

¿SOCIALISMO O NUEVO CAPITALISMO?

M.A. QUINTANILLA
y R. VARGAS-MACHUCA:
La utopía racional, Madrid,
Espasa, 1989, 230 pp. (Premio
de Ensayo Espasa Mañana, 1989).

La dificultad que actualmente entraña la búsqueda de una salida esperanzada a la situación de crisis y perplejidad por la que atraviesa la izquierda occidental, suele activar frustraciones capaces de introducir en la conciencia de un buen número de intelectuales, bien el convencimiento de la maldad del poder y la impureza de la política —hallando así algunos en la consiguiente renuncia a la participación política y en el desprecio por el poder las coartadas de su disidencia—, bien la constatación más dramática de que la izquierda ha llegado a su fin o de que la utopía socialista se ha acabado. Ni uno ni otro es el caso de Quintanilla y Vargas-Machuca. Pues a su condición de filósofos y políticos socialistas —o por más señas de intelectuales entronizados en el poder—, unen la preocupación por reflexionar a fondo acerca del *socialismo del futuro*, tarea que consideran tanto más urgente cuanto que ésta parece ser la única ideología de tradición progresista que todavía tiene porvenir.

Urgidos de este modo por los imperativos que dicha tarea les impone, nada tan apremiante como reconocer desde el comienzo la necesidad de revisar, aclarar y renovar el núcleo teóri-

co mismo de la ideología socialista. Ésta se ha conformado, ante todo, con los postulados de la tradición marxista. De ahí que ya en la primera de las tres partes que componen el libro que comentamos —tituladas respectivamente: «Primeras tentativas», «Ajuste de cuentas» y «Nuevas propuestas»—, sus autores manifiesten el propósito de revisar críticamente aquellos componentes doctrinales y políticos del marxismo que deben ser abandonados para poder replantear mejor el proyecto socialista. Aceptan que del marxismo hay que conservar ese espíritu de «justificación racional de una opción moral» —su herencia utópica—; pero, al mismo tiempo, advierten que es preciso ajustar previamente las cuentas con aquellos *dogmas y prejuicios* que suponen un obstáculo a la hora de proponer los rasgos característicos del socialismo del futuro. En concreto: la consideración de la economía capitalista como un sistema de explotación de los trabajadores, la consideración del Estado democrático como un instrumento de dominación y, por último, la concepción de la actividad política como una actividad orientada a conseguir el poder del Estado para, a través del mismo, transformar la sociedad aboliendo el capitalismo e instaurando una sociedad igualitaria y reconciliada.

Como se colige claramente de lo que acabamos de decir, el *anticapitalismo*, la insuficiencia del *Estado* democrático y la naturaleza de la acción *política* se-

rían las principales ideas que debe repensar el socialismo del futuro. Habida cuenta de que los cambios producidos en la realidad social demandan una permanente innovación conceptual, de lo que se trata, en pocas palabras, es de «reconocer nuestra condición posmarxista y preocuparnos de redefinir las ideas básicas del socialismo democrático». No es casual, en consecuencia, que Quintanilla y Vargas-Machuca acaben confirmando a dichas ideas un protagonismo decisivo a lo largo de las páginas de su ensayo. Veamos.

Por lo que atañe al anticapitalismo, éste es visto como un sentimiento del movimiento socialista que se halla indisolublemente vinculado a la lucha contra la explotación y a la puesta en cuestión de la propiedad privada y el régimen mercantil. Sin embargo, la experiencia histórica ha demostrado que la abolición de la propiedad privada y de los mecanismos del mercado no supone la desaparición del fenómeno de la explotación. Lo repudiable, por tanto, no sería la propiedad privada del capital ni el funcionamiento del mercado, sino la *desigualdad de poder*. Ahora bien, el poder —entendido como la capacidad de tomar o imponer decisiones— no depende tan sólo de las relaciones de propiedad, sino también de otras formas de poder (especialmente de carácter político). De este modo, la lucha contra la explotación económica se transforma en un objetivo de redistribución igualitaria del poder. En otras palabras: «lo esencial de la utopía socialista no reside en ninguno de esos elementos tradicionales de la crítica al capitalismo, sino en la necesidad de retrotraer el ideal de la justicia a las condiciones concretas de la producción y el intercambio en donde se generaliza la desigualdad».

Para ello, claro está, resulta imprescindible potenciar la intervención del

Estado en las relaciones económicas, dada su función como corrector de las desigualdades. Mas esto sólo es posible, según nuestros autores, desde un modelo de Estado que no reproduzca, en el nivel del poder político, las desigualdades que se pretende combatir en la sociedad civil y en el sistema económico. De ahí que, a la postre, el núcleo del ideario socialista se traslade desde la economía a la política, pues «el reto del socialismo es el reto de superar la explotación extendiendo y profundizando el Estado democrático». En este preciso sentido, el peligro que acecha a la izquierda no estaría en la identificación con la economía de mercado, sino en desentenderse del proyecto democrático. En definitiva, el objetivo último de la *acción política* socialista radica en profundizar la democracia política representativa y en extender la participación democrática a ámbitos cada vez más amplios de las relaciones sociales. Acaba dando la sensación, en efecto, como si, para Quintanilla y Vargas-Machuca, la profundización de la democracia fuese la misma *utopía racional*.

Nos hallamos, así pues, ante algo más que un «ajuste de cuentas»: un reajuste de la propia perspectiva socialdemócrata, cuyas líneas programáticas serían, en resolución y según hemos podido apreciar, las siguientes:

— la cuestión de la propiedad privada de los medios de producción pasa a un segundo plano;

— el objetivo de la supresión de la explotación se transforma en un objetivo de redistribución del poder político;

— el ideal moral de la igualdad se concreta en un programa de superación de la desigualdad de las relaciones de poder en el conjunto de la sociedad;

— en el horizonte estratégico del socialismo democrático no figura ya la

abolición de la propiedad privada ni el desmantelamiento de los mecanismos del mercado, sino el desarrollo del poder del Estado como contrapeso a la desigualdad del poder económico.

He aquí, pues, esbozadas en una visión muy general las principales propuestas que Quintanilla y Vargas-Machuca desarrollan en su libro. Sería oportuno, por tanto, pasar en lo que sigue a hacer algunas precisiones a las mismas.

Para empezar, conviene tener presente que lo más atinado de este ensayo es su insistencia categórica en la centralidad que debe poseer la *dimensión política* en el ideario socialista; su insistencia, en suma, en la centralidad de la democracia en la vía al socialismo, aspecto éste que adquiere mayor relevancia cuando a estas alturas ya ha debido quedar claro que no puede haber socialismo sin democracia. De ahí la urgencia, podemos convenir, de que una tradición emancipatoria como la del socialismo afronte cuanto antes la problemática del poder político. Ahora bien, a mi modo de ver en el capitalismo hay cierta subordinación del poder político al poder económico privado, y ello en gran parte explica —como ha insistido la «teoría económica de la democracia»— que se termine identificando la democracia con la concurrencia de elites competitivas organizadas como empresas políticas, con la consiguiente oligarquización política, falta de participación, liderazgo... En el fondo, la peculiaridad del poder político en el capitalismo —de su sistema representativo— continúa siendo su intento de compensar por medio de la igualdad política abstracta la concreta desigualdad social. Y es por esto que el verdadero fondo de la transformación socialista de la sociedad debe consistir precisamente en llevar a cabo esa transformación hasta su propio

fundamento material, hasta la vida productiva misma. Suponer que la democracia socialista puede darse en el plano del poder político o en el Estado sin darse también en la esfera de la producción me parece, por consiguiente, mucha suposición. En último extremo, es el cambio en las relaciones —*desiguales*— de propiedad lo que determina la transformación de la sociedad capitalista en socialista, y esto conlleva, claro está, la socialización de los medios de producción. Pues así como una sociedad con base económica socialista pero sin democracia no debería tildarse sin sonrojo de «socialista», así tampoco una sociedad democrática que no haya abolido la propiedad privada de los medios de producción sobre la que se cimentan básicamente las desigualdades sociales debiera autodenominarse sin ambages como tal.

Viene todo esto a cuento de lo que, sin duda, aparece como el aspecto más problemático del ensayo que comentamos: esa supuesta «compatibilidad» entre el socialismo del futuro y el funcionamiento del capitalismo. Si hasta ahora la relación entre ambos había sido entendida como antagónica, si el propio rasgo definitorio de la *utopía socialista* había residido precisamente en la negación histórico-social del capitalismo, ¿hasta qué punto no nos encontramos, una vez más, ante la identificación del reformismo socialdemócrata con el socialismo? Más aún: ¿hasta qué punto el sistema capitalista estaría dispuesto a aceptar tales reformas? ¿No existiría, por parte de dicho sistema, un límite de tolerancia a esa progresiva extensión de la democracia? Dicho de otra forma: ¿la concreción de la utopía socialista no dependería, en última instancia, de las resistencias presentadas a la misma por los intereses del capital? Es ésta una cuestión que en este libro queda por dilucidar.

