

CRÍTICA DE LIBROS

EL FRACASO PRODUCTIVO DE LA TEORÍA CRÍTICA

A. SCHMIDT y N. ALTWICKER (eds.): *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Francfort d.M., Fischer, 1986.

Cuando Horkheimer se decide, tras muchas vacilaciones, a reeditar en 1968 escritos de los años treinta, resume su obra como una decidida respuesta a la resignación que dominaba su tiempo. La alternativa teórica tenía que hacerse sobre la negación de la filosofía idealista y la recuperación de un materialismo capaz de poner fin a la prehistoria de la humanidad. Compañero inseparable de toda esta aventura fue el pesimismo metafísico de Schopenhauer, un pesimismo incrementado en los últimos años porque le costaba entender la sociedad en la que vivía. «La buena y auténtica sociedad —decía el viejo Horkheimer—, es un objetivo cuyos contornos limitan con el concepto de culpa. Tras el final de la guerra el objetivo ha quedado oscurecido. La sociedad se encuentra en una nueva fase». Sobre todos estos aspectos —crítica del idealismo, alternativa materialista, evolución de su pensamiento, el pesimismo metafísico, la religión y la culpa, su filosofía moral, etc.— versan la quincena de trabajos que fueron en su momento ponencias de una conferencia internacional, celebrada en septiembre de 1985, con motivo del nonagésimo aniversario del nacimiento de Max Horkheimer.

Habermas, en una especie de biografía crítica, ofrece una visión de conjunto que puede servir para organizar los aspectos más sobresalientes del encuentro. Para Habermas, el mejor Horkheimer es el de los años treinta (1932-1941), empeñado en aquel proyecto interdisciplinar de una teoría materialista. Como buen marxista, quería proseguir la filosofía pero con otros medios, por medio de las ciencias sociales. Luego vino la colaboración con Adorno (1941-1944) —*Dialektik der Aufklärung*— en la que se consuma su evolución hacia una filosofía negativa de la historia. Mucho menos interés le merecen los escritos de los años cincuenta y sesenta. Un Horkheimer extraño en su propia patria, consciente del fracaso de sus dos primeros proyectos, se mueve conservadoramente entre la religión y el liberalismo. Explica Habermas que el paso del primer proyecto al segundo —de un proyecto en el que cabía una respuesta a la razón instrumentalizada por la burguesía, a otro en el que ya toda la razón adolecía del mismo mal de dominación— se debe a la influencia de Benjamin, cuya desconfianza por toda filosofía de la historia, así como la relación que establecía entre razón y dominio, aconsejaban desinteresarse por la historia de la emancipación, salvo para ver en ella el hilo constante y continuo de la perdición. Gracias pues a Benjamin, Horkheimer y Adorno se encuentran.

Pero no se funden. Al fin y al cabo, Horkheimer tuvo que despedirse de la esperanza en una razón substancial postburguesa en la que Adorno nunca había confiado. Las diferencias se hacen sobre todo manifiestas en la forma con que uno y otro reaccionan frente a la gran aporía de su tesis: si toda la Ilustración está viciada, ¿cómo osa la razón crítica hacer ese diagnóstico y que lo tomemos en serio? Es la aporía que se repite desde Nietzsche: no se puede hacer una crítica radical de la razón y pretender que uno de sus juicios críticos escape a la enfermedad de la razón. A Horkheimer la objeción le angustia porque no ve más salida a los males de la razón que la propia razón; la crítica a la Ilustración tiene que venir de la propia Ilustración. Adorno lo contempla más relajado pues poco espera de la razón. No es en la razón sino en la experiencia estética donde se puede descubrir una fuente independiente de sentido y discernimiento.

El último Horkheimer —que vive en una Alemania próspera y liberal, a la que él había vaticinado las mayores catástrofes— sigue siendo fiel a la crítica radical de la razón (pesimismo metafísico), pero dispuesto a la solidaridad con el necesitado (optimismo práctico). ¿Cómo explicarlo, cómo explicar la diferencia entre el mal y el bien, lo injusto y lo justo? Horkheimer recurre a la religión. Sobre la religión había discutido con Benjamin, pero entonces estaba convencido de que su teoría crítica de la sociedad podía hacerse con la substancia racional de las tradiciones religiosas. Ahora, le preocupa la actualización y presencia de los dolores pasados, de las víctimas olvidadas. Si sólo sobreviven en cuanto recordadas y la verdad es que quedan olvidadas, ¿habrá que decir que ni existen ya ni son verdaderos (sus derechos)?,

«salvo que se diga que viven en Dios». Habermas no parece tomárselo en serio.

Gerhard Brandt no comparte del todo las anteriores valoraciones de Habermas. En algo fundamental sí que coinciden: en proclamar el fracaso horkheimeriano de una teoría materialista de la sociedad. No resultaba fácil, en efecto, pretender desvelar la verdad de la sociedad y cuestionar críticamente su legitimidad partiendo de una absoluta sospecha ideológica que alcanzaba no sólo a toda relación del hombre con la naturaleza sino a la propia Teoría Crítica. Todo el mundo concuerda con el veredicto final: fracasa el intento de ensamblar investigación empírica, teoría social materialista, praxis social transformadora. Brandt pide, sin embargo, un último repaso antes de enterrar el asunto. E invita a considerar los textos íntimos del último Horkheimer, precisamente los que no le gustan a Habermas. Ahí aparece un Horkheimer de vuelta de toda filosofía de la historia, a la Marx o a la Hegel, y centrado en la subjetividad finita, contingente y concreta. Es la hora de la *retirada estoica*. Sintomático de todo este periodo es la manera con que aborda la crítica marxista de la economía política, desprovista de toda querencia filosófico-histórica: el capitalismo no lleva al socialismo sino a su propia reproducción mediante una sofisticada respuesta a las propias contradicciones. Por eso, la *crítica de la economía política* debe transformarse en una *crítica de la tecnología política*, más aún, en una *crítica del dominio político por consenso*, porque ésa es la forma con la que la acción social se expresa. La Teoría Crítica no acaba refugiándose en lo absoluto sino que «se especializa» en crítica del capitalismo moderno, aunque es verdad que todavía pueden más las re-

ferencias teóricas que los análisis empíricos.

Gérard Raulet discute, por su parte, la extendida tesis de las periodizaciones de Horkheimer para sostener la continuidad entre el pensador de los años treinta y el de los sesenta, al menos en lo que respecta al *pesimismo*, entendido no sólo como consuelo sino como crítica. Ya en aquellos lejanos años, en efecto, cuando no excluía el triunfo de la razón en la historia, era consciente de que esa esperanza escapaba a las más optimistas previsiones. Ese pesimismo radicaba en la imposibilidad de liberar a esa sociedad feliz de sus contornos reales, los de la culpa: «que haya tanta infelicidad y lamento en la tierra, que los dichosos se aprovechen de ello sin participar en el dolor, que su felicidad hoy como ayer dependa de la infelicidad ajena, el llamado pecado original es algo manifiesto [...]». Ese pesimismo va dirigido contra el optimismo de las teleologías de la historia (Kant) o de las filosofías de la historia (Hegel). Basan su optimismo en dos discutibles supuestos: reducir la esencia del mundo a sus manifestaciones y recurrir a la causalidad para explicar la relación entre el sujeto y el objeto. De esa manera, sí se podría lograr la reconciliación entre el sujeto y el objeto, la teoría y la praxis, en una palabra, que la historia acabara siendo una historia de hombres. Pero ese planteamiento olvida *la cualidad oculta del mundo*, es decir, la historicidad del conocimiento y de las cosas, y, por tanto, olvida los límites del conocimiento humano. De ahí a la tesis del *mal radical* no hay más que un paso: el sujeto no sólo no crea libremente el mundo externo sino que éste es una pena. El mal en la historia no es un episodio sino, como quiere Schopenhauer, «un radical». Afirmar entonces una filosofía de la

historia, como quiere Kant, sólo es al precio de fundarla en lo moral. Horkheimer, por su parte, prefiere asumir la tesis del «mal radical», eso le libera de toda interpretación optimista de la historia en provecho de una «filosofía negativa». En los años sesenta, se intensifica, si cabe, el pesimismo que no es, como dice Habermas, la expresión resignada de un hombre que experimenta el doble fracaso de sus teorías, sino la expresión consciente de quien sigue fiel al espíritu de la *crítica salvadora* («die rettende Kritik») de siempre. Horkheimer habla en efecto de que su *pesimismo filosófico* (inevitabilidad y necesidad de que el género humano cargue con su culpa; no saber hacia dónde camina la historia, etc.) va de par con un *optimismo práctico*, empeñado en intentar hacer lo que entendemos por verdadero y bueno.

Alfred Schmidt, albacea y editor de Horkheimer, centra su trabajo en uno de los aspectos más atractivos y menos claros del homenajeado: su comprensión de lo religioso, de lo mítico. En la *Dialektik der Aufklärung* recoge la tesis weberiana de la *desmitificación del mundo* para explicar el desarrollo de la racionalidad occidental. Ahí se produce una escisión entre valores y hechos y una incomunicación entre las distintas modalidades de la acción (la religión define metas, la política lucha por realizarlas y los *massmedia* las universalizan), que acaban con el ideal de la Ilustración. Luego, Horkheimer expone su tesis: a) el mito es Ilustración y b) la Ilustración se convierte en mitología cuando olvida el carácter ilustrado del mito. Se repite entonces lo que ocurrió con Voltaire: ¡declaró la guerra al mito y colocó a Dios como fundamento de la razón! Y es que «un hombre no puede hacerse niño sin caer en el infantilismo, pero ¿acaso no disfruta con la

ingenuidad del niño y no debe reproducir a su manera de adulto el mismo sentido de la verdad del niño? ¿Acaso no sobrevive la manera de ser del niño en la verdad de la naturaleza?, ¿por qué la infancia histórica de la humanidad tiene que ser considerada como una etapa cuyo encanto nunca más vuelve? [...]». La sensibilidad acerca del mito ha desaparecido de nuestra sociedad igual que el adulto ha olvidado el encanto del niño que fue.

Aquí se podría ubicar el interés de Horkheimer por la religión, asunto sobre el que versan varias ponencias. Tillich y otra vez Schopenhauer le sirven de referencias. Como entiende la religión en sentido alegórico y no estricto, el segundo le va mejor que el primero. La religión es una alegoría, dice Schmidt, para comprender lo que ha pasado de la Ilustración. La no-verdad de la Ilustración se debe a la reducción de la libertad a mera naturaleza (necesidad). Lo que queda entonces de la razón se limita a reflejar ese sometimiento de la libertad a la necesidad (es la comprensión de la razón como dominio). La confianza de Horkheimer estriba en que la Ilustración sea capaz ahora de aprehender a la naturaleza en su enajenación, como mitología. De esa manera, se recuperaría la dimensión racional de la razón al tiempo que recuperaría la naturaleza su transparencia.

Aparece ahí un *topos* judío (el de la transparencia de la naturaleza), que entronca con las preocupaciones de Joseph Maier en su trabajo sobre la herencia judía en la filosofía alemana. Señala que hay mucho de ella tanto en la Ilustración (la metafísica judía de la ley y la mística judía de la naturaleza) como en el idealismo. Llama la atención sobre la siguiente gran paradoja: ¿cómo explicarse que en el judaísmo se mantenga una doctrina durante siglos cuan-

do no ofrece a los portadores de esa tradición ni recompensa personal ni castigo eterno individual? Más aún, ¿por qué los judíos se mantienen fieles a una ley cuando ha desaparecido el Estado que pudiera sancionarla? La respuesta tiene que ver con lo que filosóficamente representa el idealismo alemán: esperan que la esperanza que ellos cultivan sirva a los justos de todos los pueblos en tiempos futuros. El idealismo alemán, que se torturó buscando una fundamentación racional a esa esperanza universal, tendría así, tras de sí, la experiencia y la tradición del pueblo judío.

