita, en segundo lugar, la teoría del individuo, calificada por nuestro autor como «la base de todo el pensamiento de Marx y una contribución nueva y original al pensamiento social» (p. 62). De dicha teoría destaca el carácter social del ser humano como creador de sí mismo y de la historia, así como la importancia de la felicidad, sólo esbozada por Marx, sobre todo en un momento en que se prolonga la vida y aumenta el tiempo de ocio.

Reconoce vigencia, en tercer lugar, a la teoría de la sociedad y de sus leyes de desarrollo. El filósofo polaco hace aquí una interpretación no coincidente con la tradicional, pero que considera acorde con Marx y en sintonía con la situación actual. La teoría marxista de la sociedad sigue viva y puede ser

fuente de innovaciones en un doble ámbito: las investigaciones científicas y la práctica política.

No hay, por tanto, en la lectura schaffiana de Marx fundamentalismo o repetición mimética, sino actitud dialéctica, que niega y afirma, que declara superados elementos sustantivos de esa tradición al tiempo que propone heredar otros debidamente reinterpretados.

Hay todavía otra cuestión que recorrer la obra de Schaff, y es la que se refiere a las fuerzas que pueden ayudar a la realización del nuevo orden social. Su respuesta apunta a las fuerzas políticas y sociales tradicionales, si bien subraya la tendencia actual a difuminar la línea divisoria entre la izquierda y la derecha. Se muestra, más bien, pesimista, ante la posibilidad de que «la izquierda tradicional [...] asuma el papel de ideología conductora en el cambio social» (p. 43).

Donde pone el acento es en el importante papel que corresponde jugar a los partidos y movimientos de matriz religiosa, a los que considera portaestandartes de la lucha en pro del nuevo orden social. Reconoce especial significación al cristianismo que, a su juicio, «dispone de un importante papel creador» (p. 45). Dentro de la tradición cristiana cita entre los elementos dinamizadores el Sermón de la Montaña, la primera carta de san Pablo a los Corintios, el cristianismo primitivo, algunos movimientos cristianos sociales de la Edad Media, Juan XXIII, la teología de la liberación, el pensamiento social de Juan Pablo II, etc.

Según el pensador polaco, el cristianismo aporta unos valores y unos ideales universales en línea con los intereses comunes de la sociedad y en actitud crítica con los intereses individualistas. El valor supremo del *amor al prójimo* constituye la fuente de donde

brotan los valores que conforman el humanismo cristiano: perdón, esperanza, fraternidad, igualdad, libertad, justicia y misericordia.

La izquierda no puede ser ajena a estos valores, sino que debe asumirlos e interiorizarlos. La relación entre izquierda y cristianismo debe ir más allá del diálogo. Schaff aboga por la colaboración de las dos corrientes humanistas, la cristiana y la socialista, en la construcción de un *humanismo ecuménico*, sin entrar en las diferencias filosóficas entre ellas. Ambas corrientes le parecen las principales fuerzas ideológicas en la lucha por el nuevo orden social.

El filósofo polaco cierra su obra llamando al humanismo ecuménico a hacer frente a tres graves problemas de la humanidad: el futuro del trabajo y sus consecuencias, las relaciones Norte/Sur y el crecimiento demográfico.

El libro es más programático que analítico; enuncia más que fundamenta; indica tendencias de cara al futuro; suscita cuestiones que no pueden soslayarse, aunque no las desarrolla en profundidad.

Con todo, he echado en falta una referencia al neoliberalismo, que constituye el marco de las actuales políticas económicas en muchos países del Tercer Mundo y del Primer Mundo, y constituye uno de los principales obstáculos para la realización del nuevo orden social propuesto por el pensador polaco.

Tampoco he encontrado una reflexión en torno al Estado del Bienestar, referente obligado y necesario, aunque no suficiente, del referido orden. Precisamente el liberalismo representa una de las amenazas más despiadadas para con el Estado del Bienestar. Más aún: tiende a su desmantelamiento.

Pero en el conjunto de la obra la balanza se inclina más hacia las aporta-

ciones positivas que hacia las negativas. El «haber» supera el «debe». En un momento en que aumentan los detractores del marxismo, me parece un acto de honestidad intelectual el esfuerzo de Schaff por leer críticamente a Marx, sin los fervores del neófito y sin las renunciadas apriorísticas y vergonzantes. Su análisis sereno y reposado del marxismo resulta clarificador en un momento en el que predomina el «nada vale».

Me parece certera y razonable la valoración tan positiva que hace del potencial emancipador del cristianis-

mo en el alumbramiento del nuevo orden social. Ni la izquierda ni el socialismo pueden permitirse el lujo de prescindir de las tradiciones liberadoras del cristianismo. Éstas deben ser incorporadas en la cultura, en el proyecto político y en el nuevo modelo socioeconómico de la izquierda. Pero me gustaría hacer ver a Schaff la otra cara del cristianismo: el papel regresivo que pueden ejercer —y de hecho ejercen— los movimientos cristianos neoconservadores.

Juan José Tamayo

MUNDO, LENGUAJE Y RAZÓN

CRISTINA LAFONT: *La razón como lenguaje. Una revisión del 'giro lingüístico' en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid, Visor, 1993.

Habría que liberarse de una vez por todas del complejo de inferioridad filosófica que este país padece y que tiene tanto de autocomplacencia masoquista cuanto de excusa para no empeñarse a fondo. Que el suelo hispánico nunca ha sido terreno abonado para la filosofía es uno de esos tópicos que aún hay mucha gente que maneja inercialmente, con poca convicción racional detrás. Es cierto que no tenemos una gran tradición filosófica. Pero eso sólo lo tienen tres o cuatro países. Fuera de esta división de honor hoy por hoy estamos entre los de primera y podemos tutearnos con cualquiera. Y tenemos además de todo: filosofía académica de todas las corrientes, filósofos idiosincráticos varios, una rica publicística filosófica y notables escritores filosóficos. Pero con todo, lo más importante

acaso es que tenemos una novísima generación de filósofos cuyo rigor y altura se sitúan en las más altas cotas alcanzables en filosofía.