Como la relación Norte-Sur, o los problemas derivados de la nueva división internacional del trabajo impuesta por el capitalismo actual y la consiguiente limitación de soberanía de los estados nacionales. Y es una lástima, pues dejando al margen su importancia, es muy probable que las respuestas a estas cuestiones, viniendo de quien vinieran y a tenor de la experiencia reciente —aun cuando, desde luego, no sea el caso—, podrían contribuir a arrojar luz sobre el misterio que encierra el hecho de que un socialista en el momento de llegar al poder acostumbre a dejar de serlo.

Pero esto no es todo. Convendría también añadir al respecto, que ante la actual crisis de civilización a la que se enfrenta la humanidad como consecuencia de los rasgos expansivos y destructivos del sistema capitalista, los presupuestos axiológicos del socialismo cobran así más vigencia que nunca. Y esto conduce, necesariamente, a resaltar la centralidad que debe ocupar en la *acción política* socialista el tema del anticapitalismo. Pues en realidad, la superioridad del socialismo no proviene de los mejores criterios de eficacia con los que pueda hacer frente a las desigualdades generadas por el funcionamiento del sistema, como creen Quintanilla y Vargas-Machuca, que ven en ello «un problema casi tecnológico», sino más bien de sus referentes ético-políticos, los cuales, por su contenido crítico, entran en abierto contraste con el capitalismo y exigen ir más allá del mismo. El socialismo, en

definitiva —como la democracia, según ha podido quedar ya apuntado—, es sobre todo un ideal moral, un objetivo programático a alcanzar.

Todo ello sea dicho, ciertamente, sin menoscabo del reconocimiento que merece el libro de Quintanilla y Vargas-Machuca. Escrito con una gran claridad expositiva no exenta de rigor, la necesidad que actualmente tiene el movimiento emancipatorio socialista, de replantear a fondo el conjunto de su acervo teórico, halla en el mismo un referente obligado. Su contribución al presente debate y reflexión acerca de las perspectivas del socialismo acaba haciendo de *La utopía racional* una lectura indispensable. Por mi parte, sólo me queda añadir que si damos por válido el hecho de que toda lectura de una obra termina siendo necesariamente selectiva y específica, la mía, naturalmente, lo es. Pero, al respecto, creo que vienen al caso —y no puedo evitar hacer más— las palabras que en otra ocasión expresó Manuel Sacristán: «El asunto real que anda por detrás de tanta lectura es la cuestión política de si la naturaleza del socialismo es hacer lo mismo que el capitalismo, aunque mejor, o consiste en vivir otra cosa.» Y esta otra cosa, como ha podido quedar claro, es algo bien distinto de esa nueva forma de «capitalismo social» que, según se desprende, está en la perspectiva estratégica de cierta versión del socialismo democrático.

Juan García-Morán Escobedo

LA RENOVACIÓN DE LA SOCIALDEMOCRACIA

O. LAFONTAINE: *La sociedad del futuro*, Madrid, Sistema, 1989.
Partido socialdemócrata alemán: Nuevo programa básico, Madrid, Fundación Friedrich Ebert, 1989

Oskar Lafontaine ha sido elegido, en marzo, candidato del partido socialdemócrata alemán (SPD). Durante los años de la elaboración del nuevo programa del partido ha sido el presidente ejecutivo de la comisión responsable de llevarlo a buen término. Fue aprobado en el último Congreso, en diciembre de 1989. El texto, en su versión castellana que ahora comentamos, corresponde, con leves retoques, al Programa con el que el SPD encara la década iniciada, y, más en particular, las próximas elecciones, fijadas para diciembre de este año. El programa, casi podríamos decir que está hecho a la medida de Lafontaine, y si se coteja con su libro, *La sociedad del futuro*, aparecido en 1988, permite comprobar que sus planteamientos están plenamente incorporados a aquél. Es un programa que sustituye al famoso de 1959, conocido por el lugar de su aprobación, Bad Godesberg. Este ha alentado a la socialdemocracia durante tres décadas, la convirtió en un partido pragmático y moderado y la llevó a responsabilidades de gobierno durante más de un decenio.

Después de perder las elecciones de 1982, los socialdemócratas iniciaron un proceso de reflexión con el fin de corregir y actualizar sus posiciones. El mayor dinamismo en la renovación programática le ha correspondido a Lafontaine. Ha publicado en 1983 y 1985 dos libros de carácter político, pero el que ha producido un mayor

impacto ha sido este reciente, *La sociedad del futuro*. Es un libro que podemos definir de pensamiento político, en cuanto busca crear un marco de orientación general, y que a la vez tiene la intención práctica de conducir la acción política renovada de su partido.

La socialdemocracia, tanto en el nuevo programa como en las reflexiones de Lafontaine, es entendida como un proyecto de reformas permanentes dentro del sistema capitalista. Pero en los años noventa no se trata de reivindicar las antiguas reformas, sino resituirlas en el nuevo contexto y frente a la nueva sensibilidad social. El candidato a la Cancillería considera que la socialdemocracia alemana ha pagado muy caro la pérdida de utopía, en favor del pragmatismo que caracterizó la era del gobierno de H. Schmidt. Las consecuencias fueron el vaciamiento ideológico del partido y la consolidación a su izquierda del partido de «los verdes», como tercera fuerza política —a la par con los liberales— apoyados desde entonces por aproximadamente un 8% del electorado. Este sector, sustraído en su mayoría al tradicional de los socialdemócratas, dificulta enormemente sus posibilidades de acceso a los distintos gobiernos, nacional y regionales.

Lafontaine y el partido —por razones no sólo estratégicas, sino a causa de su nuevo aprendizaje— no quieren abandonar la ecología, la ambivalencia en el uso de las nuevas técnicas, las cuestiones de la paz y el desarme, la discriminación social de la mujer, como temas propios y exclusivos de los ecologistas, pacifistas y las feministas, que en Alemania han logrado converger políticamente en «los verdes». También, como era de suponer, se abor-

dan las cuestiones clásicas de la socialdemocracia. El análisis, de partida, cree constatar el fracaso de las políticas neoconservadoras, incapaces de cumplir sus promesas. El paro permanece porque no se llevan a efecto políticas redistributivas, dentro del juego de un mercado que carece de correctivos sociales. Sólo la intervención del Estado, conforme a parámetros socialdemócratas —se afirma— puede llevar a cabo tales objetivos. De hecho, los beneficios empresariales no aceleran las inversiones productivas ni crean puestos de trabajo. La ironía de la historia es que la figura emblemática de los neoconservadores, Reagan, el único éxito que pudo presentar era uno típico de las propuestas socialdemócratas: la firma de un tratado de desarme con la Unión Soviética. Frente a ello se considera que es función del Estado social de derecho generar políticas de pleno empleo. El desempleo es considerado como un problema creado por la sociedad y por lo tanto soluble políticamente.

Para Lafontaine, la técnica en las sociedades modernas tiene un rostro de Jano: libera a la persona de muchas servidumbres, ayuda a humanizar su existencia, pero también produce otras nuevas limitaciones, puede llegar a funcionar autónomamente a espaldas de sus creadores, y, lo que es peor, puede convertirse en una amenaza para la pervivencia de la biosfera del planeta.

La técnica puede absolutizarse contra la sociedad y contra su propia racionalidad. Donde la técnica pone en peligro a los hombres, donde limita su capacidad de autodeterminación, se hace contraproducente, es «antiilustrada», exige así un proceso de «nueva ilustración». Para controlar a la gran tecnología son necesarios una organización y un control social de su pro-

ducción y de sus efectos. La sociedad debe estar alerta ante el mito de la máquina, frente al poder de la «megamáquina». En definitiva, la modernidad ha mostrado que un concepto cuantitativo y técnico del progreso se opone a una concepción cualitativa y humanizadora del mismo. Seveso, Bhopal, la contaminación del Rin, Harrisburg y Tschernobyl son ejemplos de la perversión que supone la aplicación de la razón instrumental a la noción de progreso. La tarea política consiste en poder prevenir y dominar el futuro; no limitarse a actuar reactivamente, a la defensiva, ante hechos cumplidos. Esto no supone una neoromántica devoción por la naturaleza, sino una responsable relación con la misma de carácter eco-técnico. Las consecuencias políticas de estas consideraciones son la renuncia al uso civil de la energía nuclear. Su aplicación se muestra incapaz de excluir un «riesgo residual» de proporciones inabarcables. La defensa de una política responsable no puede situarse en el nivel de las *probabilidades* de descontrol que se dicen escasas, sino en el de la exclusión de las mismas. Con la misma filosofía hay que abordar cuestiones como por ejemplo la ingeniería genética. La responsabilidad política exige mantener la libertad de decisión y por tanto debe asegurar el control social de la técnica a través de las instituciones.

Ciertamente una política socialdemócrata tiene que plantearse, en términos de solidaridad y no de libertad competitiva, las cuestiones sociales y laborales. Hoy, un hecho diferencial de la política socialdemócrata es ofrecer propuestas verosímiles de pleno empleo, en otro caso la razón de ser de la socialdemocracia como alternativa queda muy cuestionada.

Sin embargo, en la nueva configura-

ción de la economía internacional, con la actividad determinante de las multinacionales, se ve reducido el margen de acción de los Estados nacionales. Los mercados internos dependen de las innovaciones tecnológicas y organizativas de los sectores transnacionales; se calcula que un tercio de la actividad económica internacional traspasa las posibilidades de intervención de cualquier Estado particular. Las multinacionales determinan la distribución internacional del trabajo; el internacionalismo del movimiento obrero sigue siendo una ilusión, mientras que es real el internacionalismo del capital y los intereses. La transnacionalidad de la ecología, la economía y la tecnología plantea a la humanidad la necesidad de organizar su solidaridad también transnacionalmente. Todo ello obliga a renovar la utopía del Estado mundial, siempre latente en el pensamiento occidental. Ciertamente comenzando por una efectiva coordinación de los europeos.