De entre las participaciones, llama la atención la firmada por Herbert Schnädelbach, «Max Horkheimer y la filosofía moral del idealismo alemán». Este particular epígono de la Escuela de Francfort intenta una reconstrucción de la filosofía moral de Horkheimer para luego preguntarse por la carga crítica que tal teoría pudiera tener respecto a las dominantes *éticas del discurso*. La empresa no es fácil, ya que la ética no ocupa en la Teoría Crítica el lugar de honor que tiene en la filosofía práctica, por razones obvias: en aquella, la filosofía práctica se resuelve en teoría de la sociedad, mientras que en ésta, la ética es el lugar de la filosofía práctica. Por otro lado, Horkheimer nunca abdicará de la idea según la cual *el problema moral* es un invento de la cultura burguesa (cómo salvar el principio de universalidad en el seno de una cultura de lo individual). Y, sin embargo, dice Schnädelbach, hay que hablar en Horkheimer de una relevante filosofía moral; es *filosofía* porque entiende que la moral es algo más que pura ideología burguesa; y es *moral* porque ese tipo de problemas no se resuelve en filosofía de la historia (como hace el marxismo); más aún a ésta subyace un in-

terés previo que es moral: el interés por la superación de la injusticia social.

Sería vano buscar en Horkheimer una teoría bien desarrollada de su ética; ésta no sólo está dispersa en un número escaso de escritos sino que además está hecha como a la contra, en contraste con la filosofía idealista. Lo que caracteriza a las éticas del idealismo es ser *deontológicas, universalistas y racionalistas*. El autor se detiene en la relación entre estas dos últimas notas: la ética es universal porque es racional. ¿Qué significa esto? Que la ética puede ser fundada racionalmente y que la ética resultante de ese procedimiento es en sí misma racional. El procedimiento determina la naturaleza de la ética. Este *mito racionalista*, como dice Schnädelbach, lo hereda la *ética del discurso* del idealismo. Y es un *topos* harto discutible porque hay exigencias morales que no derivan de la pura razón y exigencias racionales que no arriban al deber. Contra esa exageración racionalista ya levantó la voz Schopenhauer y Horkheimer le secunda. La moral no tiene que ver con lo absoluto sino con lo contingente histórico (además, burgués). Para un materialista, lo moral es a lo efímero y frágil como lo inmoral es a lo poderoso y universal. A partir de Schopenhauer, Horkheimer fórmula su ética antiidealista, es decir, materialista: *a)* frente a deontologismo, eudemonismo radical y *b)* frente a pretensiones de fundamentación, una modesta *explicación comprensiva*. No tiene sentido remitir a un «*Faktum der reinen praktischen Vernunft*», entre otras razones, porque (para un materialista) no existe. El *Faktum* explicativo es la experiencia de la vida que hace la mayoría de la gente: la experiencia de tanto dolor, tantos deseos insatisfechos, no permite dar por asentado que el actual orden del mundo sea el único posible.

Esa experiencia sensible constituye un básico «*moralisches Gefühl*», concepto clave en Horkheimer que hereda de Kant.

Y, ¿qué es lo que le da el carácter de moral a ese particular sentimiento? No el que sea la consecuencia afectiva de la razón (como querría Kant) sino su natural querencia de una vida buena, querencia que nace de la experiencia menesterosa de la realidad y que es una experiencia compartida, no privada. Horkheimer desliga ese sentimiento de referentes idealistas, tales como la utopía (que además acaba reduciendo la ética a filosofía de la historia) y lo liga a los otros hombres considerados kantianamente como fines y no como medios. Pero ese fin que es cada hombre no lo tiene realizado por el hecho de nacer, sólo lo tiene como anticipo, es decir, como exigencia de serlo. La *Mitleid* o compasión sería esa solidaridad con el otro al que yo reconozco esa dignidad de fin pero de la que carece realmente. La compasión se convierte en concepto clave de la filosofía moral porque es la única mediación entre lo particular y lo universal.

Esta original concepción de una moral materialista ¿qué relación mantiene con la razón? Parece que la compasión cae más bien del lado del decisionismo y del emotivismo. Para Horkheimer, sin embargo, la compasión a lo que realmente se opone es a la «apatía burguesa» y no a la razón. Porque, vamos a ver, para un materialista, la razón tiene intereses (en concreto, como ya vimos, «el interés por la superación de la injusticia social»). Aceptando que para la Teoría Crítica el concepto de interés es un comodín («*eine Leerstelle*») que clama por una seria elaboración, parece razonable pensar que en ese tipo de intereses —compuestos por conocimiento empírico, experiencia de uno mismo, in-

interpretaciones de los contextos, cálculos estratégicos, etc.— hay un componente volitivo, lógicamente, pero también otro racional. Esa mundanización del concepto materialista de razón —y que afecta a lo que de racional tiene el «sentimiento moral»— explica que la ética materialista nada tenga que ver con la privacidad del idealismo, es decir, es una *ética política*.

Llegados a este punto de la exposición de la teoría horkheimeriana, Schnädelbach siente la necesidad de cuestionarla críticamente, pese a, o debido a, la seducción que pueda ejercer sobre uno. Y se pregunta por lo que esta ética tiene de *filosófico*, es decir, de racional. Ya vimos que Horkheimer hace derivar el concepto moral más del *Gefühl* que de la *Vernunft*; por eso desliga la moral de lo universal y lo relaciona con lo particular. De esta suerte pretende desmascarar el carácter ideológico de la filosofía moral idealista, cuyo único sujeto real es el burgués egoísta. Pero ahí se topa con un problema: la moral burguesa ha puesto en circulación una serie de ideales de cuya universalidad el marxista Horkheimer no duda. Son los ideales de igualdad, libertad, y solidaridad. ¿Son o no son universales? Lo son, dirá Horkheimer. Lo que ocurre es que son principios políticos y no morales. Con esta respuesta, señala Schnädelbach, se desplazan los problemas pero no se resuelven. En efecto, ahora Horkheimer debe explicar a) qué es lo que hace moral al *moralisches Gefühl* y b) cómo se justifica la universalidad del principio político. La respuesta de Horkheimer constituye un círculo, que Schnädelbach está tentado de llamar hermenéutico si no fuera por respeto al materialismo del que Horkheimer se declara confeso. En efecto, se parte, en el caso de la moral, de un *Vorverständnis* (el sentimiento de la injusticia, etc.),

que luego se articula teóricamente en una teoría moral que aporta discernimiento crítico sobre ese sentimiento; otro tanto ocurre con el principio político: se parte de algo previo y dado —el *interés*—, que luego se articula en una teoría que transforma el interés en un principio normativo. La duda que manifiesta el autor es si hay o no correspondencia entre el punto de partida y el de llegada, entre algo tan concreto como *das Gefühl* o *das Interesse* y algo tan universal como la justicia o la verdad. Aparece así un déficit de fundamentación del que era consciente el propio Horkheimer; eso explicaría que cada vez más remitiera las ideas regulativas al «trabajo humano», «a cada hombre», como si la clave estuviera en la condición humana o en el concepto de razón o en algún concepto objetivo.

Schnädelbach señala que ya en *Dialektik der Aufklärung* los autores superan el concepto *calculador* de razón para considerar su dimensión de «idea de libre convivencia de los hombres». Es decir, que la razón podría, mediante un proceso de autocrítica, descubrir lo que de sí tiene de razonable, es decir, de universalidad y de convivencia. ¿Cómo hacerlo? Permitiendo que cada cual exprese lo que por ello entiende. Estaríamos redescubriendo la *ética del discurso*, lo que no le parece nada ocioso a nuestro autor. En efecto, una formulación de la *ética del discurso* desde el planteamiento materialista de Horkheimer tendría que aceptar preguntas como las que Horkheimer dirigía al deontologismo, universalismo y racionalismo de la ética idealista y que las éticas discursivas heredan: ¿basta fundar racionalmente una cosa para que sea buena? Desde Horkheimer, viene a decir Schnädelbach, cabría imaginarse una filosofía moral que además de lo justo incluyera lo bueno. Habría

que rebajar las pretensiones cognitivistas y entender que el sentimiento, como el interés, puede ser razonable. Schnädelbach no duda en recabar la ayuda del concepto kantiano de «sentimiento moral». Ahí se dice que *la capacidad de entrega y felicidad* son los condicionantes de la ética más generosa y de la teoría de la verdad más pura. Bajo todo interés cognitivista yace un impulso eudemonista. Entrega y felicidad no son por sí solos la bondad y la justicia, pero sí las fuentes motivacionales sin

los que la razón nunca llegará a ellos.

Estas últimas reflexiones resumen certeramente la impresión más señalada del libro: se proclama por doquier el fracaso del proyecto horkheimeriano de poner en pie una Teoría Crítica de la sociedad, pero se descubren constantemente impulsos racionales para seguir pensando, como si las motivaciones que pusieron en marcha su aventura siguieran siendo actuales.

Reyes Mate

LOS LÍMITES POLÍTICOS DE LA RACIONALIZACIÓN SOCIAL

C. OFFE: *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, trad. J. Gutiérrez, Madrid, Sistema, 1988, 265 pp.

Citada cada vez con mayor frecuencia en los debates intelectuales y políticos que tienen lugar en nuestro país, la obra del politólogo alemán Claus Offe apenas se encontraba hasta ahora, sin embargo, al alcance del lector español. Tras múltiples retrasos, ha sido finalmente la Editorial Sistema la que ha tomado la iniciativa de publicar una acertada selección de artículos que abarca desde el año 1974 hasta 1986, un dato no explicitado en la presente edición que impide percibir con claridad la evolución del propio Offe en sus perspectivas analíticas.

El libro está centrado en tres núcleos temáticos que reflejan en cierta medida los puntos de interés del conjunto de la obra del autor: los conflictos funcionales endógenos a las sociedades post-industriales, su paralelismo con una progresiva inoperancia de los mecanismos políticos tradicionales de resolu-

ción de conflictos, y la dinámica centrífuga de los nuevos fenómenos políticos que esa incapacidad genera.

Considerada abstractamente, podría describirse la línea argumentativa de Offe como una reflexión global sobre los efectos colaterales de irracionalidad alumbrados por el proceso secular de racionalización social descrito por Weber, una irracionalidad que se manifestaría a gran escala en el progresivo desglosamiento de los principios de *integración social* y de *integración sistémica*, entre las *reglas* cumplidas por los miembros de las sociedades tardocapitalistas y los *imperativos funcionales* de reproducción del sistema. Se trata, a grandes rasgos, del mismo ámbito fenoménico estudiado desde perspectivas y compromisos políticos distintos por Habermas en su diagnóstico sobre los «problemas de legitimación» de las sociedades industriales avanzadas y por los analistas neoconservadores bajo el cuño de una «crisis de gobernabilidad».

Offe opta por un análisis etiológico de ese síndrome crítico que muestre el

«fallo de construcción» básico del modelo del Estado social de bienestar, y lo hace recuperando un viejo tópico marxista: la contradicción entre producción social y apropiación privada. Éste sería el rasgo esencial definitorio del capitalismo, un rasgo no superado, antes bien al contrario, con el tránsito del modelo «manchesteriano» al capitalismo de regulación estatal. A partir de él, Offe extrae un negativo de las contradicciones funcionales con las que se ven obligados a operar los agentes reguladores del Estado social en un marco de reproducción económica institucionalizado políticamente.