Un ejemplo imponente de esta generación lo tenemos en Cristina Lafont (Valencia, 1963) y su extraordinario libro sobre el abrirse y el ocultarse de la razón en la poco comprendida tradición alemana de la filosofía del lenguaje. Este libro es simple y llanamente un acontecimiento. Desde Unamuno hasta Savater hemos tenido muy buenos filósofos publicistas, excelente filosofía exotérica por decirlo así. Pero poca filosofía dura, y menos aún situada en la cabecera de las discusiones internacionales de la *main stream philosophy*. Asombrosamente, eso es lo que nos encontramos en este libro, donde se tutea a filósofos contemporáneos de la talla de Habermas y Putnam. Algo parecido no ha ocurrido muchas veces en la filosofía hispánica del siglo XX. Además, revela un hecho sociológico del que muchos nos alegramos muy sinceramente: Lafont ha roto por fin

con la maldición de que las mujeres filósofas sólo destacan en la ética o la filosofía política. A partir de ahora, cuando hablemos de igualdad, además de los principios, tendremos un buen ejemplo al que referirnos. Pero vamos al libro en cuestión.

Muy a la teutona, combinando una perspectiva histórica con una sistemática, Cristina Lafont reconstruye magistralmente la evolución conceptual de la filosofía alemana del lenguaje que desde Hamann, Herder y Humboldt lleva, a través de Heidegger y Gadamer, hasta Habermas. Situar en la misma línea a Heidegger y a Habermas puede parecerles a muchos una provocación, pero la argumentación de Lafont es tan iluminadora como incontestable en su núcleo: Habermas ha heredado a través de Gadamer la concepción del lenguaje renovada por Heidegger en el siglo XX pero que se remonta a las tres H-H-H, como Ch. Taylor llama a aquellos pensadores románticos que anticiparon el giro lingüístico de la filosofía contemporánea. Dicha concepción, rechazando la visión tradicional del lenguaje como un «instrumento» para nombrar cosas en el mundo o para expresar pensamientos prelingüísticos, entiende el lenguaje desde su función constituidora de sentido o, como Lafont dice traduciendo el término alemán *Welterschliessung* estándar en las discusiones actuales, su función 'abridora de mundo'. Esta es la función que alzaprimó, absolutizándola, Heidegger al mostrar que lenguaje y mundo son lo mismo pues sólo en el lenguaje aparece «algo como algo», los entes adquieren un sentido. En Heidegger ello conducía a un relativismo e idealismo lingüísticos según el cual «el lenguaje habla» con carácter normativo, esto es, cada apertura lingüística del mundo resulta constitutiva, irrevisable y «fundadora de la ver-

dad».* Como a Habermas precisamente le interesa mostrar que la función primaria del lenguaje no es ésta, sino la comunicativa, y además pretende defender desde ella una posición universalista, Habermas se ha enzarzado en una batalla conceptual que no puede ganar si no introduce una nueva perspectiva. Lafont incluso se la muestra: abrirse a la olvidada función cognitiva del lenguaje, a su función de designación de los objetos del mundo. Ello debe tener, sin embargo, importantes consecuencias para algunas ideas de Habermas, singularmente para su teoría de la verdad, su teoría del lenguaje y, desde luego, para su concepto de mundo de la vida.

La argumentación de Lafont, meticolosa y paciente, se articula en dos partes. En la primera se progresa desde Hamann y su crítica al purismo de la razón kantiana hasta el análisis del modelo de la conversación en la hermenéutica gadameriana en la que el entendimiento entre los hablantes es posibilitado por la apertura lingüística del mundo que funciona como acuerdo sustentador fáctico previo. En la segunda parte, Lafont examina la evolución del pensamiento de Habermas desde los años sesenta hasta el presente para, en el excitante capítulo final, ofrecer, como señalábamos, una salida a los dilemas de la teoría de la acción comunicativa con apoyo de la teoría de la referencia «directa» de Donnellan y Putnam. Resulta imposible resumir en unas pocas líneas todo este impresionante camino argumentativo; sin embargo, creo que los momentos fun-

* Lafont es la primera española que se ha atrevido a explicarles Heidegger a los alemanes. Véase su libro, originado en su tesis doctoral *Sprache und Welterschliessung. Die linguistische Wende der Hermeneutik Heideggers*, Francfort, Suhrkamp, 1994.

damentales del mismo se podrían desgranar como sigue.

1) El giro lingüístico de la filosofía tanto en la tradición alemana como en la anglosajona ha traído el reconocimiento del carácter simbólicamente mediado de nuestra relación con el mundo. El lenguaje sustituye la actividad sintetizadora del yo trascendental a la vez que el mundo en sí unitario de los entes deja de ser el garante de la objetividad de la experiencia de los sujetos. Ello implica entonces un cambio radical en el concepto de mundo. Ahora el «mundo» aparece ya sólo de un modo mediado como el conjunto de estados de cosas sobre los que los hablantes se comunican. La objetividad de la experiencia queda ahora problematizada de un modo totalmente nuevo, pues podremos pensarla sólo en la medida que respondamos a la pregunta de cómo es posible que los hablantes conversen sobre *lo mismo*.

2) Los autores alemanes que Lafont discute comparten con Frege, Russell y buena parte de los autores de la tradición anglosajona el supuesto clave de lo que la autora llama «la preeminencia del significado sobre la referencia». Según este supuesto (intensionalista) la identidad del significado (intensión) garantiza la identidad de la referencia (extensión). Esto quiere decir lo siguiente: el lenguaje cumple una función de apertura del mundo a través de la constitución de sentido, esto es, a través de los significados lingüísticos que los hablantes comparten tras el aprendizaje de una lengua y que garantizan la identidad de la referencia de los signos utilizados por ellos. El «significado» supone, pues, tanto un saber disponible para todos los hablantes como un mecanismo garantizador de la referencia de los términos. En la medida en que ese «saber del significado» proporciona el marco de referencia

unitario para todo aquello que puede aparecer intramundaneamente, los hablantes que comparten esa apertura del mundo lingüística pueden referirse a un mundo igualmente unitario (p. 16).