Pero donde las ideas de Lafontaine han producido un debate más vivo, ha sido en sus propuestas para combatir el paro. Debate que se ha ido concretando en otros foros, pues las tesis planteadas en este libro, lo eran de manera genérica. La alternativa ofrecida parte de la necesaria solidaridad de los que tienen un trabajo asalariado con los que carecen de él. En la República Federal de Alemania se ha establecido, parece que de forma permanente, una cuota de paro de 2,5 millones de personas, cerca del 10% de la población activa. Lafontaine supone que, reduciendo las horas de trabajo hasta la jornada de 35 horas semanales, y renunciando —excepto en los salarios inferiores— a mantener su anterior cuantía, es posible crear nuevos puestos de trabajo con las horas y los salarios renunciados por los trabajadores. Se busca así crear trabajo sin au-

mentar los costes empresariales. La oposición a esta propuesta ha venido de parte de los miembros del propio partido y de los sindicatos. Para estos últimos se quebranta así un axioma de toda negociación colectiva y de las reivindicaciones tradicionales obreras. Por todos los contradictores se duda de la eficacia de la propuesta. Al parecer, las tesis de Lafontaine están inspiradas en un libro de Fritz Scharp, *La política socialdemócrata de la crisis en Europa* (1987). Allí se afirma, que la internacionalización del mercado de trabajo hace que los empresarios sólo inviertan en Alemania, si las expectativas de ganancias son superiores a los intereses que ofrece el mercado financiero internacional. Los sindicatos tienen, pues, que reconocer, en la situación actual, su derrota en la lucha por la redistribución de los beneficios empresariales. El único objetivo común posible es el pleno empleo. Y éste sólo puede obtenerse repartiendo las horas de trabajo y el monto total de los salarios que ahora ofrecen los empresarios. Sarcásticamente la propuesta podría denominarse como una invitación al «socialismo dentro de un sola clase». Esto es, solidaridad entre los asalariados, no de la sociedad como tal.

En la política económica, el nuevo programa se muestra más radical de lo que son las propuestas del libro de Lafontaine. Se ve en ello la mano del ala izquierda del SPD que estaba bien representada en la Comisión encargada de elaborarlo. Así se considera como objetivo la igualdad de acceso de mujeres y hombres al mercado de trabajo. Se aspira, consecuentemente, a la división de igual a igual en el trabajo doméstico, lo que obligaría a reducir la jornada laboral. En el horizonte se sitúa la aspiración a una jornada de seis horas diarias y de treinta horas semanales, como regla general.

Más allá de ello, el Programa se aventura a señalar las líneas orientativas de lo que debería ser la democracia económica, propiciada por los socialdemócratas alemanes: democracia económica como garantía y complemento de la democracia política; pues se considera que los objetivos sociales deben tener prioridad frente a las presiones del capital de la economía privada. No son los centros del poder económico, ni las empresas que dominan el mercado, quienes deben marcar a las instituciones políticas su campo de acción; son las decisiones legitimadas democráticamente las que, atendiendo al interés general, deben fijar los objetivos de la actividad económica. Se renueva el discurso de la necesidad de la participación y cogestión obrera. Esta participación democrática se concreta programáticamente en el puesto de trabajo: en la codecisión de cómo debe realizarse, también determinando la concepción, planificación e introducción de nuevas tecnologías y nuevas formas de organización. En la empresa: en la organización del trabajo, promoción profesional, y sobre la producción y los productos. En las grandes empresas: mediante la representación paritaria del capital y del trabajo en los consejos de administración. Y, por último, por medio de la participación de los trabajadores en los bienes producidos. Todo ello implica un Estado fuerte, con gran capacidad de intervención en la economía y con autoridad para dibujar el marco del desarrollo económico.

Este ámbito de la democracia económica, donde trata de lograr su identidad la socialdemocracia, también en Alemania presenta logros limitados. Impulsada valientemente, acentúa la incógnita de si es compatible en un sistema que sitúa en primer plano los objetivos de competitividad nacional e

internacional, muy por encima de la participación y democracia económica, y que funciona con tales márgenes de rentabilidad privada, que verosímelmente su reducción resulte disfuncional para el propio sistema.

Lafontaine reconoce que en nuestras sociedades el trabajo retribuido está estructurado de forma discriminatoria con respecto a la mujer. Resulta pues necesaria una reestructuración de manera igualitaria, a la vez que habrá que introducir nuevos modelos de vida familiar que liberen a la mujer de sus servidumbres actuales. En todo caso, hay que caminar hacia un nuevo concepto social de trabajo que no discrimine la actividad socialmente necesaria en comparación con el trabajo asalariado. Más allá de la crítica a la actual valoración de la actividad humana, las reflexiones de Lafontaine difícilmente escapan a lo retórico, por eludir las concreciones políticas de tales supuestos.

La aceleración del proceso de desmoroamiento del Pacto de Varsovia muestra, en parte superadas antes de nacer, las propuestas de Lafontaine y del Programa. Las posiciones de ambos textos son de marcado progresismo en la política de seguridad. Tienen como objetivo la distensión, el proceso de desarme, la eliminación en Europa de las armas nucleares, también tácticas, y de las armas químicas. Propician la creación por parte de convenios internacionales de un espacio europeo libre de tal armamento, que naturalmente incluye las dos Alemanias. La estrategia militar no debe estar basada en la disuasión, sino en modelos exclusivamente defensivos, «carentes de capacidad ofensiva». Quien no desea una guerra atómica no debe desarrollar estrategias de guerra, sino sólo las aptas para evitarla. La práctica de la «respuesta flexible», como estrategia

disuasoria de la OTAN, entra de lleno en esta crítica. La distensión debe hacerse en la cooperación, también comercial y de transferencia tecnológica.

El libro de Oskar Lafontaine ha tenido una gran resonancia. Muestra un político inteligente, hábil, que sabe entonar distintas melodías. Por una parte, ha entendido y hecho propias las críticas e insatisfacciones de los movimientos sociales, vivos y de importancia electoral decisiva en el panorama político alemán. Pero además, su propuesta de pleno empleo, reduciendo jornada laboral sin aumentar costes sociales, despierta simpatías en sectores del electorado a su derecha; sobre todo en el ámbito del Partido liberal. Los intereses de su espacio afín son atendidos. Ello supone que en los planteamientos referidos existe una intención estratégica de hacer guiños a este partido, en vista de una posible coalición de gobierno tras las próximas elecciones. Los planteamientos de Lafontaine están pues provistos del difícil arte de abrir las puertas a la vez, a su izquierda a «los verdes» y a su derecha a los liberales; uno de los cuales parece

que tendrá que ser aliado, si los socialdemócratas desean gobernar en Alemania a comienzos del próximo año.

Un mérito importante del libro de Lafontaine reside en su capacidad de poner en movimiento la discusión sobre la creación de empleo, estancado en los últimos tiempos. Ha hecho, a la vez, que la política socialdemócrata, después de la crisis, pase a la ofensiva, ofreciendo una profunda renovación de sus planteamientos tradicionales. Pretende liderar las reivindicaciones obreras y la nueva sensibilidad social cada vez más extendida en los ámbitos más progresistas de la sociedad alemana.

El nuevo programa, no sin una buena dosis de audacia, trata de renovar profundamente las tesis de la socialdemocracia. El énfasis en la democracia económica, y el hecho de haberse tomado en serio y entendido la cuestión ecológica, abre expectativas, no exentas de escepticismo, para una manera innovadora de emprender una política de reformas profundas en la sociedad.

José Antonio Gimbernat

HACIA UN NUEVO SOCIALISMO

M. HARRINGTON: *Socialism: Past and Future*, Nueva York, Arcade Publishing, 1989, 320 pp.

Nos encontramos ante el testamento político de uno de los líderes norteamericanos del socialismo democrático. M. Harrington murió en agosto de 1989 poco después de haber aparecido este libro. Intuyendo su próximo final hace un balance histórico del movi-

miento socialista y apunta hacia su potencial futuro. Es el testamento de un militante y un intelectual que reflexiona sobre lo que es el socialismo desde Estados Unidos, la sociedad occidental del capitalismo más desarrollada y más refractaria a la tradición socialista.

Harrington es consciente, desde las primeras páginas, de la situación «confusa» en que se debate hoy el socialismo. Por eso necesita ofrecer la evolu-

ción de esta tradición desde el socialismo utópico hasta «el socialismo real» y la social-democracia actual. Es consciente de que sobre esta tradición pesan graves fracasos y acusaciones de inhumanidad, pero también de que, sin ella, la lucha por la justicia y la libertad perdería un gran apoyo. Es un esfuerzo de relectura crítica que trata de salvar el núcleo de esperanza para la humanidad que vehicula el socialismo. Más aún, es un intento por delinear los grandes trazos del nuevo socialismo del futuro que será necesario mantener en el siglo veintiuno con todo intento de humanización.