El tipo ideal de racionalidad burocrática descrito por Weber con que funcionaba el viejo Estado liberal estaba asentado sobre una estricta división entre las esferas de acción política y administrativa. Se trataba de un modelo formal y unívoco de racionalidad que aplicaba *normas* jurídicas desvinculando por completo las premisas de su acción del aparato burocrático empleado para la realización de las mismas. La política administrativa del Estado social, por el contrario, se ve obligada a operar con *programas* que tienen como premisa de su racionalidad la obtención de resultados concretos, ya se trate de cuestiones de planificación social o de problemas de ordenación económica. Esto supone una sustantivación del contenido de las normas desde el punto de vista jurídico así como el ingreso en un sistema circular de racionalidad funcional que emplea *recursos* y se propone *rendimientos*. Así, si en el primer caso la acción administrativa se veía confrontada con una prueba de legitimidad en la derivación formal de reglas y normas, en el segundo, ha de someterse, además, a una prueba constante de eficacia funcional frente a los imperativos de reproducción del complejo sistema social.

En este contexto, el diagnóstico neoconservador sobre la crisis de gobernabilidad denuncia la existencia de una desproporción entre el volumen de expectativas generadas por la cultura del bienestar y la capacidad de dirección y de recursos disponibles por el Estado. Las terapias apuntadas coinciden, a grandes rasgos, en reclamar una reducción de las pretensiones mediante la reinstauración de «mercados», la recuperación de agentes de socialización que absorban riesgos, como la familia, y el establecimiento de fórmulas de regulación de conflictos que, como las corporativistas, ejerzan una función de filtro frente a las exigencias sociales.

Sin embargo, en la medida en que proceso acumulativo y regulación política confluyen, las alternativas de acción administrativa se encuentran estrictamente limitadas por el doble criterio de su *legitimidad* jurídica y funcional. Para escapar a esas restricciones de índole constitucional y tecnocrática, la acción del Estado tan sólo puede apelar a un recurso escaso por definición: el consenso político. Las sociedades industriales capitalistas carecen, pues, de medios para ofrecer una fórmula resolutive estable que concilie los contradictorios principios que las rigen: mercado, voluntad política y acción administrativa.

Es ahí donde cobra toda su relevancia el análisis que hace Offe de la progresiva oclusión receptiva del modelo competitivo de democracia de los sistemas políticos occidentales. Capitalismo y democracia habrían preservado históricamente su improbable compatibilidad intercambiando parcialmente sus respectivas lógicas, es decir, implantando la noción de «*competencia*» en la política y la idea de la «*asignación autoritaria de valores*» en la economía. Resultado de la primera fusión habría

sido el modelo parlamentario de partidos de masas; de la segunda, el Estado social keynesiano.

A la larga, no obstante, este singular maridaje ha tenido que pagar un alto precio en términos de integración política. La lógica del mercado electoral ha generado progresivamente una disociación entre los contenidos políticos surgidos del entorno social y las vías institucionales ofrecidas para su expresión. Por su propia estructura y contexto de acción, el partido competitivo da voz a los intereses emergentes en la misma medida en que los transforma hasta hacerlos compatibles con las estructuras económicas y políticas vigentes. La difuminación del mensaje político, a fin de hacerlo asumible por el mayor público posible, la consiguiente heterogeneidad social y cultural de sus seguidores y su progresiva dependencia de elites directivas profesionalizadas, habrían acabado por quebrar la capacidad del partido de masas para generar una identidad política en los ciudadanos y para presentarse como referente institucional de la misma.

Los efectos centrífugos de este anquilosamiento en las capacidades de mediación política se cifrarían en el resurgir de las estrategias corporativistas y en el auge de movimientos sociales que pretenden abrir un nuevo frente de acción entre las categorías liberales de lo privado y lo público. Las tendencias corporativistas, impulsadas por sectores conservadores y acogidas con receptividad por algunos sectores del sindicalismo socialdemócrata, estarían ocultando, para Offe, la diferencia que existe en virtud de su respectiva estructura interna en la capacidad de negociación de los distintos actores sociales, una capacidad, por lo demás, condicionada en el caso del trabajo organizado por las particu-

laridades nacionales de la cultura sindical.

Por lo que se refiere a los movimientos sociales, Offe pretende ver en ellos la confirmación de que las formas de racionalidad que han impulsado y legitimado los procesos de modernización durante los dos últimos siglos, es decir, la técnica científica, el cálculo económico capitalista y la regulación jurídica, han quedado definitivamente desacreditadas como criterios exclusivos de racionalidad política. Pero no obstante anunciar este nuevo «*Zeitgeist*», Offe no deja de expresar su escepticismo sobre la aparente incapacidad del Partido Verde alemán, el experimento político más avanzado en esa dirección, para superar su particular crisis de adolescencia, el anclaje en formas de expresión política, y configurarse como agente portador de esa nueva racionalidad.

En este sentido, han sido sin duda semejantes reflexiones sobre los movimientos sociales las que más han contribuido a popularizar la obra de Offe entre determinados sectores de la izquierda intelectual de nuestro país. Han abundado ahí también, sin embargo, las lecturas políticas apresuradas e interesadas.

Ciertamente, es una cuestión abierta la perdurabilidad de la articulación política de los movimientos sociales en forma de partido, si bien los últimos resultados en Alemania Federal y en Gran Bretaña así parecen confirmarlo. Algo muy distinto es, no obstante, que la magmática motivación política que les ha dado lugar pueda ser asumida sin más por los ajados odres del partido de izquierda de turno. Unos brochazos de color verde a las viejas siglas y un par de oportunas referencias retóricas en los programas o de asignaciones simbólicas de cuotas proporcionales en los

cargos no bastan para introducir los nuevos motivos políticos en la trituradora ideológica de los partidos de masas. Precisamente allí donde los movimientos sociales gozan ya de una presencia política institucional, las posibles alianzas con los partidos tradicionales de izquierda van a poner a prueba las capacidades *respectivas* de adaptación a las incipientes nuevas reglas del juego político, y si la carencia de perspectivas globales constituye un impedimento para la operatividad estratégica de los primeros, igualmente lo es la práctica transformación de los segundos en una superestructura político-estatal.

Parece olvidarse a menudo, por lo demás, que lo que caracteriza fundamentalmente a las iniciativas ciudadanas es su originaria constitución informal y espontánea como movimientos de base, lo que difícilmente permite a los partidos obtener a partir de ellas rendimientos suplementarios de legitimación «por implicación», léase, por ejemplo, la concesión de cargos de responsabilidad oficial a sus líderes. Aún está reciente entre nosotros el fallido inten-

to en ese sentido de desarticular el movimiento reivindicativo musulmán en los enclaves del norte de África. Únicamente la política de concesión de nacionalidades consiguió, al menos provisionalmente, aplacar las quejas.

Así pues, aun cuando la inoperatividad institucional de los movimientos sociales se manifiesta en la carencia de perspectivas unificadoras y de instrumentos organizativos eficaces para la negociación y resolución de conflictos, también es en esa inmediatez donde reside su tremenda fuerza para la puesta a prueba de las capacidades de autocorrección y de la sinceridad política de los partidos tradicionales. Todo parece indicar, en definitiva, que allí donde el «nuevo paradigma» político logre arraigar socialmente, las pautas de comportamiento de los viejos partidos de masas con respecto al mismo no podrán guiarse sin más por la pretendida estrategia de absorción, sino por la más tradicional de competencia o alianza con el mismo.

Francisco Colom González

¿QUÉ ES EGOÍSMO EN ÉTICA?

F. SAVATER: *Ética como amor propio*, Madrid, Mondadori, 1988, 330 pp.

Los que habitualmente gozamos con los trabajos de Fernando Savater nos hemos podido encontrar algo confusos al leer y repensar su último libro, en el que presenta, con militante claridad, una tesis fuerte en filosofía moral y cuyo contenido se recoge cabalmente en el título: no hay ética si no es aquella que parte y propugna radicalmente

un individualismo en la forma de amor propio. La posible confusión del lector no nace tanto, por ello, de aquello que se nos dice, cuanto de cómo se nos dice. Es oportuno considerar la forma del texto de *Ética como amor propio* para dar cuenta de tal confusión, pues esa forma textual puede ser en gran parte la causante de un malentendido con el que el lector ha de estar combatiendo desde que comienza la lectura de la obra. Por decirlo en breve, Savater ha sido en parte víctima del género acadé-

mico en el que ha expresado su posición teórica y nos ha hecho transitivamente partícipes de esa trampa; su brillantez acostumbrada se ha trocado en parcial oscurecimiento: la estructura de cuasi-tratado de este libro con la que Savater quiere dar forma a su tesis de la moral como amor propio —y sobre cuya consideración regresaremos en breve— oculta, fuerza y encorseta, en este caso, las ideas presentadas con una actitud teórica más apropiada a ese otro género distinto que es el ensayo y que Savater tan magistralmente domina. En este último género, Savater sabe presentar con claridad su posición, su intuición, y suele desplegarla en forma circular, en una espiral casi orteguiana, haciendo que a cada paso, a cada vez, vayamos percibiendo todas las facetas de esa posición. Savater suele argumentar presentando reiterada y circularmente su posición, seduciendo al lector hacia la aceptación de aquello que se le presenta por la fuerza misma de la presentación que anula, de paso, cualquier objeción. Así, al final del ensayo, el lector entiende qué se le ha dicho porque sabe qué ha querido decir Savater, *dónde está él respecto a los problemas*. A partir de ese momento, el lector sabe a qué atenerse, cómo acordar o discrepar de lo que se le ha dicho; no hay trampa en el lenguaje. Pienso que a ese género ensayo, o mejor, a la forma brillante en que practica ese género, se deben los mejores trabajos de Savater: he ahí, por ejemplo, y por mencionar un texto en parte paralelo al que comentamos, y que demuestra que el género no se halla reñido con la discusión completa y cabal de las cuestiones filosóficas, sino que puede ser a veces su vehículo textual más adecuado, el conjunto de trabajos que constituye *La tarea del héroe*. Pero el género tratado tiene quizá reglas distintas: exige sobre

todo ubicar una posición teórica, un problema, en relación a otras posiciones, a otros problemas, y nos dice, más bien, *dónde está una cuestión, un problema, en relación a otras cuestiones*. Savater ha querido presentar en la forma de un tratado, como si fuera una discusión y una presentación de una posición o de un problema en filosofía moral, lo que es más bien y de hecho el relato de una posición personal, ciertamente filosófica. Puede argüirse unánimemente, como no pocas veces ha hecho el autor al arremeter contra muchos academicismos, que es impertinente esta diferencia entre posición *filosófica* y posición *del filósofo*; pero nótese, no obstante, que si en el segundo caso es comprensible que se retrate *ab homine* a quienes difieren de uno, no es indicado que acontezca lo mismo en el primero. Y que si en este último género tratado está proscrito el acudir a consideraciones externas al argumento en cuestión para dirimirlo, no es necesario que así acontezca cuando hablamos ante todo de la posición del filósofo. Lo que pudiera ser, así, claro y transparente, la posición de un filósofo en un ensayo, se torna confusión al verse como la posición filosófica de un tratado.

Esa diferencia de usos y de géneros puede percibirse, por ejemplo, al constatar las distancias que van desde el último ensayo recogido en el libro que comentamos, «El porvenir de la ética», a la primera parte —el tratado en sentido estricto— titulada «Doctrina moral del amor propio». Lo que en el ensayo conclusivo es claridad —y una bella y magnífica expresión de la tesis *savateriana* del amor propio— es problemático en la primera parte, que pretende ser, por el contrario y más bien, una límpida exposición irrefutable *del contenido de la moral* y que, para ello, se

basa más en la crítica —algo simplificada en este caso— de aquellas posiciones que de aquella tesis discreparían.