3) Este supuesto clave refleja una comprensión del lenguaje determinada principalmente desde su función de predicación. Pero dicha comprensión lleva consecuencias indeseables. Pues, o bien como en el caso de Russell, Strawson o Wittgenstein, lleva a las contradicciones de la teoría tradicional de las descripciones definidas o de la *cluster-theory*, las cuales implican una epistemologización de la referencia, esto es, la tesis de que referir quiere decir identificar unívocamente; o bien si se mantiene alguna forma de holismo del significado, como parece inevitable, entonces nos vemos arrastrados por el relativismo de las aperturas de mundo de los lenguajes como en el caso extremo de Heidegger. En Habermas la aceptación de esa tesis conduce a las inconsistencias de su análisis, central en la teoría de la acción comunicativa, de la relación entre significado y validez. Demoledoras son las páginas que Lafont dedica a las explicaciones de este autor sobre la pretensión de validez «inteligibilidad» que quiere en vano junto a las de verdad, veracidad y rectitud normativa, o a la idea de que la instancia de control del saber de fondo, proveniente de la apertura lingüística del mundo, y que permite la comunicación entre hablantes, tiene que ser la problematización discursiva del mismo. Lafont demuestra que para que algo sea verdadero, veraz o recto primero tiene que tener sentido; sólo cuando los hablantes están ya de acuerdo (como siempre sostuvo la hermenéutica) en el marco interpretativo desde el que considerar aquello sobre lo que buscan un entendimiento y, por tanto, cuando se cercioran con

ello de que hablan sobre «lo mismo», pueden poner en cuestión la verdad, la veracidad o la rectitud de las opiniones del otro sobre ello (cf. pp. 191-225). Habermas, pues, se ve arrastrado también por las consecuencias de la adopción de la tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia: la hipostatización del lenguaje inherente a la consideración del mismo como responsable de la apertura del mundo.

4) Lafont se resiste a asumir la idea contraintuitiva de que el lenguaje decide a priori sobre lo que puede aparecer en el mundo previamente y con entera independencia de lo que ocurra de hecho en éste. Su razonable intuición es que tiene que haber algún mecanismo plausible por el que el lenguaje incluya su propia revisabilidad, lo que es central en los procesos intramundanos de aprendizaje. De otro modo no parece muy claro cómo es posible que la especie humana no haya sucumbido hace tiempo con semejante capacidad adaptativa. Lafont propone evitar la hipostatización del lenguaje renunciando a esa tesis del carácter «constitutivo» de la apertura lingüística del mundo sin negar ésta, sin abandonar el giro lingüístico ni negar el carácter holista de la comprensión del significado. Para ello, y en el último capítulo de su trabajo, Lafont propone explicar el carácter revisable de las aperturas del mundo mediante una recuperación de la dimensión *designativa* del lenguaje, el cuestionamiento de la tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia, y la defensa de lo que denomina una teoría de la «referencia directa» inspirada en autores como Putnam, Donnellan y Kripke.* Lafont pro-

pone distinguir, siguiendo a Donnellan, dos formas de designación: el uso atributivo de las expresiones y el uso referencial. Tomemos el enunciado «el asesino de Smith está loco». Hacemos un uso atributivo de la descripción definida «el asesino de Smith» cuando hacemos un juicio sobre aquella persona que haya asesinado a Smith, *sea quien sea*; por otra parte, es posible también emitir un juicio sobre el comportamiento de aquella persona que está siendo culpada por el asesinato de Smith en un juicio, es decir, que consta como asesino de Smith, *sea cual sea la forma correcta de describirla*. En este segundo caso estamos ante un uso referencial de la descripción, que se caracteriza por el hecho de que la referencia puede tener éxito aunque la descripción no sea acertada porque en realidad Smith tuvo un accidente. Éste es un modo «directo» de referir, un medio para destacar a un determinado referente de entre todos los demás, para decir algo sobre él y no sobre aquel del que sea cierta la descripción, sea quien sea. En este caso la atribución resulta *corregible*, como ocurre en general en las descripciones de las ciencias empíricas, que mantienen siempre la distinción entre teoría y realidad, lenguaje y mundo como posibilidad de aprendizaje y revisabilidad del saber. Desde esta perspectiva se pone de manifiesto el potencial de racionalidad inherente a la función designativa del lenguaje, sin poner por ello en cuestión la función de apertura del mundo del lenguaje. Como Lafont escribe, nuestro acceso al mundo (o a los referentes) está siempre *fácticamente prejuizado* por la elección de los medios lingüísticos con que nos referimos a él. Pero, en la medida en que hemos aprendido a utilizar referencialmente dichos medios, merced a la función designativa del lenguaje, podemos

* Otra exposición de sus puntos de vista se puede encontrar en C. Lafont, «Welterschliessung und Referenz», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 41/3 (1993), pp. 491-507.

distinguir *contrafácticamente* entre el mundo supuesto como independiente de éstos y las atribuciones implícitas (o el «saber de fondo») subyacentes a dichos medios lingüísticos (p. 251). Así es posible a los hablantes suponer que se refieren a «lo mismo» aun cuando sus interpretaciones al respecto varíen y, por ende, un concepto reflexivo de mundo.

La propuesta de Lafont no carece de consecuencias. Por lo pronto, implica volver a alguna forma de teoría de la verdad como correspondencia, cosa que a muchos les parecerá un retroceso inadmisibles, pero lo cierto es que responde a una intuición persistente que no nos ha abandonado por más que la nuestra sea la época de la imagen del mundo y la técnica: la de que lo que se dice es verdadero si realmente es lo que se dice. Esta teoría es todavía un futurible pero se puede anticipar que se distinguirá de las anteriores por su refinamiento y la imperiosa necesidad de conectar nuevamente las distintas pretensiones de validez, por decirlo habermasianamente. En este sentido, en la parte final de su libro, la argumentación de Lafont, aunque quizás ello sea una apreciación precipitada, tiene una inquietante tonalidad mayor de cientifismo. Supongo que en una primera etapa eso es inevitable, pero precisamente lo potente y prometedor de su posición está en el carácter global con que en principio se plantea. Lafont tiende a pensar con demasiada ligereza que en el mundo del arte y la literatura o en el mundo social del derecho o la moral se hace casi siempre un uso atributivo del lenguaje. Pero lo

más interesante sería ver si al menos una dimensión de la verdad del arte o de la rectitud de las normas tiene que ver con el uso referencial del lenguaje, esto es, con la experiencia, con los procesos intramundanos de aprendizaje, lo cual parece *también* una intuición que no acaba de abandonarnos en esta era de la realidad virtual.