¿Por qué es importante el socialismo ante el futuro justo y libre de la sociedad?

Dos hipótesis están en el trasfondo de la respuesta de M. Harrington:

La primera se refiere a la sensibilidad peculiar con la que la tradición socialista ha observado las estructuras sociales y económicas, «de las que depende el destino humano de la libertad y la justicia». Si tal vinculación existe, entonces merece la pena prestar atención a un movimiento que ha querido supeditar el desarrollo estructural a los valores de la justicia y la libertad.

En segundo lugar, Harrington acepta —con otros muchos analistas sociales— que estamos viviendo en un momento histórico en que es perceptible el desarrollo ingente de la dimensión sistémica, impersonal, de la sociedad. El ser humano corre peligro de ser subsumido bajo el extrañamiento de los mecanismos anónimos. Nuestro autor denomina socialización (*socialization*) «a este imperativo de toda sociedad desde finales del siglo diecinueve...; destino del mundo entero en el siglo veintiuno» de devenir más y más organizada bajo el dinamismo de los sistemas, especialmente el económico y burocrático.

El concepto no es claro, para ser tan manejado por el autor, pero su intención es patente: caracterizar un fenómeno del mundo actual, sobre todo capitalista, con el cual tiene que confrontarse el socialismo. Porque la prolongación de la hipótesis de «la socialización» va unida a un diagnóstico de nuestras sociedades capitalistas. Éstas cada vez «tienden hacia una creciente centralización y planificación que tiene lugar de *arriba a abajo*». El mecanismo del mercado, bajo el capitalismo, funciona como un mecanismo de integración social. Los individuos son libres para elegir (pluralismo) lo que la presión invisible de las necesidades inducidas del consumo dictan que se debe elegir. A la larga el proceso de socialización bajo el capitalismo «subvierte las posibilidades de la libertad y la justicia que el mismo capitalismo —aunque a regañadientes— cultivó». Se advierte ya, desde este planteamiento, que la esperanza socialista se entiende justamente como una alternativa a esta situación. El socialismo será concebido como «el sometimiento del proceso de socialización al control democrático *desde abajo*, por el pueblo y sus comunidades». Pero, ¿no estamos viviendo un momento en que de modo incontenible se nos están haciendo visibles las irrationalidades y contradicciones de un sistema que actuaba en nombre del socialismo?

Para Harrington, el derrumbe del bloque del Este —que no ha podido ver con todo su estrépito— no es un argumento concluyente contra las potencialidades que alberga el socialismo. El estalinismo es una aberración que no puede denominarse socialismo. Tras su análisis, Harrington concluye que «llamo a este sistema *colectivismo burocrático* y no capitalismo ni socialismo». En él se dio la nacionalización de los medios de producción, «pero el

pueblo no tuvo control sobre la economía que teóricamente poscía». Por todo esto, nuestro autor expulsa al «sistema antisocialista del colectivismo burocrático» de la tradición socialista. Una exclusión dictada bajo el análisis de las premisas teóricas y del impulso ético-político de nuestro autor, pero que no puede por menos que lanzar la sombra de la sospecha de los apartamientos teóricos. Pesa sobre la tradición socialista hasta qué punto hay alguna vinculación o tendencia a crear estructuras dictatoriales de poder. Harrington no responde. Más bien rechaza esta posibilidad, porque para él el socialismo es precisamente la negación de la opresión, de la injusticia y de la sustitución elitista de la mayoría de los ciudadanos.

Y se nos está dando ya una respuesta acerca de *qué es el socialismo*, al menos, *el nuevo socialismo* que Harrington atisba como una gran esperanza para la humanidad. No es tanto una forma de gobierno como un *movimiento* dentro del gobierno. No es un movimiento para la toma violenta del poder por la clase trabajadora, cuanto un movimiento para sustituir las fuerzas anónimas por la responsabilidad consciente de los ciudadanos. No es una política de nacionalizaciones de los medios de producción, cuanto una forma de ejercer de abajo arriba el control y el gobierno. No es un ideal de una mezcla de planificación y mercado, cuanto un control del mercado por las necesidades humanas decididas libremente por los ciudadanos. El nuevo socialismo, en suma, camina de la mano de la profundización democrática. ¿No es esta concepción de socialismo un conjunto de piadosos deseos? A menudo el lector tiene la impresión de estar ante un *nuevo socialismo* que quiere todos los bienes sin atentar seriamente contra su enemigo tradicio-

nal y estructural: el capitalismo. Harrington, sin embargo, va desgranando capítulo a capítulo su concepción y desmontando lo que parecían las verdades tradicionales del socialismo. No son realmente definitorias del nuevo socialismo; y su consideración dogmática ha producido más males que bienes. La historia de la social-democracia centro y noreuropea testimonian lo acertado de su reflexión.

Harrington es un socialdemócrata. Se apunta con convicción y argumentos a esta interpretación del socialismo. Su nuevo socialismo es, por tanto, reformista, perfeccionista. No cree en las negaciones nacidas de las conjuras ideológicas; menos en las negaciones masivas del capitalismo. Argumenta que la división de derechos y poderes, de economía y política, que se da en las sociedades del capitalismo democrático es una vía abierta para su transformación. Sobre todo para ir ganando espacio para la libertad personal y comunitaria y para las estructuras de solidaridad y justicia. Es decir, para el nuevo socialismo.

En el fondo late el ideal de una «Suecia imaginaria». Una sociedad que hubiera superado el sometimiento a la mercancía y hubiese creado las bases de una nueva civilización mundial más igualitaria.

¿Podrá un movimiento reformista conducir más allá del capitalismo de las multinacionales? De nuevo la sombra que se cierne sobre la propuesta de Harrington es si el gradualismo propuesto conducirá más allá de retoques al sistema o a un cambio cualitativo. Nuestro autor apuesta por tal posibilidad. El socialismo es, por tanto, un movimiento de un talante ético, no tanto una determinada estructura social. Si se entiende esto, se comprenderá la fe de Harrington y su esperanza. Y también el riesgo que amenaza al

socialismo. Necesita de hombres con los valores de solidaridad, justicia y libertad que rezuma nuestro autor.

En un momento de «ofensiva neo-conservadora» parece que la sensibilidad es contraria a las propuestas de nuestro autor. Pero éste, además de desmontar las justificaciones ideológicas del capitalismo democrático, mitificado por los nuevos conservadores argumenta en pro de la solución socialista. El nuevo socialista postula un mundo ecológicamente reconciliado con el hombre, igualitario y libre. Los valores que éste encarna están ínsitos en el corazón humano, en la razón crítica y en la objetividad con que presionan los hechos. De lo contrario, «el lento apocalipsis» de nuestro tiempo

avanzará a pesar de los éxitos económicos de los Reagan y Thatcher o de «los cuatro Pequeños Dragones». La «sociedad dual» crecerá y la insolidaridad cavará un foso entre los humanos.

Harrington defiende su propuesta con un recorrido histórico que resume los puntos centrales del pensamiento de K. Marx, Kautsky, Lenin, Hilferding..., hasta el laborismo inglés de los años cincuenta, el socialismo francés de los ochenta o los teóricos del socialismo sueco. Estudio ambicioso, informado, escrito con lógica y nervio, y atravesado por la pasión ética de la justicia y la libertad. Un modelo de ensayo político.

José M.^a Mardones

EN LA CONTINGENCIA, LA IRONÍA Y LA SOLIDARIDAD

R. RORTY: *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989, 201 pp.

Desde la publicación en castellano de *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, Rorty es un autor si no conocido sí, al menos, nombrado dentro de nuestro panorama filosófico; su original recuperación del pragmatismo, su negativa al positivismo de distinto pelaje que ha dominado la filosofía americana, su necesidad de proveer acuerdos momentáneos e históricamente mediados en lugar de consensos universales, son características que se expresaron en el libro citado y se concretaron en los artículos recogidos en *Consequences of Pragmatism*. Todo esto le hace ser un crítico señero de lo que se ha establecido como paradigma del pensamiento moderno; él mismo se une a los que considera al borde de ese pen-

samiento: Heidegger, Nietzsche, Derrida (en una recuperación originalísima de ellos desde el pragmatismo).

Al igual que *Consequences of Pragmatism*, éste, su tercer y último libro, también es una recolección de artículos: los tres primeros capítulos dedicados a los límites de la contingencia («The contingency of language», «The contingency of selfhood» y «The contingency of community») son conferencias que ya aparecieron publicadas en el *London Review of Books*, los seis restantes son también conferencias aún no publicadas.