Sugerido el cómo, veamos algo del qué. Como queda apuntado, el libro es en su primera parte sistemática —la «Doctrina moral del amor propio»— la defensa y presentación de la tesis según la cual toda la ética debe entenderse como expresión, como postulación y como desarrollo del *egoísmo*. El egoísmo es, así, entendido como «*conatus* autoafirmador del propio ser que constituye el nivel individual de la voluntad» (p. 30). O, como mejor se dice en el último ensayo, debe entenderse como *amor propio* «este quererse voluntad, este querer conservarse y perseverar, querer potenciarse, querer experimentar la gama de las posibilidades en busca de las más altas, querer transmitirse y perpetuarse» (p. 299). Esta idea de egoísmo racional, amor propio, es la actualización de la posición clásica que señala que no hay ética sin *cura sui*, sin esa atención primordial a la referencia del individuo a sí mismo, si es que su comportamiento ha de entenderse en términos éticos. Savater deshilvana esa idea y establece la génesis de las defensas que en la historia se han elevado a favor de tal tesis, y traza, así, el relato de sus apasionados defensores, a la vez que también procede a expresar los sentidos de esa *cura sui* mostrando lo que para él son incomprendimientos, reducciones o malintencionadas lecturas por parte de sus variados y diversos detractores. No obstante, ese mapa de avezados propositores y de romos antagonistas no es del todo meridiano y, en concreto, no está clara la distancia, la continuidad y la discontinuidad de las diversas reflexiones históricas sobre la *cura*: no creo que quepa decir sin problemas que Epicuro y Spinoza hablen de lo mismo y conviene tener tino al

precisar por qué no es ese el caso, aunque ambos sitúen en la raíz de su reflexión esa consciente reflexividad del sujeto consciente de sí y de su cuidado. Y, en concreto, esos autores tal vez no hablen igual por el uso que el segundo hace del lenguaje de la razón, y de la razón material del conocimiento y del cuerpo, uso que está ausente del primero, aunque podamos encontrar en él, y en Aristóteles mismo, atisbos de tal lenguaje. O dicho de otra manera, Savater, por hacer válida la tesis de la omnipresencia de la *cura sui* como base de toda actitud ética, acaba por entender por tal *cura* toda forma de reflexividad, de interés en sí del individuo, de la conciencia, del interés de la voluntad; pero, *entonces*, no acaba de entenderse por qué habría de excluirse de esa reflexividad la tal vez máxima expresión de la misma, la teorización kantiana de la autonomía. En efecto, si la *cura* es omnipresente en toda comprensión cabal de la dimensión moral del hombre, porque es el autointerés que aparece y se expresa en ese interés autorreflexivo que constituye al individuo como sujeto moral, no valdría excluir todas aquellas éticas modernas, como son las de la plural filiación kantiana, que se basan sobre tal consideración del *Faktum* moral. La razón de ésta y otras exclusiones militantes tal vez esté en que Savater argumenta en dos niveles simultáneamente y transita indiferenciadamente de uno a otro: por una parte, argumenta a favor del *egoísmo*, de un egoísmo saludable y salvadoramente carnal (y así queda patente en el capítulo IV, «El escándalo del placer») y, por otra, a favor de esa *cura sui* como reflexividad, y esquiva los argumentos del contrario kantiano o schopenhaueriano pasando de un plano a otro. Así, a veces, acentúa el carácter más materialmente carnal y placentero del egoísmo

mo para descolocar la sesuda y austera tesis de la autonomía de Kant en función de la conocida acusación de sus componentes rigoristas, pero olvida en tal crítica las indudablemente sólidas y *reflexivas* razones del criticismo a favor de la autonomía y en contra de la heteronomía de las morales eudaimonistas, y todo ello porque ese fundamento reflexivo de la posición kantiana se da por cumplido y superado cabalmente en la propia argumentación, no menos reflexiva, de la *cura*.

Lo que en la segunda parte del libro y en su último ensayo es una argumentación todavía unitaria —el amor propio en su referencia corporal así como en su contenido básico del afán de *inmortalidad*—, está disociada de la manera peculiar que hemos indicado en la primera parte: por un lado, la reivindicación de la potencia ética de la corporalidad que radicaliza la individualidad, y, por otro, la propuesta de ese autointerés que se presenta bajo el disfraz de lobo del egoísmo, pero que no parece resumirse al cabo sino en la reflexividad ética que hemos mencionado. Al final, no obstante, todo concluye en que el interés éticamente relevante en uno mismo es *amor propio* en tanto *egoísmo* y lo que no lo es no es ético o es grande confusión. No cabe, por decirlo en breve, ese autointerés crítico de la razón que es la forma en que la filosofía moderna postkantiana habló de la reflexividad moral. O, más sencillamente aún, Savater practica una lectura un tanto maniquea y simplificadora de los últimos avatares kantianos y postkantianos de aquella relación entre razón y moralidad que ya planteó, como bien se señala en la misma obra, el mismo Spinoza.

Mas en tal posición deben sortearse fuertes obstáculos: así acontece con Kant, que es, sencillamente, menospreciado o simplificado en su exposición

hasta extremos a veces irritantes (como hemos sugerido, no se refiere la raíz en la idea de autonomía que explica tanto lo que en la *Fundamentación* se dice como lo que luego se irá problemática e irresueltamente planteando en los otros escritos morales y de filosofía de la historia); o así sucede también, más clara y significativamente, con Schopenhauer. Savater nos había hablado lúcidamente de Schopenhauer en otras ocasiones, y vuelve a hacerlo aquí, pero no puede ocultar el claro carácter de «obstáculo epistemológico» que tienen sus tesis a la hora de negar o calibrar esa reflexiva *cura sui* ética, y no alcanza a dar cuenta de por qué ese querer querer schopenhaueriano, esa forma de la voluntad, *no es, ni puede ser*, egoísmo. La dúplice articulación y confusión de los planos —el del egoísmo y el de la reflexividad de sí— se hacen aquí patentes, así como la dúplice raíz (el cuerpo y la inmortalidad) que ha motivado a Savater a tal maniobra. Sería, por lo tanto, necesario diferenciar qué es egoísmo y qué es reflexividad y aclarar a la luz de esa aclaración de qué razón hablamos y cómo hablamos del cuerpo.

Todo ello tendría, además, una virtud añadida: se podrían precisar también, por ejemplo, las cruciales distancias teóricas, y por desgracia no reconocidas explícitamente, que pudieran existir entre la posición de Savater y el utilitarismo, y que en el texto están peligrosamente ocultas o indiferenciadas (¿qué utilitarismo?, ¿el de la regla o el del acto; el de Smart o el de Bentham; el del consecuencialismo en política o las razones de Truman?). El afán de resaltar el principio eudaimonista, presente en el utilitarismo clásico, y más torpemente en versiones más actuales, no debiera hacernos confundir tamaños gatos pardos, y Savater debería también andarse con mayor tino a la hora

de definir con quiénes dice compartir sus posiciones teóricas. Sólo a costa de grandes y graves generalizaciones e imprecisiones pueden sumarse al mismo carro Spinoza y Mill, Nietzsche y Bentham.

Lo que aquí ha querido señalarse como dificultades de lectura, o de elección de género —elección que sabemos forzada, como en el prólogo se señala— no permite, muchas veces, claras argumentaciones *a contrario* y las dudas del lector permanecen constantemente aplazadas o en suspenso: el mecanismo expositivo y circular, la tal vez excesiva frecuencia de un lenguaje definicional en menoscabo de alguna referencia crítica más amplia y matizada de aquéllos con quienes se discute o en quienes se apoya el propio argumento —a pesar de ese don incomparable que Savater posee como pocos en España, y del que hace gala, el don de la cita— no permiten muchas veces percibir que lo que se va diciendo habría de ser parte de un proceso de argumentación abierto a todo lector, que éste podría ir contestando o matizando, pues esas exposiciones y definiciones se nos presentan como expresiones bloqueadas en un texto cuyo sentido sólo puede alcanzarse cuando reconocemos que es, ante todo, una posición acentuada y provocativamente personal, aunque no por ello; como antes señalamos, menos filosófica. Ese carácter más bien *ejemplar* de la obra se nos presenta aquí bajo el disfraz de una argumentación filosófica abierta, y este disfraz pronto se nos descubre engañoso, pues asistimos más bien a la ciertamente plausible exposición de las ideas de Savater sobre lo que va entendiendo como origen y estructura de la moral. El sutil tránsito desde esto último hacia ese grado de diferente objetividad argumentativa que constituye el género

académico del tratado o de la argumentación filosófica de carácter más generalizable no queda anulado porque voluntariamente lo exorcicemos.

Estas dificultades en la exposición de la tesis savateriana del amor propio más hablan, como puede verse, del género del texto que de su contenido, más de los problemas de lectura que del retrato de la postura filosófica que se nos presenta. He comentado ya el doble sentido de la tesis del amor propio —el del egoísmo y el de la reflexividad— y cabría referir otro rasgo crucial de la posición teórica expresada en el libro. Es importante decir, aunque sea brevemente, por qué no puede decirse que Savater mantenga con su tesis del amor propio una posición individualista en el sentido de solipsista, y ello para evitar uno de los errores de apreciación más clásicos y torpes a la hora de considerar posiciones como la suya. El individualismo radical savateriano está transido de universalidad y de reconocimiento. Esa dimensión pública parece a veces oscurecerse por cómo Savater presenta sus argumentos, por su reiterada militancia antimoderna (en el sentido de que es acremente antiprogresista), militancia que, tal vez por su parcial inutilidad, llega a ser molesta o empalagosa, y lleva a la errónea conclusión de que Savater milita, por su parte, en las filas de un hobbesianismo a lo Nozick. Que las argumentaciones críticas que Savater emplea no casan, a veces, con el contenido de sus propuestas aparece claro, por ejemplo, cuando señala: «la dimensión más ética del amor propio es el *reconocimiento* de lo humano, el reconocimiento del hombre *en* el hombre, requisito básico de la *filia* comunitaria» (p. 300). Ese acento en la dimensión del reconocimiento (acento, por cierto, que a pesar de apariencias, no es hegeliano, pero que lleva a pensar

que por esos pagos debiera transitar nuestro autor más cómodamente de lo que a primera vista parece) anula las acusaciones de privatismo o solipsismo: el individualismo radical expresa radicalmente la socialidad que lo ha generado. Y, por ello, se anulan también las posibles acusaciones de apoliticismo que chocan, sobre todo, con la reivindicación *política* del humanismo moderno y de su plasmación, por ejemplo, en los derechos humanos, como se nos dice y resalta clara y precisamente en el capítulo dedicado a los mismos.

Esa reivindicación política de un humanismo radical tiene un tono que, como el mismo autor refiere en el Prólogo, pudiera ser proclive a la «acusación» de incurrir en formas algo arcaicas de iusnaturalismo. No creo, por mi parte, que el indudable *naturalismo* savateriano (reconocido en algún momento del trabajo, en el que la conocida falacia se asume con anchas espaldas) sea exactamente iusnaturalismo, pero no por ello deja de ser tal vez menos problemático. Ese posible naturalismo se encuentra, como todos, ante tal cúmulo de problemas teóricos para ser pensado en términos contemporáneos que necesitaría reformularse conceptualmente y no presentarse sólo como un potente contra-argumento. Y un naturalismo antropológico —que quizá es como habría que calibrar la posición savateriana en este campo—, que condujera a la postulación de *un* criterio de felicidad en tanto postule *un* conte-

nido de *la* ética racional, puede a la larga ser tan aliberalmente problemático en una sociedad compleja, plural y conflictiva como la nuestra como cualquier código de derechos naturales. Savater no parece tener en cuenta de qué manera esa complejidad, pluralidad y diversidad social son un obstáculo para hablar, aun filosóficamente (o mejor, precisamente de manera filosófica) de naturaleza humana, o de un naturalismo que dé fundamento y coherencia a un humanismo. O, y por atenernos más a la letra del libro, esa complejidad, pluralidad y diversidad sociales tienen de tal forma las formas de lo humano que se hace confuso hablar, como en el texto se hace, del amor propio sin precisar los rasgos sociales, culturales y sistémicos de la reflexividad de la conciencia y del interés. Asumir valientemente las acusaciones de consciente naturalismo europeo y de etnocentrismo no solventa la cuestión; ni tampoco la sorteja el asumir el carácter abstracto del propio lenguaje filosófico, pues ambos aspectos —la aceptación o no de la acusación etnocéntrica; la asunción o no de un lenguaje filosófico no mediado en la pluralidad de las esferas discursivas— están siendo en gran parte los centros más radicales de la discusión filosófica contemporánea de este y del otro lado del Atlántico y a cuya luz se podría aclarar y matizar la radicalidad con la que se nos presenta la tesis savateriana.