Otro asunto sobre el que habrá que pensar seriamente es hasta qué punto, con esta estrategia explicativa, se corre el peligro de introducir nuevas versiones de viejas dicotomías que la filosofía del siglo XX y particularmente la filosofía lingüística ha combatido. Porque giro lingüístico es igual a antiplatonismo. Pero si introducimos la teoría de la referencia directa y reformulamos una teoría de la verdad como correspondencia, ¿qué ocurrirá con aquellas expresiones que por definición no son revisables y que Kant llamara ideas, esos temas inevitables de la razón humana? La libertad, la diferencia, lo no-idéntico no son contrastables. ¿En qué medida hay un saber entonces de la razón y uno del entendimiento, para seguir hablando kantianamente? ¿Cómo hemos de relacionar, pues, el saber acreditado por la experiencia con aquel que no lo está porque no lo puede estar más que acaso indirectamente como le ocurre en buena medida a la propia filosofía? ¿Serán a partir de ahora predicación y designación, lo atributivo y lo referencial, las nuevas dicotomías con las que la razón y la experiencia se nos presentan?

Gerard Vilar

INTEGRISMO: EL MAL Y LA ESPERANZA

ANDRÉ GLUCKSMANN: *El undécimo mandamiento* (trad. de Anna Poca Casanova), Barcelona, Península, 1993, 269 pp.

El undécimo mandamiento es un ensayo sobre ética y política construido desde la decepción de un habitante del siglo XX, antiguo militante del Partido Comunista Francés, que denuncia, ante la absurda proclamación del fin de la historia, la presencia incesante (histórica) del mal, sin renunciar a la serena esperanza fundada en la comprensión de la naturaleza originalmente trágica de nuestra civilización y esencialmente cosmopolita y solidaria de los hombres.

El libro de Glucksmann está en la línea de sus trabajos anteriores; pretende responder a preguntas comunes e inquietantes desde una perspectiva crítica *sui generis* (como ejemplo, él propone las formuladas por el filósofo rumano Liceanu): «¿Cómo fue posible Auschwitz? ¿Y el Gulag? ¿Y Katyn? ¿Y la devolución a Stalin de los prisioneros soviéticos? ¿Y el famoso presidio de Pitesí? ¿Y los interrogatorios bajo tortura? ¿Y los hospitales psiquiátricos? ¿Y la Securitate de los países comunistas? ¿Cómo se ha podido matar, bajo la máscara del humanismo más radical, la idea misma de la humanidad? ¿Cómo ha sido posible todo esto?». La clave de la respuesta de Glucksmann reside en la recuperación de la «filosofía trágica» (cuyo olvido culpable denuncia) y su contenido se cifra en un mandamiento nuevo o renovado, el undécimo, que reza así: «que nada de lo que es inhumano te sea extraño», y en un contradictorio principio para la ética: el principio del mal. Trataremos de recorrer con él la

traza que conduce a esa sugerente propuesta ética para tratar de reflejar el contenido de la misma.

En el punto de partida está «la intuición de que existe lo indigno»; junto a ella, la crítica hacia la filosofía que ejercen «nuestros modernos visitantes de ruinas [que] ya no razonan: comentan; [para ellos] determinar un problema es terminar con él lo más pronto posible, cerrarlo como una tumba y prosperar como sepulturero» (p. 8). Glucksmann se propone «pensar aquí, en vida, los acontecimientos vivos» (*ibid.*). Son los «acontecimientos vivos» los que guían su reflexión y le permiten tomar distancia respecto de los lugares comunes que prosperan en buena parte de la filosofía moral contemporánea. Su análisis del momento histórico presente procede en dos pasos: en primer lugar constata que los hechos desmienten el extendido cántico al final de la historia: el mal insiste testarudo y la guerra, motor del cambio, no se detiene; en segundo lugar, busca explicarse por qué nuestro siglo ha engrandecido la guerra y la destrucción. Advierte Glucksmann que la causa de aquellos horrores perdurables es la inflamación humanista positiva (y no un odio hacia el otro, como cabría suponer). La primera Gran Guerra es un ejemplo de cómo opera este mecanismo perverso; en ella, la afirmación de los grandes ideales positivos románticos nacionales o cosmopolitas condujo a la absurda destrucción de hombres y pueblos, a la conmoción de espíritus rodeados por un sinsentido en el que participaban. Glucksmann escribe gráficamente: «Aristóteles murió en 1914, él, que asignó a cada ser natural una patria, en la que la tensión se distiende, donde el movimiento se acaba

y reposa...». Porque aquella guerra mostró que la convulsión puede ser perpetua (pues se perpetúa en los corazones de los desarraigados), sin fin y sin sentido. El drama de este siglo nos enseña a desconfiar incluso de las buenas intenciones, de la buena voluntad. Pero entonces ¿qué asidero le queda a la ética? Si un sujeto desarraigado no puede proporcionar un fundamento seguro desde su autonomía y los hechos muestran que la buena intención puede ser contraproducente hasta tal punto, y que nadie (ni el mejor intencionado) está libre de culpa, ¿quedará la ética reducida a un mero fingimiento? «¿Se puede edificar una moral cualquiera reconociéndose inmoral hasta este punto? [...] ¿Qué nos queda esperar de humano si nada de lo que es inhumano puede sernos extraño?» (pp. 60-61).

El siglo XX ha fomentado, frente a esta 'desmoralización', una «solidaridad contra el agresor» que denominamos integrismo. Glucksmann proyecta, sin embargo, fundar una «solidaridad de los conmocionados» (p. 61). Proyecto ineludible una vez que se desenmascaran las tres farsas del integrismo:

1) La idea de que el integrismo es ajeno a Europa o antieuropeo. Los movimientos europeos (fascismo y comunismo sobre todo, pero no sólo) han servido de prototipo del integrismo, le han dado argumentos y armas y han conformado su modo de pensar. Y esos movimientos europeos lo son en un sentido profundo: son el producto de Occidente. *Nuestro* producto.