El libro comienza de forma fuerte. La primera parte, dedicada a la contingencia, es el intento de mostrar en qué consiste la tarea teórica cuando se cree que no hay una tarea teórica privilegiada. La tesis que vertebrata todo el trabajo (y que ya recorrió su *Consequences of Pragmatism*) es la idea de que el

lenguaje es una forma como cualquier otra de enfrentarse al mundo, es un conjunto de herramientas para conseguir cosas: alimento, sexo, solidaridad, etc. Su principal función y objetivo es la creación de metáforas que dan a luz el vocabulario que garantiza todas las asunciones del sentido común. Así se forma un vocabulario final que poco tiene que ver con una verdad última que se descubre —o se puede descubrir— en la investigación que la proponga y defienda, pero que es el vocabulario que garantiza la posibilidad de constitución de comunidades sociales. La idea fuerte que Rorty presenta en «The contingency of language» y que le sirve para el resto de las «contingencias» es que no existe una verdad «ahí fuera» que espera ser descubierta: el cometido de la filosofía no es el descubrir verdades, sino el formar metáforas que den cuenta de nuestro particular asentamiento en el mundo, de nuestra ligazón a la contingencia. Rorty se opone a la idea —que califica de metafísica— de que el pensar es un acercamiento progresivo a la verdad; por el contrario, la función del pensamiento será poner en claro que es preferible exponer distintos vocabularios o distintas tradiciones. Esto significa que ya nunca podemos fundamentar nuestros sistemas sociales de forma inapelable: tan sólo cabe el reconocimiento (muy cercano, creo, al decisionismo) de que los sistemas liberales son los que más se adecuan a las exigencias del hombre occidental. Tales sistemas se defienden mejor dentro de un lenguaje contingente que reconoce como única función el crear metáforas para arreglárnoslas en el mundo y cuya sola justificación se basa en la redesccripción de forma nueva y más útil de antiguas instituciones: «Necesitamos una redesccripción del liberalismo como esperanza de que la cultura como todo puede

ser “poetizada” antes que como la esperanza ilustrada de que puede ser “racionalizada”» (p. 53). La filosofía moral habrá de ser narración histórica y especulación utópica antes que búsqueda de principios generales. No hay un mejor o un peor cuando no existe un cambio de creencia fundada, sino que se dan cambios en la adecuación de vocabularios a las contingencias históricas particulares; tampoco es posible detectar una línea clara entre persuasión y fuerza pues «ofrecer una re-descripción de nuestras prácticas e instituciones cotidianas no es ofrecer una defensa de éstas contra sus enemigos; es más el rearmueblar una casa que el rodearla de barricadas» (p. 45). Si parece razonable suponer con Rorty que no existen fundamentaciones últimas, me parece que el corolario que de ello se deriva necesita una lectura liberal y optimista de la sociedad, que considere a nuestros sistemas liberales como el resultado de tradiciones que progresan y amplían la cobertura de lo liberal, junto con una mano invisible que haga que el conflicto sea tan sólo confluencia de individuos libres y que las relaciones de poder se traten de contingencia.

La parte segunda que tiene por título «Ironía y teoría» (consta de trabajos tan importantes para el desarrollo del libro como «Private irony and liberal hope», o con discusiones sobre la metafísica y el deconstruccionismo como son «Self-creation and affiliation: Proust, Nietzsche, and Heidegger» y «From ironist theory to private allusions: Derrida») y la parte tercera que se titula «Crueldad y solidaridad» («The barber of Kasbeam: Nabokov on cruelty», «The last intellectual in Europe: Orwell on cruelty» y «Solidarity») nos explican cómo sería el hombre que pudiera vivir en una sociedad liberal —contingente— tal y como se ha for-

mulado y de qué forma ayuda a mantenerla. La figura del «ironista» aparece aquí como el nuevo *citoyen* de una sociedad liberal avanzada: es el verdadero sujeto moral y político. El ironista «tiene dudas acerca del vocabulario final» (p. 73) (puesto que conoce que no existe una verdad que se pueda descubrir), reconoce que sus argumentos nunca disolverán las dudas y problemas sociales (son sólo redescipciones) y «no cree que su vocabulario esté más cercano a la realidad que otros» (p. 73); esto junto con el modo «individual y escéptico» con que se plantea los vocabularios, metáforas y descripciones, hace que Rorty se pregunte si por este camino no se deshacen los nudos de la vida social. Recogiendo la acusación de Habermas a Hegel (¿qué valor tiene la «soledad» autorreflexiva por muy crítica que sea?) Rorty da con una característica crucial del pensamiento ironista, se trata de la escisión entre lo público y lo privado. Planteándose la línea de pensamiento del ironista, dice: «donde Habermas ve la línea del pensamiento ironista [...] como destructiva de la esperanza social, yo veo esa línea de pensamiento muy irrelevante para la vida pública y los problemas políticos» (p. 83). Por ello la creación intelectual —que es al menos una de las preocupaciones del ironista— se reduce a la perfección individual: muy poco vale para la solidaridad humana; el ironista es un liberal que no ayuda a la «progresiva dinámica de la tradición liberal».

Desde aquí, Rorty da cuenta de la manera en que la autonomía individual —considerada como el tradicional cultivo de uno mismo— es el objetivo de los ironistas. En el capítulo «Self-Creation and affiliation» repasa la obra de Proust, Heidegger y Nietzsche a los que caracteriza como ironistas que enseñan que la ironía es solamente el in-

tento de crear las reglas por las que el ironista se ha de juzgar a sí mismo. La ironía se niega a creer en una verdad descubierta y no creada, y su función, que se liga al cultivo de la autonomía, es un intento de redescibir la realidad que rodea el individuo bien sea de forma literaria —como Proust— o teórica —como Hegel, Nietzsche y Heidegger—; la diferencia entre estos dos intentos (los de los ironistas literarios y los de los teóricos) es que mientras los segundos desean lo inconmensurable, es decir, dar con un mundo nuevo, con una era que empiece a partir de ellos, el primero se aviene con «cosas pequeñas» y prefiere encontrar la belleza. Pero también hay autores a caballo entre una posición y otra, como ocurre con Derrida (al que trata en capítulo aparte), que intenta dar respuestas en lugar de mostrar cosas —como quieren hacer los ironistas teóricos— al tiempo que, no obstante, teoriza sobre los ironistas teóricos y, así como sucede con Proust, ninguno de sus trabajos entra dentro de las esquemas explicativos al uso: este ironista «ha prevenido la nostalgia heideggeriana de la misma forma en que Proust previno la nostalgia sentimental: por la recontextualización incesante» (p. 137).

No deja de ser curioso que, lo que empieza como el deseo de establecer una más veraz relación entre la vida social y la teoría que la justifica, termine en una profunda escisión que arrinconna la labor teórica en el «cultivo de la autonomía». Si bien no parece descabellado pensar que la historia es la búsqueda de vocabularios que den cuenta del mundo que nos rodea, y que nos permitan establecernos en él sin necesidad de una verdad última, los capítulos que Rorty dedica a caracterizar al ironista nos dejan un sabor a inutilidad que escinde para siempre teoría y vida social. Y esa es

una impresión que Rorty no es capaz de anular en la tercera parte —«Crueldad y Solidaridad»— en la que se dedica, después de todo lo dicho, al modo en que se puede promover o fortalecer la sociedad liberal. Antes de entrar en el análisis de la solidaridad, Rorty define al liberal como aquel «que cree que la crueldad es lo peor que podemos hacer» (p. 146): el liberal ironista ha de aprender a cultivar su autonomía y a no ser cruel. Desde esta caracterización la solidaridad se estudiará en torno a los textos que nos enseñan a ser menos crueles (esta sería la verdadera labor intelectual de promoción del liberalismo); de éstos Rorty escoge no los que nos muestran las consecuencias —cruelles— de los sistemas sociales, sino los que enseñan «los efectos de nuestras idiosincrasias privadas sobre los demás» (p. 141). Los ejemplos aquí son Nabokov y Orwell; el primero en tanto no cree en vocabularios de solidaridad, aunque se opone a formas de crueldad, y el segundo en la medida en que emplea la creencia en la solidaridad y la exposición de un contexto alternativo para redescubrir nuestro presente. Uno y otro desconfían de los vocabularios finales y, bien desde la particularidad o desde la ejemplaridad de sus personajes, muestran los efectos de un mundo cruel y el rechazo de tal realidad.

Al final, como «enseña» el caso de Orwell, la solidaridad nunca será más que un mensaje de «esperanza social»

que no tiene en su base ninguna naturaleza humana ni ninguna verdad, sino tan sólo el deseo liberal de que la crueldad desaparezca. Tan gran deseo y tan poca base concuerdan bien con la descripción del ironista y el deseo subliminal —y de un ingenuo optimismo— de que, cultivando nuestra autonomía en la libertad de los sistemas liberales, tan sólo puede advenir la disminución de la crueldad que se supone que existe también en las relaciones de fuerza, de dominio, de injusticia social, etc. Y no hay que olvidar que la idea de solidaridad nace en un «nosotros» que se forma contingentemente en la historia; somos solidarios cuando nos solidarizamos con «uno de nosotros» donde «nosotros» es mucho menos que el género humano: la obligación moral pasa antes por muchos prejuicios e imágenes respecto a quién es aquel con quien debemos tener semejante obligación. Al igual que sucede en todo el libro que comentamos, la idea parece razonable, pero creo que no lo es tanto cuando se combina con la certeza de que es la sociedad liberal postmoderna la única que puede proteger «la contingencia» y progresar en ella. Me parece que Rorty es el necesario aviso crítico y punto a partir del cual —con el que— empezar a construir algo diferente a lo que Rorty nos expone como su «utopía liberal».

Julio Seoane Pinilla

CULTURA Y POLÍTICA POSTMODERNAS

A. HELLER y F. FEHÉR: *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, traducción de Montserrat Gurguí, Barcelona, Península, 1989, 304 pp.