Carlos Thiebaut

EL DESAFÍO DEL FRAGMENTO

J.M. MARDONES: *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Santander, Sal Terrae, 1988, 155 pp.

El concepto de lo postmoderno, bastante desconcertante e impreciso, se ha puesto de moda no sólo en el lenguaje de la calle sino también en discursos

más reflexivos. Se organizan seminarios y congresos y se publican artículos y libros sobre este fenómeno que, en el fondo, lo que señala es una grave crisis de lo moderno junto con unas, todavía endeble y a veces disparatadas, propuestas de superación. Al profesor José M.^a Mardones este fenómeno social y cultural le parece muy digno de ser atendido, pues cree ver en él, a través de tantas manifestaciones un tanto caóticas, la expresión de unos afanes y de unos problemas humanos muy hondos. Por ello ha dedicado a la postmodernidad varias de sus últimas publicaciones,¹ entre las que destaca el libro que ahora presentamos.

José M.^a Mardones, profesor de Sociología en la Universidad del País Vasco y miembro del Instituto de Filosofía del CSIC, es conocido por sus investigaciones en torno al tema de la modernidad, así como de algunos de los autores de la escuela crítica de Francfort, con especial insistencia en Jürgen Habermas (*Teoría crítica y razón comunicativa*, 1986). Otros estudios suyos, convertidos también en libros (*Esperanza cristiana y utopías intrahistóricas*, 1983; *Raíces sociales del ateísmo moderno*, 1985; *Sociedad moderna y cristianismo*, 1985) correlacionan críticamente los razonamientos filosóficos y sociológicos con la reflexión teológica, como también es el caso, de una manera central, de *Postmodernidad y cristianismo*.

En efecto, el objetivo principal de este libro es intentar descubrir en el fenómeno socio-cultural de la postmodernidad los retos y sugerencias que ofrece al cristianismo actual y especialmente a la teología cristiana. El autor, por consiguiente, se esforzará en entender

lo mejor posible la postmodernidad, analizando sus principales manifestaciones en las obras de dos de sus principales intérpretes, Jean-François Lyotard y Gianni Vattimo. Su método, sin embargo, no será simplemente expositivo, sino que realizará, desde el comienzo, todos sus análisis desde una actitud dialogal y crítica. Se irá preguntando sobre la fundamentación y el alcance de las ideas postmodernas y dialogará con ellas, siguiendo muchas veces las réplicas y contrapropuestas de Habermas, antes de introducir, en la segunda parte del libro, el diálogo franco y crítico desde una auténtica visión de fe.

Siguiendo a Habermas, supone el autor en la primera parte que la postmodernidad no es un fenómeno o movimiento distinto y separado de la modernidad, sino más bien una fase de su evolución, un momento en que se está tomando conciencia, de manera muy aguda y generalizada, de sus límites y equivocaciones esenciales. Sería, por consiguiente, la postmodernidad un estadio autocrítico de la modernidad, sobre todo de aquellos extremos a los que había llegado ésta en sus procesos de racionalización, en el predominio casi absoluto de lo económico, lo burocrático y lo científico-técnico, con la subsiguiente fragmentación de las esferas de valor (científica, moral y cultural) y la cruda irrupción del individualismo en los sujetos más activos de esta modernidad. Extremos todos ellos previstos ya por Max Weber y ferozmente criticados por Nietzsche, a quien se le reconoce como padrino y patriarca de dicha postmodernidad. Aunque, en relación con la pérdida de confianza en la razón, no basta tampoco con apelar a Nietzsche;

1. «Modernidad y Postmodernidad», *Razón y Fe*, 1.056, 1.057 (1986), 204-217 y 325-334; y en *El desafío de la postmodernidad al cristianismo*, Santander, Sal Terrae, 1988, 32 pp., Cuadernos Fe y Secularidad.

habrá que referirse también a otros profundos atisbos de factores no racionales en la historia (Marx) o en la psique humana (Freud) y aun en el mismo lenguaje (Wittgenstein).

La muerte de la razón ilustrada sería, pues, el primero y principal presupuesto de esa intensa reacción crítica de la postmodernidad. Pero, ¿cuáles serían las propuestas que los postmodernos ofrecen para esa nueva fase de a-racionalismo sistemático? Entre otras menos dominantes, el autor recoge las siguientes: aceptar definitivamente la pérdida de un fundamento último (Vattimo, Heidegger); sumergirse a fondo en esa «pérdida de sentido» (Vattimo, Nietzsche); asumir íntegramente el pluralismo de los juegos de lenguaje y de los fragmentos de sentido (Lyotard); rechazar los grandes relatos legitimadores (Lyotard), y entender que, aunque esto pudiera parecer un pensamiento «débil» (Vattimo), de hecho se trata de un pensamiento «desasido» (Heidegger), que podría generar una nueva «filosofía de la mañana» (Nietzsche).

Sin embargo, no todos los autores de la postmodernidad asumen hoy actitudes tan radicales. Los hay que parecen anhelar situaciones anteriores a la crítica de la razón y acuden, por ejemplo, a la misma religión en busca de una fuente de sentido universal (D. Bell). Previendo esta actitud neo-conservadora y no deseando caer en la radicalidad contraria de un Vattimo o un Lyotard, José M.^a Mardones en su ensayo acude, una vez más, a Habermas, e insinúa la posibilidad de adherir a sus propuestas de comunicación universal, mediante el consenso, sin tener que apelar por ello a discursos totalizantes, sino procurando siempre la mayor permeabilidad entre discursos particulares y diversos.

Hasta aquí, los análisis del autor so-

bre la postmodernidad se han circunscrito al orden epistemológico, pero no son menos interesantes para él las manifestaciones postmodernas en el campo de lo ético y lo social, ya que también aquí resulta radical y despiadado el rechazo de la modernidad y de sus grandes proyectos de emancipación y de progreso. El punto de partida sería negar a la historia un sentido y una finalidad capaz de legitimar los comportamientos humanos. Desenmascarar, por consiguiente, este fraude histórico y asumir sin nostalgias la desaparición consecuenté de las normas universales, que pretendían fundamentar la sociedad y legitimar tantos poderes fácticos. Se aboga, en cambio, por una moral abierta y creativa, atenta a la pluralidad de las opciones y a posibles consensos parciales, que permitan, dentro del disenso general, una convivencia tranquila. Se insiste especialmente en la estetización de la existencia humana, así como en la plena liberación del sujeto, de manera que pueda vivir el acontecimiento presente hasta perderse en él si fuera preciso. Con ello se espera poder transformar el rígido individualismo burgués en un neo-individualismo más dúctil y tolerante (Lipovetsky).

Ante tal conjunto de propuestas éticas —resumidas aquí excesivamente—, y antes de entrar en su crítica teológica, recurre de nuevo el autor a las réplicas habermasianas más persistentes. A saber: no se ve cómo estos postmodernos logran evitar la caída en una especie de pluralismo liberal de cuño capitalista; tampoco presentan garantías suficientes para asegurar una convivencia democrática nacional o internacional, pues sólo ofrecen resistencia política al autoritarismo a través de acciones marginales o contraculturales.

Pero son las connotaciones religiosas de la postmodernidad y su eventual

acogida o rechazo por parte del cristianismo las que constituyen el objetivo y el cometido principal que se propone desarrollar José M.^a Mardones en la segunda parte de este libro, una vez fijadas las principales sugerencias de la postmodernidad.

Paradójicamente, comienza este análisis afirmando la radicalidad atea —no sólo agnóstica— de la postmodernidad en su conjunto. Porque, si es inútil pretender hallar ningún sentido último a la existencia humana, habrá que desistir también de toda fe en un ser absoluto. Partiendo de este supuesto, se rechazan las religiones y concretamente el cristianismo, generador indirecto en Occidente de la modernidad. Se denuncia por ello su particular pretensión explicativa de la historia como historia de salvación, típico metarrelato que sirvió a la modernidad y que ésta secularizó luego del todo. Pero, a pesar de esta reacción tan frontal contra toda religión institucional, la postmodernidad parece querer acoger y aun fomentar una cierta sensibilidad religiosa, plenamente anti-dogmática, enraizada en la conciencia individual, vivida a través de ciertas experiencias profundas y anclada en los grandes símbolos naturales de tradiciones primitivas. Esta religiosidad tan subjetiva tendería además a vivirse en «comunidades emocionales» (Weber), de tendencia estetizante y sincrética.

¿Cómo reaccionar desde la fe ortodoxa ante tales fenómenos? La notable voluntad de diálogo que muestra nuestro autor en todo este libro y la gran penetración de algunas de sus intuiciones le permiten evitar el rechazo total e indiscriminado y asumir algunos de los rasgos de la religiosidad postmoderna como un reto ventajoso para el propio cristianismo y, muy especialmente, para estimular los cambios que la teo-

logía necesita realizar ante las grandes transformaciones culturales de nuestro tiempo.

Tres podrían ser, según el autor, los desafíos principales de la postmodernidad, de los que el creyente cristiano (el teólogo) podría recibir estímulos de gran alcance. En primer lugar, la lucha contra la idolatría de los conceptos absolutos y especialmente del concepto de Dios. Hoy más que nunca, debiera asumir el teólogo esta crítica radical de las representaciones y aceptar, hasta sus últimas consecuencias metodológicas, que sólo el amor y la gracia permiten el acceso al Dios de Jesucristo. Lo cual equivale a asumir la primacía de la experiencia como la mejor vía para entrar en el misterio de la divinidad. Equivale también, en consecuencia, a priorizar la memoria y el relato como medios de comunicación religiosos, por encima de las argumentaciones totalitarias. La cultura de la postmodernidad, en segundo lugar, favorecería una crítica relativizadora de la cultura occidental, que el cristianismo y la Iglesia también deberían realizar, acelerando su desasimilamiento de la tradición occidental como paradigma explicativo, para acoger más francamente la pluralidad de culturas, igualmente mediadoras del misterio que se desea comunicar a los pueblos. Por último, el autor descubre un tercer estímulo en la crítica que la postmodernidad hace al modo como la modernidad ha vivido la experiencia de lo sublime —esa tremenda superación de los límites de lo representable—, paliándola en seguida con formas bellas consoladoras. Por el contrario, algunos estetas postmodernos reclaman, con Nietzsche, la audaz experiencia de lo sublime «impresentable», sin las alarmas y prevenciones que esto parecía producir en los modernos. Pues bien, según Mardones, ahí habría una nueva provoca-

ción para el creyente cristiano, animándole a desarrollar con mayor énfasis la teología del «Dios crucificado» y del «Dios de los pobres», tal como están haciendo ya algunos autores de la teología política y de la teología de la liberación.

Para confirmar estas últimas sugerencias, nuestro autor tiene muy presentes las últimas sugerencias ofrecidas por el teólogo católico Hans Küng en su obra *Teología para la postmodernidad* (Alianza, 1989),² en donde postula un cambio de paradigma para la teología católica, ante la radicalidad de los cambios del tiempo presente. Propone sobre todo una mayor orientación hacia el ecumenismo, no sólo intracristiano sino entre todas las grandes religiones del mundo. El propio José M.^a Mardones, al acoger tales propuestas, señala otros rasgos que deberían caracterizar a la nueva teología. Este capítulo de su libro (pp. 133-149) merece especial atención, tanto por las interesantes aportaciones como por las críticas que podría suscitar en el lector católico insensible a los más recientes cambios de la cultura. Lo cual no es de extrañar que ocurra, pues si el catolicismo ya tuvo muchas dificultades en dialogar con la modernidad, ¿cuánto más va a resultar ahora sospechoso y difícil ese reto de la postmodernidad? Pero no tenemos espacio aquí para entrar en estas posibles controversias domésticas.