2) La afirmación de que el integrismo es radical políticamente; que *hay* un integrismo de izquierdas y un integrismo de derechas que se oponen políticamente. Glucksmann aporta pruebas históricas: las aberrantes alianzas militar-políticas de este siglo que todos recordamos (la alianza entre Stalin y

Hitler, el apoyo de Castro a la dictadura argentina en la guerra de las Malvinas, etc.) ¿cómo fueron posibles si no es suponiendo un «cortocircuito revolucionario-conservador», una síntesis que recuerda más a Hegel que a sus sucesores y que se explica sólo si recordamos que «las grandes insurrecciones de este siglo son mundiales y revolucionarias por su negación y por el levantamiento de tabúes que su doctrina legítima. [Pero a la vez] son conservadoras y autóctonas en la afirmación, por la violencia masiva y ancestral que desencadenan» (p. 88)?

3) La otra gran falacia del integrismo consiste en su pretendida existencia positiva. Glucksmann advierte que el integrismo existe sólo por su capacidad de aniquilación de otros y propia. Pero este «autismo» significa que su existencia no da testimonio de nada que no sea él mismo, su guerra no se subordina a fin alguno que no sea el mantenimiento del propio credo integrista.

Cabría preguntarse, sin embargo, cómo puede un integrismo falaz convertirse en el modo de pensar de una buena parte del planeta. Glucksmann cifra ese éxito en la explotación de un «polvorín antropológico»: la recuperación de viejas y reconfortantes tradiciones europeas: el antisemitismo, el antiamericanismo, el odio a la burguesía, el esoterismo, milenarismo y utopismo y, sobre todo, una pretendida teoría científica que demuestra un fundamento «verdadero» de aquellas tendencias ideológicas. Todas estas recuperaciones son reconfortantes porque remiten al fundamento sólido que las metafísicas especiales hallaban en Dios, el Alma y el Mundo. Estas metafísicas perecieron a manos de «los pensadores del ser», pero su mismo sepulturero, Heidegger, dejó la rendija por donde volverían a introducirse, porque

el pensamiento del ser desengaña y desespera, mientras el pensamiento integrista edifica: sobre la idea de Dios y la Verdad del lenguaje la seguridad de la palabra revelada, de la Religión verdadera; sobre la idea de Alma, considerada como Una, el mito de la Raza Pura; sobre la idea de Mundo, la seguridad que se asienta en el Trabajo que hay que rescatar de su hurto y su tergiversación como producto, para sacarlo a la luz del Bien. En resumen, la índole metafísica del integrismo se cifra en que «la angustia que nos vincula al mundo (al ente en su conjunto) es metafísicamente general. [Mientras] las respuestas que aportan los diversos integristas son metafísicamente especiales» (p. 158).

La teoría metaintegrista de Glucksmann no es optimista: desvela los operadores «en los que toda ideología extrae lo esencial de su iluminación» (p. 167), pero al mismo tiempo reconoce su terrible eficacia.

No hay culpables (u Occidente entero es culpable) del ascenso del integrismo, pero sí es posible señalar algunas razones difusas: para Glucksmann somos herederos de una incorrecta recuperación de la «filosofía trágica» a través de Nietzsche y Hegel. Nietzsche creyó ver que la tragedia había sido preterida por la filosofía y la buscó *más acá* de ésta, en lo anterior, en la cerrada armonía arcaica, representada por los muros de Tebas, en cuyo interior acontece entero el drama civil y ético: todo el orden y todo el caos. Hegel creyó vislumbrar que el orden primitivo sólo era alcanzable *más allá* de la historia y de la filosofía, mediante el combate a muerte con esa misma razón que lo negó, como Argos halló su orden perdido en la guerra contra Troya, saliendo fuera de sus murallas y cometiendo los más horribles crímenes. Unos y otros, tebanos y Nietzsche,

atrídas y Hegel, conciben el conflicto trágico a partir de su solución, pero ese privilegio (el pretender que es posible una solución) contradice, según Glucksmann, la tragedia misma. La solución trágica del conflicto no es tal solución, sino la instauración permanente e insoluble del conflicto. El principio de la filosofía trágica, olvidado por Occidente, es negativo, es una mera regla de supervivencia en vez de una regla positiva para la «vida buena» como los maestros nos hicieron creer: sólo desde la injusticia se puede reclamar justicia, sólo en la enfermedad reconocemos la salud (como ausencia de aquella). El mal se conoce directamente (es lo inmediato) mientras el bien anhelado se entreve problemáticamente. Y tras el reconocimiento de que no existen soluciones quiméricas, la profunda sabiduría trágica se afirma como la más fuerte.

Ésta es la conclusión: al igual que el *verdadero saber* matemático occidental nace en la negación insoluble y en la aceptación de lo *imposible* (cuando no hay más remedio que reconocer que la diagonal del cuadrado de lado 1 no es *ni* par *ni* impar, pues la obstinación en el intento de resolver el problema llevaría a la locura), así la sabiduría ética sólo puede provenir de la admisión del mal constante, aunque parezca imposible. Así, la justicia se reclama trágicamente desde la injusticia, la salud desde la enfermedad. La tragedia enseña que el mal se conoce directamente, mientras que el bien anhelado se vislumbra problemáticamente. Sólo esta admisión permitirá que la experiencia individual y colectiva se fundan y así instaurar una ética de supervivencia basada en la solidaridad de los conmovidos.

Según esta visión, la ética se asienta en la constatación de lo inhumano, del mal, en el interior del sujeto moral y en

el seno de Occidente: sólo un principio negativo exhibe poder suficiente para sostener un proyecto ético sin otros asideros. Se trata ahora de una ética de supervivencia, una ética de todos contra todos, disuasoria; su fundamento es horizontal, no vertical. No hay principio superior a la «solidaridad en el mal». Su mandamiento: «Que nada de lo que es inhumano te sea extraño» no ordena hacer, sino mostrar; mostrar el mal por doquier, aceptar la parusía del mal, decir su verdad antes que tratar de

realizar valor alguno. Pero es un mandamiento que no niega los demás: «ver lo negro no es verlo todo negro», recuerda Glucksmann. Parece estar convencido de que esa persecución de la verdad del mal hasta hacerlo confesarse en nosotros mismos —en ello consiste la filosofía trágica— permitirá «el ejercicio de una solidaridad de conmovidos por la invención de una ética de la disuasión».

Pedro Francés Gómez

RAZÓN Y SINRAZÓN DE ESTADO

YVES-CHARLES ZARKA (ed.):
Raison et déraison d'État.
Théoriciens et théories de la raison
d'État aux XVIIe et XVIIIe siècles,
París, Presses Universitaires
de France, 1994, 436 pp.