El libro que nos ocupa está compuesto por una colección de artículos de Agnes Heller y Ferenc Fehér, dos autores que parecen empeñados en continuar en solitario la andadura de la extinta Escuela de Budapest. Quizá por ello, aunque algunos artículos están escritos por separado y otros en colaboración, la homogeneidad del conjunto es tal que resulta difícil pensar que se trata de una obra escrita por dos autores, y más parece, precisamente, producto del trabajo de la Escuela. Esto último dejando a un lado, como es obvio, los cambios y evoluciones que ha sufrido su pensamiento.

Aunque algunos de los artículos ya se encontraban a disposición del lector castellano, se agradece, no obstante, el encontrarlos de nuevo aquí reunidos, ya que si por separado tenían interés como opiniones más o menos valiosas sobre algunos aspectos de nuestro presente, al quedar reunidos componen una visión coherente de un presente que se caracteriza por resultar más bien opaco al análisis de las ciencias sociales. Una opacidad de un presente que al ser heredero, o huérfano, de *las luces* modernas los autores no tienen miedo de denominar postmodernidad. Así pues, el hilo rojo que recorre todos y cada uno de los artículos que componen este libro es el intento de responder a un presente que se caracteriza antes que nada, desde el punto de vista teórico, por su problematicidad. Problematicidad que tiene su reflejo en el pensamiento y que, frente al pasado

inmediato, se caracteriza por la convivencia, cohabitación dicen ellos, de numerosos discursos no totalizadores. La «caída de la gran narrativa», el repliegue de las pretensiones explicativas de las ciencias humanas, vendría determinada, en opinión de los autores, por la creciente complejización de un mundo que se resiste a encajar en los modelos que hasta ahora nos habían orientado en el curso de la modernidad.

El libro está dividido en dos secciones. La primera lleva el título de «Cultura postmoderna», la segunda se denomina «Política postmoderna». Las dos secciones constituyen, al mismo tiempo, un criterio de agrupación de los artículos y la afirmación de la fragmentación del objeto de las ciencias sociales. Significan, concretamente, que las esferas de la cultura y la política son, a estas alturas de la modernidad, completamente autónomas. Ello no obsta para que nuestros autores realicen un tratamiento en paralelo de ambas. La primera parte, la titulada «Cultura postmoderna», se abre con el artículo de Ferenc Fehér «La condición de la postmodernidad», y hace de introducción a los artículos dedicados a la cultura, en sentido amplio, presente. Es decir, postmoderna. Allí señala Fehér algo central para entender la concepción de ambos autores: la postmodernidad no es un período histórico nuevo que viene a continuación de la modernidad, sino un cambio de marcha de ésta. Y, correlativamente, el postmodernismo no tiene características definidas salvo su indefinición, es decir, su pluralidad.

Lo que preocupa a nuestros autores no es otra cosa que definir la problemática de nuestro presente, definir con qué problemas nos encontramos

los que vivimos en este momento, en la postmodernidad. Y ver, tras esta inflexión en el curso de la modernidad, qué nos cabe decir como modernos. Por tanto no debe asustar que nuestros autores se declaren postmodernos, que con las matizaciones que introducen equivaldría a declararse contemporáneo, algo, la verdad, que no carece de sentido ante el anacronismo de una parte de la *intelligentsia*.

Así pues, postmodernidad sería en su definición un tiempo y un espacio, privado y colectivo, inserto en el tiempo y el espacio mayor de la modernidad y limitado por los que dudan o problematizan la modernidad, los que la quieren poner a prueba y los que quieren hacer balance de sus éxitos y fracasos. En la «condición postmoderna» se encuentran, de este modo, todos aquellos que no son ni antiguos (antimodernos) ni modernos fundamentalistas. Los problemas que desafían a los que viven en esta condición son, por tanto, problemas originados en la modernidad. Tal y como ellos los enumeran serían, en síntesis, los de la desaparición de los *grandes horizontes*, la constatación de vivir en un presente no trascendible cualitativamente, «el redescubrimiento de nuestra contingencia» y las implicaciones morales que de ello se derivan, la «museificación de Europa», es decir, la autorrelativización de la cultura con mayor vocación universalista, y la desaceleración de la filosofía de la historia implícita. Es decir, la sensación de encontramos indefectiblemente *después de la gran narrativa*. Esta quiebra de la gran narrativa queda ejemplificada en la constatación de la imposibilidad presente de contestar, de manera no hipotética, a las célebres preguntas que formuló Gauguin: «¿de dónde venimos, dónde estamos, a dónde vamos?». Hay, como observan nuestros autores, algo

de inequívocamente moderno en este abandono. La renuncia al mito de los orígenes que lleva inscrito, en el propio principio, su telos. La pregunta que queda formulada en este cambio de percepción es si este abandono conduce al nihilismo o, y esto es lo que intentan sostener Heller y Fehér, aún podemos seguir siendo modernos aunque de una forma sustancialmente distinta.

Todos los rasgos hasta ahora presentados muestran la problemática general compartida por todos aquellos que pertenecen a la condición postmoderna, cualesquiera que sea su postura respecto a la modernidad. Como se acaba de insinuar, la postura de los autores frente a la modernidad dista mucho de la de antimodernos como MacIntyre o de la de los más conocidos postmodernos como Lyotard. Agnes Heller (y esto incluye a Fehér) ha reivindicado en numerosas ocasiones la modernidad no fundamentalista que representan Lessing y Diderot. Para esta modernidad el discurso racionalista constituía una amenaza tan grande como la de cualquier otra forma de fundamentalismo. Frente a él proponía el *diálogo*, el reconocimiento de la pluralidad y la tolerancia como los pilares de una verdadera emancipación.

Centrándonos ya en el tema al que está dedicada la primera parte del libro, la cultura postmoderna, el rasgo que más sobresale en el análisis de Fehér es el de la completa liberalización del arte como esfera independiente en la postmodernidad. El final del arte como *Kunst*. A este tema dedicará su artículo «Música y racionalidad» dedicado «a la intromisión "racional" de la *Kunst* en el arte», para lo que analizará la teoría musical de Adorno. Los dos artículos restantes que componen esta primera parte son obra de Agnes Heller. Uno está dedicado a «La situación moral en la modernidad», pero

que para ser consecuentes con la propia periodización que propone el libro quizá habría de llamarse «La situación moral en la postmodernidad». Allí señala que el hecho básico que determina nuestra situación moral en el presente es el descubrimiento de la contingencia y, consecuentemente, la pluralización de los discursos morales. Sin embargo, ni la contingencia ni la pluralidad conducen necesariamente al relativismo o al nihilismo, concepciones a cuya crítica dedicará una parte del texto. Por encima de los desacuerdos hay un consenso básico sobre los valores de libertad y vida que permiten el diálogo y, de esta forma, al menos, una *minima moralia*. Este universalismo moral que Heller recoge de Lessing no se «alcanza mediante la superación de la contingencia, la particularidad y la individualidad, sino cambiando nuestra actitud dentro de la misma forma de vida, procede de Lessing y ha sido reciclada por Hanna Arendt». El otro artículo de Agnes Heller que aparece en esta primera parte lleva por título «De la hermenéutica en las ciencias sociales a la hermenéutica de las ciencias sociales» y está construido sobre la idea de que una «hermenéutica de las ciencias sociales no es más que una aproximación a la hermenéutica de la modernidad, la cual intenta comprender la autocomprensión o, mejor dicho, la comprensión de la autoconciencia de nuestra época» y tiene como propósito replantear el cometido de las ciencias sociales desde esta perspectiva.

La segunda parte del libro, la dedicada a la «Política postmoderna» comienza, al igual que la primera, con un artículo de presentación. Éste, titulado «La condición política postmoderna», viene firmado por Heller y Fehér. Si antes he señalado el paralelismo entre los tratamientos de la cultura y la política, aquí aparece reflejado de un modo palmario. Las dos primeras páginas de este artícu-

lo, las dedicadas a la descripción de nuestra situación postmoderna, coinciden literalmente, palabra por palabra, con las dos primeras páginas del artículo de Fehér que abre el libro.

Para los que viven la condición postmoderna, los problemas no quedan circunscritos al ámbito de lo cultural sino que también tienen un sentido político propio. Nuestros autores centran este carácter político peculiar de la postmodernidad en el predominio social y político de lo funcional sobre lo estructural. Esto se manifiesta en el debilitamiento, «si no total desaparición», de la política entendida exclusivamente en términos de intereses de clase y concepciones de clase. Heller y Fehér no niegan la existencia de conflictos de clase, lo que señalan es el surgimiento de un tipo de política, que se da tanto en la derecha como en la izquierda, basada «en la función y orientada a la función». Esta tendencia se ha puesto de manifiesto de dos formas distintas: la primera es la aparición de movimientos de «causa única», la manifestación más nítida de la política postmoderna, según los autores. El carácter de estos nuevos movimientos es tratado por Heller en el artículo «Existencialismo, alienación, postmodernismo: los movimientos culturales como vehículos de cambio en la configuración de la vida cotidiana». Y la segunda manifestación es la de los intentos de reordenación de «la red de funciones dada en una sociedad concreta». Algo que sin duda tiene que ver con la insistencia de Heller en el análisis de la vida cotidiana y su relevancia para el análisis de la política. Como ejemplos de esto último estarían en la extrema derecha el intento thatcheriano de un «capitalismo popular» y desde el izquierdismo radical el Mayo del 68.