Digamos, para concluir, que se trata de un libro interesante no sólo por los problemas que recoge y sistematiza sino también por los problemas y cuestiones que el propio autor plantea. Es sin duda admirable el talante dialogal

con que José M.^a Mardones afronta esa profunda crisis actual de la cultura moderna; es notable el esfuerzo realizado para comprender y explicar un fenómeno todavía tan confuso como es la postmodernidad; por ello, su obra resulta especialmente recomendable. Pues, si una de las tareas que se sienten hoy como más urgentes desde las creencias es la de entablar un diálogo real entre la fe y la cultura, este libro nos ofrece un buen ejemplo de cómo llevarlo a cabo.

Es verdad, como el propio autor reconoce desde el principio, que no se trata de un estudio exhaustivo y que los análisis más pormenorizados de los autores dejan su sitio a las generalidades. Pero es que, en efecto, se trata de un ensayo; de un ensayo de alta divulgación, muy bien documentado, por cierto, que deja, a sabiendas, una serie de cabos sueltos y bastantes preguntas sin responder; pero que tiene el mérito de ser el primer intento serio en España de aproximar los ámbitos del sentir y del pensar (postmodernidad y cristianismo), que con excesiva frecuencia se contemplan entre sí como mutuamente contrarios y excluyentes. Gracias a la apertura mental de su autor, a la solidez de sus conocimientos sobre cultura contemporánea, así como a la vigorosa asunción personal de su fe, este libro es lectura recomendable para creyentes, pero también para todo espíritu deseoso de adentrarse en el laberinto de la cultura actual, con el fin de extraer lecciones para su propio itinerario vital.

Antonio Blanch

2. Título original, *Theologie im Aufbruch* (Munich, Pieper Verlag, 1987, 320 pp.)

UNA RECUPERACIÓN NO ANTIMODERNA
DE LA ÉTICA A NICÓMACO

C. THIEBAUT: *Cabe Aristóteles*, Madrid, Visor, 1988, 188 pp.

Entre los méritos del neoaristotelismo no es el menor haber contribuido a poner de relieve, una vez más en la historia de la filosofía occidental, la permanente vigencia del pensamiento de Aristóteles. Pero la recuperación de la *Ética a Nicómaco* que han llevado a cabo los más destacados representantes del neoaristotelismo está vinculada tan estrechamente a una posición de radical rechazo de la modernidad, que sus propuestas resultan difícilmente aislables de un problemático sesgo de diametral oposición a lo que muchos valoran como una adquisición irrenunciable de nuestra época.

El neoaristotelismo cuestiona el programa moderno de racionalización, especialmente en su vertiente de proyecto de fundamentación racional de la ética, porque considera que el mismo no es capaz de ofrecer un contenido normativo para el comportamiento moral. De ahí que proponga abandonar ese proyecto y retornar a Aristóteles para rescatar una ética sustantiva que proponga ideales para la vida. La incapacidad de las éticas procedimentales modernas para ofrecer contenidos morales hace necesaria, en opinión de A. MacIntyre, la recuperación del pensamiento normativo y de la idea de bien comunitariamente definido que encontramos en la ética de Aristóteles. Ante el fracaso de las éticas de la autonomía, dicen los neoaristotélicos, sólo queda una salida: la restauración de la moralidad comunitaria y el respeto a la tradición que nos permite acceder a esa realidad moral.

Entendido en tales términos, el retorno a Aristóteles plantea tantos problemas como los que resuelve. Es lo que piensan, desde luego, quienes —convencidos de que ideas como subjetividad, reflexión o autonomía, constituyen una conquista moderna que hemos de salvaguardar a toda costa— sostienen que hay tan buenas razones para mantener la exigencia de justificar racionalmente las propuestas morales como para intentar recuperar el contenido normativo de las mismas. Ahora bien, desarrollar el programa implícito en este punto de vista supone evidentemente poder dar una respuesta positiva a la siguiente cuestión: ¿cabe integrar en un proyecto unitario la tarea de recuperar el contenido de la ética y la tarea de fundamentar racionalmente la moral? ¿Es posible una vuelta a Aristóteles que no comporte la negación del proyecto ilustrado en su integridad? ¿Tiene sentido intentar la aproximación de Aristóteles a Kant?

En justificar la respuesta positiva a estos interrogantes consiste la apuesta en que radica el interés de *Cabe Aristóteles*. Admite, en efecto, su autor, Carlos Thiebaut, no sólo que la posición de los neoaristotélicos es pertinente en tanto pone de manifiesto el problema que supone la ausencia de contenidos de las éticas modernas, sino también que esta limitación de las éticas procedimentales puede ser compensada con la recuperación de una buena parte de las ideas de la *Ética a Nicómaco*. Pero aceptar esto no le impide oponerse a que se recurra a Aristóteles para defender que el contenido de la ética sólo puede ser encontrado en el mundo de las instituciones, las costumbres y la

tradición. Si es necesario introducir contenidos en las éticas modernas, dice Carlos Thiebaut, esos contenidos deben ser sometidos a la crítica de la razón y referidos a la reflexión en que se constituye la identidad del sujeto moral. En la modernidad, la propuesta de contenidos normativos no puede ser abstraída de las condiciones de su justificación, «y el centro de esas condiciones es la constitución compleja y reflexiva de la subjetividad moderna» (p. 55).

Visto a la luz de tales exigencias, el proyecto de una ética para la época actual comporta llevar a cabo una lectura de Aristóteles de signo diferente a la efectuada por el nearistolismo. Es lo que se propone hacer C. Thiebaut en *Cabe Aristóteles*, y constituye, en mi opinión, uno de los méritos indiscutibles de este libro acertar con el objetivo de apuntar las líneas maestras de una recuperación no antimoderna de la *Ética a Nicómaco* como base de partida de una reflexión moral situada a la altura de los tiempos.

Nos sitúa, en un primer momento, esta «vuelta diferente» a Aristóteles ante el filósofo realista que critica la idea platónica de bien en sí y que concentra su atención en las formas concretas de un bien inseguro, cambiante y exclusivamente intramundano. C. Thiebaut reivindica al Aristóteles de la comprensión pluralista de la realización de lo bueno en las diversas formas de la acción humana. Si el bien se dice de muchas maneras y sólo existe en la acción, la teoría del bien será una teoría de la acción y de las múltiples formas de la acción. Para Aristóteles, el bien es fin inmanente a la misma acción: no un bien previo, ni una meta externa a la acción, sino un momento de la acción: *enérgeia*, actividad que no puede ser sometida a otro criterio de lo bueno que el que ella proporciona en ella misma.

De acuerdo con la lectura de C. Thiebaut, la reacción antiplatónica habría llevado a Aristóteles a una radicalización tal del principio de intramundinidad y autonomía de la moral, que incluso el *télos* de la naturaleza humana quedaría excluido como norma de lo bueno. Para el autor de la *Ética a Nicómaco* no habría otro bien que el que se configura con la acción, ni otra teleología que sirva de medida del bien que la teleología inmanente a la misma acción. De ahí que su teoría del bien se organice a partir de la reflexión sobre la diversidad de formas de la acción en que se realiza el bien, un bien que, en contraste con el bien en sí del platonismo, se distingue por poseer una existencia plural, contingente y sumamente frágil.

La fragilidad del bien hace de la ética aristotélica una ética de la fragilidad, lo que puede apreciarse de modo particularmente claro, según señala muy certeramente C. Thiebaut, en la teoría de la prudencia, que constituye una de las piezas maestras de la *Ética a Nicómaco*. La función de la prudencia se hace necesaria, en efecto, allí donde echamos de menos la seguridad que aportan la heteronomía y la tradición. Para poner esto de manifiesto, baste recordar aquí que la prudencia atiende a lo precario, mudable y particular, delibera sobre las posibilidades particulares del individuo, establece el término medio de la virtud tomando en consideración las circunstancias de la situación, las condiciones del momento y las capacidades del sujeto. Porque el bien no es una realidad fija que pueda ser objeto de una ciencia universal, aplicable de modo seguro a todos los casos; hemos de hacer uso de una racionalidad práctica capaz de aplicar el valor universal a la particularidad de la situación, y de hallar fórmulas de compro-

miso entre el ideal y lo contingente, entre lo comunitario y lo individual, entre la razón y las pasiones; porque costumbre y tradición no bastan para orientar comportamientos que son contingentes y se hallan inmersos en un mundo de contingencia; se impone como necesidad reservar el protagonismo, en la dirección de la conducta, a un tipo de racionalidad que tiene como función característica deliberar entre posibilidades. Aristóteles llama prudencia a esa modalidad de racionalidad práctica que se ocupa de lo contingente y que, con el fin de favorecer la elección de lo mejor, delibera sobre las muchas formas posibles de ser y de hacer.

La prudencia se mueve, pues, en el resbaladizo suelo de lo contingente, de la complejidad de lo concreto, de un bien esencialmente frágil. Por eso, destacar el papel de la virtud de la prudencia en la ética aristotélica equivale a acentuar los rasgos que convierten a ésta en una ética de la fragilidad. Llevando a cabo una lectura de Aristóteles que carga el acento sobre la tarea difícil y llena de riesgos de la prudencia, C. Thiebaut se aparta de la búsqueda de seguridades que los neoaristotélicos creen encontrar en una *Ética a Nicómaco* exaltadora del *éthos* y de la autoridad de la tradición, a la vez que da los primeros pasos en una dirección que conduce a la elaboración de una ética de contenidos abierta a la crítica y fecundada por elementos de la reflexión y del sujeto.

Subjetividad y reflexión son, con la idea de fragilidad, algunas de las claves de la recuperación de la ética aristotélica que C. Thiebaut propone llevar a cabo. Ahora bien, no es posible dejar de reconocer que una recuperación de esa naturaleza resulta harto problemática, sobre todo si se considera que sujeto y reflexión constituyen, en opinión

de muchos —entre otros Hegel—, una conquista histórica posterior a la época de los griegos. Pero C. Thiebaut no está solo cuando retrotrae a un pensador griego la idea de una historia de la construcción reflexiva del sujeto moral. Su tarea, en este punto, recibe inspiración e impulso de la última obra de M. Foucault, *El uso de los placeres y La inquietud de sí*, donde la erudición y la perspicacia del autor de la *Historia de la sexualidad* se ponen al servicio de una concepción según la cual, para los griegos, el comportamiento moral es inseparable de las «prácticas de sí» y de una «relación consigo mismo» en la que el sujeto se autoconstituye como sujeto moral. Contemplado a la luz de esta concepción, *Cabe Aristóteles* es una investigación que somete la *Ética a Nicómaco* a un original examen al que sirve de guía el objetivo de extraer de la misma aportaciones que puedan favorecer la elaboración de una ética acorde con la exigencia de que el reconocimiento de la validez de todo contenido normativo se vincule a la constitución del sujeto como sujeto moral. C. Thiebaut demuestra que esas aportaciones existen y que no es necesario forzar la exégesis de los textos para que las mismas salgan a la luz.

Al rastrear en la *Ética a Nicómaco* indicios de una vinculación de la moral al factor subjetivo, es necesario referirse una vez más a la teoría de la prudencia, la cual supone por igual, unidas en relación de complicación, una ontología de la contingencia y una psicología de la responsabilidad que concibe al agente moral como un ser dotado de las capacidades subjetivas de deliberar y elegir. Lo posible y el poder ser de otra manera configuran el espacio de acción de la prudencia: un mundo que tiene su correlato en la libertad del sujeto. Aun quienes cuestionan que el concepto de

voluntad libre característico de la modernidad forme parte del pensamiento de Aristóteles no podrán dejar de apreciar el peso que adquiere lo subjetivo en una concepción de lo práctico polarizada por la idea de elección, en una concepción que sostiene que la elección se acompaña de razón (*logos*), reflexión (*dianoia*), deliberación y de una especial disposición ética.