El término «razón de Estado» aparece vinculado, en su uso corriente, a la concepción de la política propia del *Machtpolitiker*, para el que cualesquiera medios son válidos con tal de conseguir el objetivo primordial del acceso, la conservación o el acrecentamiento del poder, y para quien siempre hay razones —las de la razón de Estado— para justificar la transgresión de las normas morales y jurídicas. La invocación del interés público que connota el término no sería sino la máscara que encubre el desprecio del derecho y de la moral en una política reducida a mera lucha por el poder. La máscara de la sinrazón de una práctica política en realidad injustificable.

Así entendida, la razón de Estado corresponde a una política de opacidad y arbitrariedad, antitética de la publicidad y generalidad de las normas

características del Estado de Derecho. Yves-Charles Zarka, investigador del C.N.R.S. francés, y director y coautor del libro que es objeto de este comentario, observa acertadamente que la filosofía política actual se ha centrado más bien en la cuestión de los derechos del hombre y del Estado de Derecho, relegando por ello la de la razón de Estado. En efecto, la noción ordinaria de razón de Estado choca con la perspectiva de una filosofía política orientada más bien hacia la crítica del poder (pues parte de la presunción de su ilegitimidad), y a la demanda de una sociedad sin dominación, que a la reflexión sobre las condiciones de su ejercicio.

Y sin embargo, sólo desde la perspectiva eticista del «alma bella», que refugiada en su atalaya intelectual clama en vano desde ella contra la sórdida realidad de la política, es posible ignorar la reflexión sobre la problemática implicada en el término «razón de Estado». Pues esta expresión mienta una problemática más amplia y rica que la que manifiesta su uso cotidiano. No atañe sólo a la hipertrofia del po-

der, a su lado demoníaco, sino a problemas permanentes de la política, que se manifiestan con particular dramatismo en la época de las teorías de la razón de Estado. Tiene que ver con la necesidad de ordenar la acción de gobierno, de introducir un conjunto de conocimientos, medios y reglas de racionalidad política, necesarios para la consecución del objetivo que es condición de cualquier otro: la conservación del Estado, instrumento indispensable de la *salus populi*. El reconocimiento de la prioridad de esta finalidad, junto con la consideración de las condiciones efectivas de la práctica política, constituyen las premisas de una concepción de la política que se ubica incómodamente entre la referencia al objetivo último —el bien común— y la tendencia a autonomizar el fin instrumental de la conservación y acrecentamiento del poder; y que ha de soportar la tensión entre principios éticos y estrategias políticas.

Así pues, la noción de razón de Estado resulta más compleja y cargada de significaciones de lo que el uso trivial del término sugiere. Y para explorar el universo semántico de la razón de Estado, para volver a pensar los problemas que implica, nada mejor que remitimos a su *historia*. Este libro está escrito con el convencimiento de que la razón de Estado no es sólo un aspecto permanente del pensamiento político, sino también un fenómeno histórico singular: a partir de la publicación del tratado *Della ragion di Stato*, de Botero (1589), proliferan durante algunas décadas por toda Europa (y también en España) discursos, tratados y panfletos que abordan, desde perspectivas diferentes, el tópico de la razón de Estado. El conocimiento de esta variada producción ayuda a orientar y precisar la reflexión sobre la temática de la razón de Estado.

Son muchos los interrogantes abiertos a la investigación histórica, ocupada en desentrañar las causas de la aparición del término y de su fortuna en el momento del tránsito del siglo XVI al XVII, su relación con la mutación del espacio político, su significación en el cambio de paradigma en la teoría política, y la diversidad de acentos en el concepto según los países y los contextos. El hecho de que muchos de los escritos sobre la razón de Estado no alcancen la altura teórica de los grandes clásicos no resta valor a su aportación a la comprensión de la política y el poder en las sociedades modernas, que requiere la referencia a su genealogía, como mostró Foucault.

Este volumen agrupa trabajos de algunos de los más destacados protagonistas actuales de esta tarea de reconstrucción histórica, algunos de ellos a su vez autores o editores de libros recientes sobre la razón de Estado: es el caso de Baldini (*Botero e la «Ragion di Stato»*, Florencia, 1992), Borrelli (*Ragion di Stato e Leviatano*, Bolonia, 1993), Lazzeri (*Le pouvoir de la raison d'État y Raison d'État, rationalité et politique*, París, 1992), Senellart (*Machiavélisme et raison d'État*, París, 1989), y Stolleis (*Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit*, Francfort, 1990). A ellos se suman otros especialistas, participantes en el seminario organizado por el grupo de investigación sobre la filosofía moral y política del XVII que dirige Zarka durante el curso 1991-92. En conjunto, constituyen una buena muestra del interés existente respecto al tema de la razón de Estado, y del nivel alcanzado por la investigación sobre el mismo.

La investigación sobre la razón de Estado tiene como punto de partida obligado el libro de Meinecke sobre el tema *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna* (1924). Pero, como

advierte Stolleis en el capítulo que abre el volumen, la investigación actual sobre esta problemática (de la cual ofrece una amplia referencia), no sólo descubre importantes lagunas y desequilibrios en la exposición de Meinelcke, sino que deja en entredicho su supuesto básico: que la razón de Estado es una propiedad de la institución estatal, una esencia intemporal encarnada en los avatares históricos de la vida del Estado. Por el contrario, tanto la práctica como la teoría de la razón de Estado se nutren de los contextos diversos en los que se producen, lo que da lugar a concepciones diversas y aun enfrentadas; porque, subraya por su parte Senellart, la noción misma es un arma de combate. No puede articularse del mismo modo en Alemania, carente de un centro de poder unificado, que en Francia, donde la configuración de un Estado moderno está mucho más adelantada. Puede decirse (Gauchet) que la teoría de la razón de Estado viene a explicar y justificar (o criticar) una práctica ya dada, y una nueva configuración del espacio político, basada en el Estado pacificador emergente.