Otra de las características relevantes de la postmodernidad, bajo el punto de

vista de esta segunda parte, es la de las implicaciones políticas de la temporalidad dominante en ésta. La sensación de vivir en un presente intrascendible en los términos del discurso moderno fuerte hace que «cualquier tipo de política redentora» sea «incompatible con la condición política postmoderna». Sobre las consecuencias directamente políticas de este cambio de percepción se extiende Fehér en su artículo «Contra la metafísica de la cuestión social». De las implicaciones existenciales lo hace Heller en «Sentirse satisfecho en una sociedad insatisfecha». Los intentos de cambio absoluto, de trascendencia radical de la modernidad, entran, bajo la perspectiva postmoderna, dentro de lo mesiánico, de lo utópico en su sentido más negativo. Sin embargo los autores no dejan de señalar el peligro presente, para los que viven en esta condición postmoderna, de dejarse arrastrar hacia los compromisos fáciles con la realidad o de recaída en los «mitos del fin del mundo» que se derivan de la desaparición de la perspectiva de futuro. Entre el discurso totalizador y la reconciliación con la realidad Heller señala una tercera vía que, esquivando estos escollos, nos permite orientar la crítica y la acción política desde una perspectiva ética, sin perder la perspectiva emancipatoria. Aunque ahora la idea de la emancipación absoluta actúe como idea regulativa y no constitutiva de lo político (esto aparece en los artículos de Heller «La justicia social y sus principios» y «Ética ciudadana y virtudes cívicas»).

También señalan el peligro de la relativización absoluta de Europa que, traspasando el hecho positivo de la aceptación «de la pluralidad de culturas distintas», puede dar lugar al relativismo absoluto, a la «adoración falsa de lo otro» (tercermundismo) o a la «negativa total» y a la relativización de

los universales. Heller considera que el hecho de la autorrelativización de Europa muestra el nacimiento de un pensamiento que respeta el pluralismo por encima de cualquier particularismo, algo valioso y que no ha surgido en ninguna otra cultura. Y que da pie a una política democrática, formal y universalizable, respetuosa con las tradiciones culturales. A este tema está dedicado el artículo de Agnes Heller «Europa, ¿un epílogo?» donde hace una defensa del relativismo cultural limitado.

Si los artículos que hacían de presentación de las dos partes de la obra comenzaban de la misma manera, también finalizan de forma parecida. El postmodernismo es «políticamente minimalista» y «destructor de la política redentora». Para nuestros autores esto es un síntoma de la constatación de la problematicidad de nuestro mundo. De un mundo que tiene «que ser criticado día a día» y con el que no podemos reconciliarnos completamente. Pero también de un mundo «en el que podemos permanecer y encontrar alguna gratificación» y no podemos olvidar que «una negación absoluta del presente (...) terminaría con toda probabilidad en una pérdida total de libertad o en la destrucción total. Y ambos resultados serían más que, o diferentes de, lo postmoderno. Serían completamente antimodernistas».

El libro constituye, por tanto, un intento de dar una respuesta no dogmática a unos problemas presentes que no podemos permitirnos ignorar, salvo al precio de renunciar a los valores modernos, a los valores que constituyen nuestro mundo.

Por último, no puedo por menos que hacer una referencia obligada a la traducción que, lejos de facilitarnos la comprensión de un libro en ocasiones complejo, la dificulta y, a veces, la imposibilita.

Ángel Rivero

¿DOS ILUSTRACIONES?

R. MATE y F. NIEWÖHNER
(coords.):

*La Ilustración en España
y Alemania*, Barcelona, Anthropos,
1989, 272 pp.

Recoge este volumen las ponencias del Encuentro que reunió en Cáceres a pensadores alemanes y españoles en torno al tema de la Ilustración. Aparecen divididas en tres apartados: el pensamiento ilustrado, la Ilustración en España y la Ilustración en Alemania, que tienen cada uno de ellos un interés específico con aspectos propios que destacar. Hay, sin embargo que reseñar dos líneas de interés principal en el conjunto del Encuentro. Por un lado, la necesaria y continuada revisión del estudio acerca de la historia de las ideas filosóficas, que supone no sólo una continua crítica de los conceptos ya asentados, sino también una necesidad de confrontación con la visión desde otros países. En este primer Encuentro Hispano-alemán, auspiciado por la Institución Cultural El Bronce de Cáceres, en el que han colaborado la Herzog August Bibliothek de Wolfenbüttel y el Instituto de Filosofía del CSIC, se daban condiciones óptimas para ello. El tema de estudio ha recaído en esta ocasión en el siglo XVIII con motivo de la anécdota del bicentenario de la muerte de Carlos III.

Sin embargo hay que señalar, a lo largo de todas las intervenciones y como motivo más de fondo, una segunda línea de interés, que no es otra que el debate actual en torno a la postmodernidad, y la puesta en cuestión que supone, precisamente, del proyecto ilustrado.

Esta segunda preocupación aparece de manera especialmente relevante en

el primer grupo de comunicaciones, que trata de contribuir a un nuevo análisis del carácter ilustrado, precisamente desde la óptica de esa crítica postmoderna. En ese sentido, Friedrich Niewöhner destaca como rasgo específico ilustrado de Moses Mendelssohn la intención «conciliadora» del texto que se ofrece al lector, y que hoy podríamos llamar pedagógica, a partir de la utilización del término «Anbequemung». Frente a una intención más metafísica o de búsqueda de la verdad por sí misma de autores como Lessing, la necesidad de comunicar la verdad prevalece sobre la necesidad de definirla.

La comunicación de A. Maestre trae directamente la discusión a la actualidad, trazando un paralelismo entre los conservadores contrailustrados alemanes del XVIII y los neoconservadores historiadores actuales. A través de esa comparación, Maestre pone sobre el tapete la cuestión polémica y actualísima de lo que de manera académica podemos llamar el «estatuto» de la Historia, dentro de la discusión acerca de la hermenéutica del acontecer histórico. La crítica del neohistoricismo retoma algunos puntos de la contra-ilustración, reivindicando la «mera narración» y por tanto la «sacralización» de los hechos históricos, frente a cualquier explicación teórica. Por su parte, y ya en un terreno de metodología práctica, L. Kreimendahl reflexiona sobre su propio quehacer historiográfico, con un interés reconocidamente retrospectivo. En cuanto al tema tratado que había surgido en las comunicaciones anteriores, reconoce su interés por una interpretación sistemática de los datos históricos, afirmando que los materiales fuente no constituyen un

fin en sí mismos, sino que sólo son presupuesto de una valoración cualitativa de las influencias estudiadas. Pero, en definitiva, como él mismo dice: «se filosofa con la historia, mejor que sin ella». Hay que resaltar, aunque sea ya sabida, su denuncia de la escasez de aprovechamiento de los modernos medios tecnológicos en la investigación humanística.

Por último, para concluir este primer apartado, R. Mate hace su aportación acerca de «La crítica hegeliana de la Ilustración», haciendo hincapié en el punto que considera el aspecto más conflictivo del enfrentamiento del pensamiento ilustrado con el pensamiento tradicional, y también, respecto a la propia Ilustración; se trata del pensamiento sobre la religión. A pesar de que el mismo Hegel variará sustancialmente a lo largo de su vida en lo que respecta a su planteamiento de la relación entre filosofía y religión, seguirá siempre considerando que esa relación es el punto central por el que debe buscarse la salida a una Ilustración frustrada.

El segundo apartado trata sobre tema tan delicado como es la cuestión de la Ilustración en España. Resulta ya habitual constatar el hecho de que los hispanistas extranjeros valoran en más la Ilustración española que los propios españoles. No se trata tanto de ponerle o quitarle méritos, como de abordar el tema desde una perspectiva más distante, que permita un mayor desapasionamiento, y sobre todo, de la ausencia de una disconformidad previa con lo que realmente hubo. Así lo entiende S. Jüttner que habla directamente sobre ese tema, y que en un intento entusiasta y aleccionador, saca a la luz esa «herencia reprimida» que es la Ilustración española, afirmándola abiertamente y entendiéndola como movimiento reformista de una cultura secu-

larizadora. No hay duda de que en ella pueden advertirse protagonistas propios, sin necesidad de ir a buscar a los pensadores europeos que pudieron inspirarles, como Campomanes o Capmany; y caracteres peculiares, entre los cuales no sería el menor la ausencia de ruptura con la tradición. Partiendo de esa afirmación, aunque sin aludir más que veladamente a estos problemas, M. Tietz señala las concomitancias o desajustes entre el tratamiento de la figura de Lucrecia como figura paradigmática, tanto en España como en otros países ilustrados. Y H.J. Lope, presenta una interesante semblanza sobre «Antonio Ponz y el problema de la desarbolización española», que pone de relieve el enfoque ilustrado de este problema práctico.