Lo que se indica sobre la prudencia puede hacerse extensivo a las virtudes en general. La *Ética a Nicómaco* las presenta como modos de ser «que dependen de nosotros», que son el resultado de actos realizados con una determinada intencionalidad y que envuelven una esencial relación a nuevos actos y a la elección. Aristóteles dice que la virtud es «un modo de ser selectivo» (*éxis proairetiké*), «una especie de elección» (1.106, b35; 1.106, a3-4), y que las acciones ejecutadas de acuerdo con ella sólo son buenas si «el que las hace está en cierta disposición al hacerlas, es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace; luego, si las elige, y las elige por ellas mismas; y, en tercer lugar, si las hace con firmeza e inquebrantablemente» (1.105, a30-32). Una virtud portadora de esta impronta de intencionalidad subjetiva es lo que C. Thiebaut opone, como herencia recuperable para nuestro tiempo, a las virtudes (hábitos arraigados en el *éthos* y en la tradición) reivindicados por el nearistotelismo.

Pero son las indicaciones encaminadas a aproximar la moral aristotélica al postulado de la reflexión las que constituyen, en mi opinión, el aspecto más interesante de *Cabe Aristóteles*. C. Thiebaut aboga por un saber práctico autorreferencial que ejerce una eficacia sobre el individuo contribuyendo a constituirlo como sujeto moral, y también en este punto la recuperación de Aristóteles encuentra en la *Ética a Ni-*

cómaco la firme base de partida para desarrollar una reflexión acorde con las exigencias de la autonomía moral. Baste recordar a tal respecto que Aristóteles dice de la prudencia, a la que Gadamer denomina «virtud de la consideración reflexiva», que es una virtud que «parece referirse a uno mismo» (1.141, b30).

Debe añadirse a lo dicho que la reflexividad de lo moral no aísla al hombre de los demás. El carácter autorreferencial de la prudencia va ligado a la instancia comunitaria. En la exposición de esta tesis encuentra la reconstrucción del Aristóteles ético llevada a cabo por C. Thiebaut su expresión más bella y original. Sartre dijo en *El ser y la nada* que debemos a Hegel la intuición genial que hace depender a la autoconciencia de la relación con el otro (Losada, 1966, p. 310). Se trata de una intuición que ha sido objeto de importantes desarrollos en la filosofía moderna y contemporánea. Pero C. Thiebaut, a la vez que nos recuerda oportunamente que se encuentra ya en Aristóteles la bella sugerencia que recomienda contemplarnos en un amigo si queremos conocernos a nosotros mismos, nos muestra que la justicia y la amistad, tal como son concebidas en la *Ética a Nicómaco*, pueden ser pensadas como formas de la autoconstitución reflexiva del sujeto moral en su relación con los otros.

Éstas son algunas de las vías recorridas en una obra pródiga en análisis de cuya complejidad, sutileza en el tratamiento del matiz y abundancia en ideas alumbradoras de nuevas perspectivas no puedo dar cuenta en esta reseña. Sólo añadiré a lo hasta aquí expuesto que *Cabe Aristóteles* no se atiene siempre a los cánones de la filología más estricta. C. Thiebaut traspasa en más de una ocasión la frontera de las conclusiones a las que suele llegar la investi-

gación crítico-textual, lo que puede considerarse razonable si se tiene en cuenta que el objetivo prioritario que persigue su relectura de Aristóteles es poner de relieve el significado de la ética aristotélica para el momento presente e incluso, en buena medida, servirse de la *Ética a Nicómaco* como punto de apoyo para desarrollar una reflexión personal orientada a sentar las bases de una moral que arroje alguna luz sobre las incertidumbres del hombre actual.

Debo hacer mención, antes de poner fin a este comentario, de un problema que me ha planteado la lectura de *Cabe Aristóteles* y que está relacionado con la espinosa cuestión del criterio. De acuerdo con la interpretación de Aristóteles expuesta en esta obra, el criterio por el que son medidas moralmente las acciones sólo puede ser buscado en las mismas acciones. C. Thiebaut piensa que forma parte del principio de autonomía determinar como momentos internos de la acción, no sólo al bien y al fin, sino también al ideal y al criterio de lo bueno. El problema que plantea esta tesis puede ser formulado en

los siguientes términos: ¿cómo establecer una distancia crítica frente a las acciones, si no contamos con un ideal previo —definido ciertamente a partir de la libertad del sujeto de la acción— que las regule?, ¿cómo discriminar las acciones buenas de las malas, si no disponemos de un criterio que no sea idéntico con ellas? Como puede suponerse, este problema no escapa a la perspicacia del autor de *Cabe Aristóteles*. C. Thiebaut aborda el problema del criterio en términos rigurosamente coherentes con el radicalismo de su interpretación de la doctrina de la autonomía y le da una solución precisa, clarificadora y que se sustenta sobre una sólida base argumental. Pero esta solución, en la medida en que supone que el criterio de lo bueno debe ser interno, no sólo al hombre que actúa —condición tal vez suficiente para salvar la autonomía—, sino también a la misma acción, no disipa del todo la última sombra de duda en quien escribe estas líneas.

Antonio Pérez Quintana

LA IMPUREZA DE LA RAZÓN PRÁCTICA

V. CAMPS: *Ética, retórica y política*, Madrid, Alianza, 1988, 139 pp.

Quizá porque como proclamaba el Fausto goetheano dos almas habitan nuestro pecho, quizá por nuestra incapacidad de encontrar otros modos de pensar, quizá por la naturaleza misma de las cosas, lo cierto es que desde sus orígenes mismos en el seno de la filosofía se libra una lucha entre dos tendencias: en los términos del *sofista* platónico, los que miran hacia arriba,

hacia el espíritu y las ideas abstractas, y los que miran hacia abajo, hacia la materia y lo concreto. Y aunque no creo que la historia de la filosofía sea ese conjunto de notas a pie de página a los diálogos platónicos, esa tensión que tantos nombres han recibido en el curso de los siglos sigue presente en la reflexión filosófica contemporánea con renovada fuerza. Y acaso en el campo de la filosofía práctica eso sea más evidente que en cualquier otro.

El mundo de la ética se halla hoy ten-

sado por un campo de fuerzas con dos polos muy poderosos: el de los fundamentalistas, que prosiguen el programa kantiano de búsqueda de criterios últimos firmes del conocimiento y la acción al modo de Rawls, Gewirth o Apel; y el de los contextualistas, que rechazan esa pretensión y ponen el acento en la pluralidad de los juegos de lenguaje y en la dimensión histórica y concreta de la vida moral al modo de MacIntyre, Rorty, Lyotard o Taylor. Como en todo campo de fuerzas, hay toda una gradación de intensidades entre sus polos, y como en todo campo de fuerzas las posiciones adquieren significado sólo en relación a esos polos. Ambos se necesitan mutuamente y se explican en función uno de otro. Acaso podría incluso definirse la situación de la filosofía moral desde su rehabilitación a principios de los años setenta por la partitura que ha ido componiendo el bajo continuo de la disputa entre fundamentalistas y contextualistas.

Una prueba contundente de lo dicho podría constituir la sin duda el último libro de Victoria Camps, *Ética, retórica y política* (Madrid, Alianza, 1988), la última entrega de ese único libro que, según sostiene su autora, anda escribiendo desde sus primeras letras. Aunque visto así en realidad quizá estemos escribiendo un único libro entre todos, algunos contribuyen más y más decisivamente en su redacción que otros. Y Camps está sin duda entre estos últimos. *Ética, retórica y política*, aun siendo una recopilación de artículos y conferencias escritos entre 1979 y 1987 —alguno de ellos, pues, anterior a *La imaginación ética* (1983)—, tiene mayor compacidad y coherencia que muchos libros pensados unitariamente. Para evidenciarlo, me referiré en lo que sigue a tres ideas que vertebran su discurso y que (me) dan que pensar y que

decir: primero, que la tarea y el lugar de la ética está en la mediación; segundo, que la ética es ante todo un compromiso individual en una empresa colectiva; y, tercero, que la felicidad no puede dejar de ser un tema central de la ética.

1. Antes he afirmado que el libro de V. Camps sería un ejemplo paradigmático del tipo de reflexión que se genera dentro de ese campo de fuerzas que configura la ética contemporánea. Pero ese valor ejemplar se refuerza no sólo porque sus problemas surjan de ese conflicto de posiciones, sino que su autora pone conscientemente la tensión entre los polos en el centro mismo de la ética: el lugar de la ética está en la tensión entre lo que es y lo que debería ser, en la mediación entre el plano de los principios y los conceptos universales y la realidad efectiva, plural, concreta, histórica y compleja. Eso significa que el lugar de la ética no es el de las situaciones contrafácticas donde imperarían las prístinas leyes de la argumentación lógica, el lugar de las situaciones ideales de diálogo liberadas de la carga de la acción, sino las situaciones de diálogo reales, con sus exigencias de acción, con las constricciones a la deliberación y al diálogo, con las limitaciones de información y las debilidades de la voluntad que todos conocemos. Victoria Camps resume esta intuición con una fórmula pregnante: la razón práctica es y debe ser impura. «La razón práctica no es sino esa razón tentativa, conjetural, que, entre dudas e incertidumbres, quiere desvelar los valores y disvalores del comportamiento humano.»

Resuenan aquí algunos de los términos de la disputa de Hegel con Kant, como la autora se apresura a reconocer en las páginas introductorias de su libro. Pero lo más interesante de él no es su retorno sobre lo mismo, o que reali-

ce variaciones sobre un viejo tema, sino que le añade términos sin duda nuevos. Pues Camps, en lugar de al saber absoluto, nos remite al conocimiento imaginativo y a la retórica, en vez del Estado prusiano defiende la democracia, y en lugar de la reconciliación con la realidad nos propone la insatisfacción y la crítica.

El deber ser absoluto e incondicionado no es cognoscible, aunque quizá sea nombrable, como lo son la justicia, la libertad, la igualdad o la felicidad de las que tampoco tenemos un conocimiento «de una vez por todas». Conocer lo que ellas sean supone irlo realizando, inventando, descubriendo en la práctica de esos conceptos. Por eso la ética se produce en el diálogo real, donde el significado de esos valores imprecisos y abstractos, puesto que no puede determinarse ni negociarse en términos puramente lógicos, tiene que ser alumbrado inevitablemente con la ayuda de la retórica. De ahí que, consumando su giro lingüístico, la ética deba desterrar definitivamente de su horizonte los planteamientos «monológicos» vinculados al paradigma filosófico mentalista, el paradigma de la moderna filosofía del sujeto o de la consciencia, para desenvolverse en un paradigma intersubjetivo. La verdad y la objetividad han de ser substituidas por la validez del juicio y la intersubjetividad. El mundo de la ética, como el de la política, tiene que ser un mundo de ciudadanos, nunca más un mundo de súbditos.

2. Eso nos lleva a la segunda de las ideas que articulan este libro: que la ética es ante todo el compromiso individual en una empresa colectiva de definición y despliegue de los principios o valores universales —de la libertad, la justicia, la igualdad, la felicidad, etc., esos nombres de la ética o bienes morales básicos o moral como estructura

según expresión de Zubiri y Aranguren. Así entendida, esa *actitud* o quehacer, en opinión de Camps, se hacen insostenibles por carecer de sentido algunas dicotomías radicales que han hecho cierta fortuna en la filosofía moral: la separación entre moral pública y moral privada, la distinción tajante entre medios y fines, la contraposición weberiana entre principios y consecuencias, y hasta la moderna contradicción entre la ética y la política. No es que Camps pretenda eliminar de un plumazo todas esas dicotomías, pero buena parte de su libro está dedicado a atemperarlas, a desdibujar las rígidas fronteras o a establecer puentes. Así ocurre con la crítica a la distinción weberiana, por ejemplo. Una ética de los principios es absolutamente insuficiente en la práctica, pues nadie puede saber *a priori*, con independencia de las consecuencias o resultados, cuál es el sentido de los valores, y nadie tiene tampoco derecho o autoridad para monopolizar o imponer un sentido. Hay que valorar las consecuencias y atender a los conflictos de valores que puedan surgir. Y eso no es más que un aprendizaje de las limitaciones de nuestros conceptos.