El polimorfismo de la literatura sobre la razón de Estado se pone de manifiesto en las contribuciones de los mencionados Gauchet, que muestra la presencia de la razón de Estado en la política francesa, y Senellart, que ilustra al lector sobre la especificidad de la literatura alemana de la razón de Estado, así como en las de Borrelli, dedicada a la evaluación de la presencia del aristotelismo en los tratados italianos sobre el tema, y el hispanista Méchoulan, que da cuenta de las actitudes de la literatura política española ante la razón de Estado: el antimachiavelismo cerrado de quienes, como Quevedo, aferrados a una visión providencialista de la política, proclaman su subordina-

ción a la teología, a cualquier precio —como lo muestra la expulsión de los moriscos—, la actitud ambigua de algunos detractores de Maquiavelo que practican un machiavelismo encubierto, y el tacitismo, que representa una conciencia lúcida de la necesidad de abordar racionalmente los problemas del gobierno y tolerante de la libertad de conciencia.

La indagación sobre la razón de Estado nos conduce a los autores decisivos para la génesis del concepto. Ante todo, desde luego, a Maquiavelo, objeto de numerosas referencias en este volumen, y de un capítulo de Vasoli que pone en tela de juicio la convicción generalizada de que el florentino es el creador de la concepción de la política basada en la razón de Estado. Pero también a Botero, que elabora la primera teoría sistemática de la razón de Estado, y abre la vía a una concepción alternativa de la razón de Estado, centrada en la racionalización de la actividad de gobierno (Zarka). El documentado y preciso trabajo de Baldini sobre Lucinge, y los de Germana Ernst sobre el antimachiavelismo de Campanella, y de Zarka sobre Naudé, exponente de una teoría fundada sobre el supuesto límite de la necesidad extrema, completan este apartado.

Cierra el volumen el examen de la posición ante la problemática de la razón de Estado de algunos grandes pensadores políticos del XVII. Así, ¿no sería Hobbes un portaestandarte de la razón de Estado? Para Triomphe, la teoría política hobbesiana, al fundarse sobre la necesidad, excluye a priori el artificio de la distinción entre Estado de Derecho y estado de urgencia. Tampoco Spinoza sería, pese a las apariencias, un defensor, sino más bien un crítico de las teorías de la razón de Estado en la medida en que desplaza la

racionalidad política a las estructuras institucionales (Lazzeri). En cualquier caso, no es posible eludir el problema de los requerimientos de la *salus populi*, como lo muestran el caso del republicano moralista Harrington (sobre quien escribe Borot), las sutilezas de la argumentación pascaliana sobre la obediencia política (Bouchilloux), o las reservas de Fénelon frente a la autono-

mía del poder estatal, más bien amenaza de sinrazón que garantía de seguridad (Jaume).

En suma, publicaciones como ésta muestran que la reconstrucción del pasado no es una afición de eruditos, sino una llave para entender y pensar el presente.

Javier Peña

GÉNERO Y NÚMERO: LOS ACCIDENTES DE LA RAZÓN

GENEVIÈVE FRAISSE: *Musa de la razón*, Madrid, Cátedra, 1991, 224 pp.

El viejo problema de la diferencia entre los sexos presenta acaso como principal peculiaridad que no es un problema. Es una evidencia. Lo que sí constituye un problema digno de análisis es la interpretación del hecho biológico dentro del marco de un sistema conceptual que, de entrada, lo especifica como extraño o peculiar en sí mismo. ¿Por qué han sido precisamente los varones quienes han establecido ese marco conceptual? Probablemente por las mismas razones por las que los simios machos se constituyen en jefes de sus grupos. Pero, a diferencia de sus antepasados, el ser humano posee un procedimiento adicional a la fuerza o a la libertad de acción —que *podieran* ser patrimonio del macho— para acceder al poder, o para inventarlo: el conocimiento. Haciendo ciencia-ficción arqueológica, podemos presumir, no obstante, que el saber no sería patrimonio exclusivo del varón, que, al menos, habría diferentes tipos de saber de acuerdo con diferentes formas de vida. Luego la cuestión es sencillamente por qué las mujeres llevan como clase (lógica)

una forma de vida que difiere de la de los hombres como clase (lógica). Y por qué una forma de saber se ha impuesto sobre la otra. La explicación remite en última instancia siempre a la biología y en ella se queda. Si bien los antropólogos tienen bastante que decir y enseñar al respecto.

El libro de Geneviève Fraisse trata del viejo problema de la diferencia centrado en un contexto histórico muy interesante, precisamente el período en que se instalan nuevas formas sociales y políticas, en los albores de la democracia moderna. Contra todo pronóstico, la Francia postrevolucionaria, que acaba de instaurar la igualdad, fraternidad y libertad de los ciudadanos, se mantiene inamovible en lo que respecta a la exclusión de las mujeres de la vida pública y la persistencia de las formas de vida tradicionales. Fraisse analiza un conjunto de textos, que abarcan desde el ficticio *Proyecto de una ley que prohiba aprender a leer a las mujeres* del avieso Silvain Marechal, hasta textos relativos a la ley del divorcio, pasando por textos médicos y cartas paternas como las de Joseph de Maistre, exhortando a su hija a comprender las limitaciones y grandezas de su sexo. Frente a ellos, otro con-

junto de textos, en ocasiones nacidos como réplica a los primeros, y otras veces espontáneamente, marcan las directrices del pensamiento avanzado de la época, que concede a la mujer esa deseada desigualdad —o casi—, y exige en consecuencia el acceso a lo vedado, el saber más que el poder en este caso.

Naturalmente, lo chocante de una época que ha enarbolado como eslogan la igualdad y mantiene excluidas de los derechos del ciudadano a las mujeres exige muchas explicaciones y debates, como en general cualquier forma de injusticia. Pero, como afirma la autora, todo se produce en el marco de un doble discurso que delata la famosa doble moral. La permisividad del código civil recién estrenado con el marido adúltero se traduce en la injuria, la burla disfrazada de serio razonamiento a lo Marechal, o la interpretación de los argumentos de las mujeres como un discurso no serio, y, en última instancia, en la conversión de la víctima en culpable y de la actitud de defensa en censurable.

El trabajo de Fraisse se centra, pues, en textos que giran fundamentalmente, con algunas excepciones, en torno a la razón de las mujeres. Se trata de aspectos de un discurso que intenta formalizar filosóficamente la exclusión sobre la base de la diferencia. Plantear la cuestión de la mujer como la cuestión de su razón es doblemente significativo en ese momento histórico. Obedece en primer lugar todavía a un «siglo de las luces», y señala una tendencia general de lo que luego ha sido el feminismo, al menos en sus inicios: un movimiento burgués, si se me permite lo anacrónico del adjetivo. Las heroínas o pioneras, como Mme. de Stäel o Constance de Salm —ella es la equívoca «Musa de la Razón»—, no son precisamente mujeres del pueblo, no es

la suerte de éstas lo que les interesa. Desgraciadamente, el acceso de las mujeres a los derechos vedados por el varón se produce en el entorno del varón más próximo. Como es bien sabido, la desigualdad no sólo afecta a las mujeres con respecto al varón como clase lógica, sino a todos con respecto a las clases no lógicas que detentan el poder. Ni siquiera en las democracias los derechos son los mismos para todos. Evidentemente, no es censurable que las mujeres que constituyeran una excepción, justamente por ello, se preocupasen en seguir siéndolo de alguna manera, y de reivindicar el derecho a la autoría, a la creatividad, al genio. El feminismo que vino después como movimiento colectivo intentó sin duda corregir por razones obvias los excesos de la razón.

Si en el principio de la modernidad se da tal resistencia a otorgar la carta de ciudadanía a las mujeres es, según Fraisse, por temor. Miedo a la confusión de los sexos, temor a la rivalidad, a la competencia, a la superioridad —ésa que predecía el optimista apologeta Fourier. Se suponía que la confusión de los sexos sería un desastre para las relaciones humanas y la familia, algo tan fundamental socialmente, y seguramente se supondría que las virtuales competencia y superioridad serían un desastre *tout court*. Mejor es por ello, se piensa, que la mujer se mantenga preferiblemente iletrada, parlanchina si se quiere, pero en su encierro doméstico; no sirvienta —no, eso había sido abolido— sino *ama de su casa* (recuerden: esclava en un trono, dejó escrito Balzac), y ejerza su tradicional influencia indirecta por medio de la educación (?) de los hijos. Que la mujer sea un ciudadano oblicuo en suma.

La aportación documental del libro es rica e interesante. Las ideas centra-

les, por su parte, permiten una reflexión posterior. ¿A qué miedo puede uno referirse realmente en lo que respecta a la desaparición de la diferencia? A la pérdida de identidad, sin duda. No de identidad sexual o social, sino de identidad metafísica. Excepto precisamente para el caso de las mujeres en su tradicional conceptualización, la identidad no la otorga el sexo. La identidad es un bien que se transmite por herencia exclusivamente materna, lo saben muy bien los judíos, lo sabían quienes permitían que la mujer tomase la palabra en público para declarar cuál de sus dos hijos mellizos nació primero, y sin duda quienes establecieron la pérdida del apellido de las mujeres al contraer matrimonio. Como todo lo que se da, quien lo otorga lo pierde en beneficio del otro. La identidad del hombre en abstracto está fundada en la pérdida de la identidad de las mujeres.

El interés de los varones por aislar y convertir a las mujeres en miembros indeterminados de una especie, sin posibilidades de singularización o evolución, como las ovejas o los ángeles, obedece a la necesidad de salvaguardar el *cogito* como garantía de la identidad personal. Metafísicamente hablando, las mujeres saben más de lo que cualquier varón pueda nunca saber. Saben quién es su hijo. Él sólo sabe quién es mediante un acto de fe. Por eso, el debate sobre la razón es en el fondo una ironía. Porque la razón tal como se ha entendido y usado no ha sido capaz de proporcionar precisamente aquello que se buscaba a través de ella. No quiere esto decir que la verdad resida en el irracionalismo, o en cualquier forma denominada *femenina* de comprensión. El miedo a la razón de las mujeres sólo se justifica si se piensa que esa razón puede poner en tela de juicio razones ajenas.

Fraisse cierra el libro con la propuesta de repensar la diferencia fuera de las alternativas tradicionales: de su negación a lo Beauvoir, a su afirmación más o menos histérica, como ha sido la moda de un *nouveau féminisme*. Pensar la diferencia significa para la autora plantearse de nuevo el viejo problema de la sexualización de la razón.

Pero esta interrogación final podría muy bien tener una respuesta inmediata. Seguramente las hormonas intervienen en las funciones cerebrales, en igual medida que en otras funciones orgánicas. Y, seguramente, si la razón puede preguntarse si es sexuada es porque puede también dejar de serlo. Otra cuestión es que esto sea deseable. Si se debe pensar la diferencia, en todo caso debe hacerse en el marco de una revolución conceptual. El feminismo no ha encontrado sus metáforas. Mientras se mantenga en el viejo sistema conceptual, seguirá propagando una confusión categorial muy grave, que está en el origen de todos los discursos sobre la cuestión de la mujer. Se ha confundido un estado transitorio en la vida de un ser humano con una esencia metafísica, un modelo de no-persona. La representación de la «nueva mujer» no tiene nada de nueva. Es sencillamente un profesional, un hombre agresivo con maquillaje y modelo de *pret-à-porter*, que se apoya en muchos casos en la existencia de las mujeres que aún no han accedido a la categoría de «nuevas» y solucionan los problemas de menaje y prole (cuando no repiten la tradición postrevolucionaria del celibato como única forma de acceso al espacio público). Es la representación, insisto. Pero las imágenes crean también conceptos. Y la mujer siempre es algo transitorio tomado por permanente, madre o bella da lo mismo. No es extraño que con la mis-

ma falta de juicio se pidan salarios para las «amas de casa» y se permita que nuestros maridos vean la TV, mientras nosotras damos un biberón, preparamos un *roast beef*, vigilamos el baño de Luisito, y reflexionamos profundamente acerca de las formas *a priori* de la sensibilidad.

La diferencia no es, en cierto sentido, sino la interpretación utópica de la mujer por parte del varón, desmentida día a día. La representación del varón por parte de la mujer, que también existe, no es menos utópica. El acceso de las mujeres al espacio público no ha colmado las esperanzas de emancipación,

liberación o justicia. La razón de las mujeres ya no es objeto de debate para nadie —aunque no dejen de oírse ecos de los viejos prejuicios que hacen de la mujer con intereses intelectuales una mala madre, cuando no un marimacho—, pero acaso debería ser objeto de reflexión para las propias mujeres.

Si «feminismo» aludió en un principio, como nos enseña Fraisse, a una anomalía patológica en los varones, no sería de extrañar que nos encontrásemos con algún «machismo» patológico en nuestra propia vecina.

Carmen González Martín