3. La última idea directriz de Camps que quería mencionar es la de que la felicidad tiene que ser un tema central de la ética, pero que no se trata tanto de la felicidad individual, que es un asunto de cada cual, habilidad para bien vivir, sino de la colectiva, que, a diferencia de la anterior, ha de ser objeto de normas universalizables y se confunde con la justicia. No es que la primera deba desterrarse del discurso ético; antes al contrario, la búsqueda individual de la felicidad como dotación y exigencia de sentido de la vida humana, como proyecto, es la dimensión de la ética que acaso más nos importa. Sólo que de ella no pueden generalizarse más que los

elementos que constituyen la vida justa. Como ha dicho Agnes Heller, la vida buena «is beyond justice».

Vistas estas ideas en el contexto contemporáneo de la ética, parece legítimo que nos preguntemos si no estamos ante un caso de neoristolismo o de comunitarismo neohegelianizante. Desde luego, Victoria Camps está mucho más cerca de los planteamientos contextualistas que de los fundamentalistas, así como Habermas está más cerca de estos últimos que de los primeros. Sin embargo, acaso las distancias entre ambos no sean tan radicales como Camps ha tendido a pensar hasta ahora, sobre todo si hablamos del último Habermas, el que no menta ya las situaciones contrafácticas, el que también insiste en que la razón, puesto que está siempre situada y encarnada en contextos comunicativos reales, es impura. Porque para ambos la ética es reflexión *a posteriori*, iluminación y comprensión de la práctica, explicitación de lo tácito, aclaración de las intuiciones morales ya existentes. Sin embargo, lo que Camps no nos explica es de dónde surge nuestra insatisfacción con lo dado, cuál es el motor de la crítica moral, del

empeño en luchar contra la desmoralización, cuál es el sentido del compromiso ético si carece de dimensión utópica. A veces tiene uno la impresión de que Camps entiende que se trata de un asunto de disputas inacabables en torno a palabras, una cuestión friamente racional. También Habermas tiende a considerar que las cuestiones de ética son cuestiones intelectuales que no tienen que ver con sentimientos como el dolor, la compasión, la alegría, el amor o la indignación. Pero una ética que se quiera acercar a la realidad de la vida moral no puede prescindir de ese estrato esencial, de lo contrario volvemos a estar con el imperativo categórico sin compasión. Y también ahí el problema de la felicidad exige un tratamiento más preciso y refinado. La reflexión sobre el ideal de autosuficiencia del que Camps había hablado en su anterior libro no ha tenido continuidad. El problema de la autorrealización debería, pues, ocupar a quien cree que la ética, como discurso fragmentario, falible e insatisfactorio, tiene que ver con el problema del sentido de la vida.

Gerard Vilar

EMANCIPACIÓN (POLÍTICA) Y ÉXITO (ELECTORAL)

J.M. GONZÁLEZ y F. QUESADA
(coords.): *Teorías de la democracia*,
Barcelona, Anthropos, 1988, 356 pp.

¿Existe alguna alternativa a la democracia representativa? N. Bobbio, en el año 1975, planteaba la insuficiencia de la teoría política marxista y la necesidad de aceptar la democracia parlamentaria como el mejor camino hacia el socialismo. Los años setenta marcaban una situación distinta a la estable-

cida en polémicas anteriores en las que había participado el mismo Bobbio. Como recuerda Perry Anderson, en esta obra que comentamos, tras la experiencia de los años cincuenta (donde ya había polemizado Bobbio con Togliatti y con Della Volpe), es en los años setenta cuando las tesis de Bobbio tienen una gran audiencia en el seno de la izquierda italiana e inclusive es citado por Nenni en el congreso del partido socialista italiano.

En España, las tesis de Bobbio tuvieron una rápida acogida por la revista *Sistema* y por la edición de J. Solé Tura de una selección de la polémica italiana en la Editorial Avance. En aquel contexto quedaban atrás los acontecimientos del 68 y estaban muy cercanos los avatares de la Unidad popular en Chile y las incógnitas de la revolución de los claveles en Portugal. Las tres tesis que Bobbio defendía eran discutidas ardentemente: la defensa de la democracia representativa, la crítica de la democracia directa y el rechazo de la dictadura revolucionaria. En el contexto de los años setenta, a pesar del reflujo, todavía los movimientos del 68 tenían fuerza (y por ello se reivindicaba una democracia directa, consejista, autogestionaria), a la par que se rechazaba de cualquier vía versallesca hacia el socialismo (y de ahí la reivindicación de la dictadura del proletariado, ante la imposible transformación gradual del aparato de estado).

Esa cultura marxista asumía a Bobbio como un viejo liberal escéptico, tolerante, pesimista. Cuando encaramos los trabajos del seminario de filosofía política, esa perspectiva de los setenta se había difuminado. El socialismo del sur de Europa no había hecho realidad la promesa de romper la lógica del capital y de quebrar la política de bloques, el eurocomunismo se había diluido y el marxismo revolucionario, tras el paso adelante del 68, había dado «dos pasos atrás».

No es extraño, en estas circunstancias, que la primera palabra que aparece en este volumen, en el prólogo de Fernando Quesada, sea la de «Ingoberabilidad». Frente a la perspectiva de los setenta, todavía ruidosa y asamblearia, el ascenso en los ochenta del neoconservadurismo plantea a la teoría de la democracia un frente distinto. Si

Bobbio no creía que la «democracia de los trabajadores» pudiera sustituir a la «democracia de los ciudadanos», el discurso neoconservador insistirá en el peligro de las «demandas sociales desmesuradas» y en la necesidad de reconocer los límites de la economía libre de mercado. ¿Han ganado los grupos conservadores la batalla?, ¿hay que abandonar el sueño ilustrado de emancipación?, ¿podrá mantener en el futuro la filosofía política su reflexión crítico-utópica?

Algunas de estas interrogantes se plantean en esta obra sobre «teorías de la democracia», que recoge los trabajos realizados en el seminario de filosofía política del Instituto de Filosofía. Debo decir que personalmente es para mí difícil comentar una obra en la que de alguna manera soy juez y parte, por haber participado en las sesiones de este seminario. Intentaré, por ello, centrar lo que para mí son los núcleos temáticos más importantes del trabajo realizado.

1. Teoría clásica y teoría económica de la democracia. El trabajo de J.M. González puede ayudar a comprender el paso decisivo en la filosofía política occidental del democratismo radical de Rousseau a las posiciones de Weber y Schumpeter. Con su habitual claridad, el autor va mostrando el tránsito de una teoría de la democracia como «gobierno del pueblo» a una práctica de la democracia como «competencia por el caudillaje político». Si queremos repensar la política, tal como se desarrolla en las sociedades capitalistas avanzadas, nada mejor que comenzar la lectura de la obra por este trabajo que analiza cuidadosamente los procesos de personalización del poder y de oligarquización organizativa que presiden los procesos electorales. Como bien señala J. González, la subordinación al líder,

la elitización de la política y el vaciamiento de las funciones de debate y confrontación ideológica por parte de los parlamentos, son los rasgos distintivos de la vida política actual.

La pregunta es si los «liderazgos carismáticos» y el «séquito de prebendados» son o no superables en las sociedades de nuestro entorno. Para contestar a esta pregunta yo recomendaría al lector continuar el estudio de esta obra acudiendo a dos trabajos, que pueden a su vez significar dos posibles respuestas. Una, los trabajos sobre Habermas de Mugerza, Maestre y Mardones, que plantean la dimensión oprimida de la racionalidad a lo largo de la dialéctica de la modernidad. Si se quiere redefinir la política parece imprescindible conectar la política con la ética, pero conseguir un lugar para la ética, sin acceder a una formación democrática de la voluntad, parece tarea imposible.

Si el lector es más aficionado a la investigación sociopolítica, nada mejor que continuar el trabajo de J.M. González con el estudio de F. Colom y Salvador Mas sobre la obra de Claus Offe. Si con la teoría económica de la democracia veíamos el peso de los factores emocionales y de los procesos burocráticos en la realidad actual de la política, con las percepciones de Offe nos adentramos en los «imperativos de la competencia política», en la compatibilidad entre «la democracia competitiva de partidos» y «el Estado del bienestar keynesiano». Para Offe, los partidos con posibilidad de acceder al gobierno, al entrar en el mercado político, producen una desradicalización ideológica, una desactivación de la militancia de base y una erosión de su capacidad de elaborar una identidad colectiva. La competencia política exige estructuras burocráticas centralizadas, una profesionalización de la actividad

política y la constitución de partidos «atrápalo todo» que difuminan los programas para encontrar apoyos en los distintos sectores sociales. ¿Existe alguna alternativa a estos imperativos de la competencia política?

2. Revolución y resistencia. Una alternativa la puede constituir un partido político de nuevo tipo que no se preocupe de éxitos parlamentarios ni de elecciones y que no aspire a participar en el gobierno. Colom y Mas analizan las reflexiones de Offe sobre el partido de los verdes como una fórmula distinta de entender la actividad política. Quisiera señalar que tanto la base social como los contenidos de lo que se ha denominado «nuevo paradigma» remiten a una situación donde el movimiento obrero, a través de los sindicatos, ha perdido toda capacidad emancipatoria y ésta queda referida a los nuevos movimientos sociales. Las diferencias entre el caso alemán y el caso español nos han ocupado en sesiones posteriores de este seminario y no hay espacio ahora para profundizar en ellas. Sólo quisiera llamar la atención sobre un hecho significativo. Cuando se producen las elaboraciones de los años setenta, con las que comenzábamos este comentario, la democracia representativa es vista como la gran posibilidad de alcanzar mayorías sociopolíticas que permitan avanzar hacia procesos reformistas revolucionarios. Por ello, cuando Bobbio hablaba de las dificultades de aunar socialismo y democracia, se preguntaba si el sistema aceptaría reformas de estructura o sí, por el contrario, reaccionaría violentamente (el recuerdo del final de la Unidad popular chilena y la propuesta del compromiso histórico por parte de Berlinguer estaban muy próximos). Las propuestas de Offe, superada la época en que defendía la conjunción entre negocia-

ción y actos calculados de violencia, parecen remitir a una capacidad resistencial, negativa, testimonial de la actividad política.

Offe ha matizado estas tesis en su obra *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales* al analizar los peligros que corrían los verdes de reducir la política a puros mandamientos morales. La pregunta que nos podemos hacer, no obstante, es si el salto de moralidad testimonial, de la resistencia negativa a la competencia política, implica asumir todos los rasgos distintivos de los que hemos ido hablando en este comentario: profesionalización de la política, liderazgos carismáticos, estructuras burocráticas centralizadas, programas difuminados. La interrogante es decisi-

va, y remite a muchas de las perplejidades de la política de estos años ochenta. Ante nuestro horizonte no vislumbramos aquellos niveles de polarización social, enfrentamiento ideológico y luchas decisivas en el interior del aparato de estado que el reformismo revolucionario nos había hecho prever; en lugar de todo ese proceso de lucha de clases asistimos a una desradicalización ideológica como condición decisiva para cualquier éxito electoral, con lo cual la pregunta es: ¿puede la izquierda ser mayoritaria electoralmente si defiende programas emancipatorios? Y si esa mayoría no es posible, ¿es superable la elitización de la vida política?

Antonio García Santesmases