La contribución de los estudiosos españoles al tema coincide en presentar trabajos en los que se resalta precisamente la otra cara del problema: T. Egido nos habla sobre «Los antiilustrados españoles», refiriéndose no a la población que permaneció insensible a las nuevas ideas, sino al grupo, también elite de pensamiento, capaz de elaborar un discurso con el cual enfrentarse a ellas. Quiénes fueron, qué instrumentos utilizaron y cuáles fueron los momentos más importantes de este grupo, es la contienda de esta comunicación. Por su parte, J. Jiménez Lozano nos habla sobre «La percepción castiza del ilustrado», trazando agudamente el perfil del «castizo» en un interesante trabajo que se confiesa más como ensayo antropológico o, como el autor define, como ensayo de intrahistoria, que comunicación historiográfico-académica. También Romano García nos habla sobre «Extremadura y la Ilustración», haciendo un amargo y apasionado análisis de la situación de esa región en el XVIII, y destacando el hecho de que su trabajo le

ha obligado a modificar el título que en un principio se le había propuesto: «La Ilustración en Extremadura»; en Extremadura hubo ilustrados, pero no Ilustración, si por tal entendemos un cambio en la actitud de la sociedad.

Entre los profesores españoles que hablan sobre España y la Ilustración, únicamente José Miguel Caso cree oportuno traer a colación un minucioso y cuidado trabajo acerca de la actividad de un grupo ilustrado del momento. Se trata de «La crítica religiosa de El Censor y el grupo ilustrado de la condesa de Montijo». Los temas de la religiosidad interna frente a la externa, la necesidad de materializar en el servicio al prójimo, las devociones místicas y la crítica de supersticiones, en clave burlona y no admonitoria, son algunos de los temas clave que ese grupo trata.

En el tercer apartado, sobre «La Ilustración en Alemania», P. Raabe destaca la importancia del libro y la letra impresa como característica singular de la Ilustración alemana. El trabajo de los libreros de Francfort y Leipzig, pero también de Berlín, Hamburgo, Nuremberg y Breslau, fue decisivo para la extensión y evolución de las ideas ilustradas, en un momento en que el emperador alemán apoyaba las ediciones piratas en Viena, para hacer posible su ambicioso programa reformador: la ilustración del pueblo.

En segundo lugar, W. Barner, con una intención de revisión de los clichés habituales de interpretación de la ilustración alemana y siguiendo un criterio de análisis literario, estudia la actitud de Lessing respecto a la tradición, repasando las habituales clasifi-

caciones que ha recibido, y concluyendo en señalar el fecundo procedimiento de este autor que consiste en elaborar la tradición, sin rechazarla, de manera que se haga fértil para las nuevas ideas. También sobre Lessing, pero esta vez sobre su pensamiento acerca de la muerte, presenta su comunicación A. Andreu, en la que resalta el paralelismo que traza este autor entre la tragedia griega y la religión cristiana.

Como última intervención del volumen, aparece un corto pero revelador trabajo de E. Hidalgo Serna acerca de «La raíz del gusto en la Ilustración alemana», situando el primer concepto del gusto exclusivamente en Baltasar Gracián y su «Oráculo manual»; y su transmisión a Alemania en sus traductores (a través del francés) y cultivadores, Christian Thomasius y Johann Ulrich König, que en 1687 imparten un curso sobre este autor español en Leipzig. Sin embargo, el desconocimiento de «Agudeza y arte de ingenios» y el interés moralista de aquel momento, hacen que el concepto del gusto en Alemania tenga aún hoy, en el mismo Gadamer, una raíz sociológica, en vez de filosófica.

Como comentario final, podemos añadir que el interés máximo de este volumen estriba en la confrontación de la visión de las dos Ilustraciones, alemana y española, vistas desde la perspectiva cruzada de estudiosos de ambos países. Algo todavía poco habitual y, sin embargo, deseable en alto grado, para hacer avanzar y madurar nuestra historiografía.

Teresa Rodríguez de Lecea

EL TIEMPO RECUPERADO

J. MUGUERZA y R. RODRÍGUEZ
ARAMAYO (eds.): *Kant después de
Kant*, Madrid, Tecnos, 1989

F. Pessoa tuvo a sus Reis, Caeiro, De Campos, Guedes, Soares. Un poeta vivo puede desdoblarse en heterónimos, a fin de fingir otras voces y los hallazgos de una identidad tan fragmentaria, que no caben armoniosamente bajo una y la misma epidermis. Se anticipa así a las desviaciones y avatares que harán crecer su invención con sentidos inéditos y, mediante este artificio, prolonga su destino mortal. El pánico que nos provocan los clásicos crece proporcionalmente con su resistencia a tal destino, al prestigio grande o pequeño que se labraron y la osadía con que irrumpieron en la memoria de su época; perdida ésta, aquél se desvanece. Croce se preguntaba a propósito de Hegel, ¿qué está vivo y qué está muerto del clásico? ¿Y cómo suena Kant en castellano? El mérito de todos aquellos que, desde Gaos, han ido quemando etapas en el viaje a través de su obra ha sido el de poner en condiciones y en limpio el terreno para que aquí también tuvieramos un Kant después de Kant homologable. Destino poco afortunado hasta los años sesenta, sin embargo; ahora queda por saber a qué causa quieren servir los nuevos intérpretes, pues la labor crítica y distanciadora estaba servida por las propias y desfavorables condiciones de partida. A finales de la década de los ochenta la situación se ha normalizado lo suficiente, al parecer, y se aprestaron los filósofos hispanos postkantianos —postkantianos por imperativos de la cronología y por intención— a conmemorar el bicentenario de la *Crítica de la razón práctica*.

El volumen editado por Javier Muguerza y Roberto Rodríguez Aramayo acude fiel a la cita de la efemérides, adelantándose también en el por qué y, sobre todo, el para qué ahora Kant sin Kant. El título demuestra el pundonor profesional de la nutrida lista de autores, elenco en el cual, si no están todos los que son, sí son todos los que están. La escueta introducción nos marca con claridad la ingeniosa *Stimmung* del volumen: giro copernicano para leer dos siglos después al artífice del giro copernicano. La mediación está servida, la ocasión la prestaba el Seminario que se celebró en el Instituto de Filosofía del CSIC en el curso 1987-1988.

Nada más grato y más ingrato que dar cumplida noticia de esta obra; grato por lo que representa frente a una ausencia, ingrato por la imposibilidad de hacer justicia como se debe al esfuerzo de un nutrido elenco de autores. En todo caso no creo equivocarme al suponer que este libro habrá de considerarse en adelante como punto de referencia para la bibliografía sobre Kant en castellano. Desde los años en que Lutoslawski oyera, por boca de Ortí y Lara, que en Kant sólo podríamos cosechar error y pecado, hasta la fecha, cuando se termina de conmemorar el bicentenario de la *Crítica de la razón práctica*, mucho ha cambiado la Filosofía española. Mucho, muchísimo se ha procurado enmendar en el desolador panorama que, en 1896, conoció el corresponsal de los Kantstudien. Todavía ha de ser explicada la magnitud de tal silencio inicial, como observa J.M. Palacios. No todo tiempo se puede ahora recuperar tras el perdido siglo XIX, perdido para el conocimiento de la obra kantiana, familiar ya

entonces para los filósofos franceses, ingleses e italianos. La ausencia es en el momento actual menos escandalosa, gracias al acercamiento progresivo a un autor, cuyas efemérides se empiezan a recordar aquí con cierta puntualidad. Ahora bien, de no ser por la confortadora versión proustiana sobre los centones del tiempo, nada se podría hacer ya por subsanar el vacío lamentable de una cosecha que no se dió en su debido momento.

El volumen *Kant después de Kant* testimonia cómo, pasadas las tres primeras etapas, desde 1800 hasta 1896, y con el inolvidable interludio de los estudios kantianos en castellano de los años sesenta y principios de los setenta del presente siglo (Molinuevo, J.L.: «Breve Bibliografía en castellano sobre Kant». *Anales del Seminario de Metafísica*, IX, 1974), se es aquí y ahora sensible a lo que perdura vivo e incluso a lo que resulta obsoleto de Kant, para la actual generación de profesores de Filosofía en España. Quizá el tiempo no se pueda, sin embargo, recobrar en su mayor parte y por este motivo escuchan éstos la doble incitación del clásico que siempre está vivo y está muerto. Por eso también la obra lleva tan elocuente título. La cronología no perdona, así pues nada de «Rückkehr zu Kant» por la cual se abogaba hace un siglo. La pasión ha venido aquí y ahora a suplir los eslabones inexorables —a veces con ventaja, a veces con desventaja— de una Hermenéutica historicista, que no siempre encaja bien con los propósitos de quienes han colaborado en el volumen, desde tan diversa metodología: Ética, Filosofía política y jurídica, Filosofía de la historia, Estética, Metafísica, Filosofía de la religión. Por encima de lógicas diferencias, existe una común forma de preguntar *por qué y para qué* Kant ahora.

La conferencia con que J.L. Arangu-

ren clausuró el curso da la pauta del notorio —y necesario, por la fuerza de las circunstancias— giro de la recepción tardía de Kant en España: ¿cómo pensar globalmente hoy la Ilustración, la más completa mayoría de edad sin dogmas? ¿por dónde transitan nuestras inclinaciones morales? ¿es posible eludir reduccionismos de toda laya? ¿cómo afrontar con ayuda de los clásicos aquellos problemas que todavía nos apremian? González Vicén se ocupa por su parte de la siempre actual cuestión del derecho de resistencia. En conclusión, nada de «ismos», «neo» o de kantistas, que no sólo representarían un anacronismo, sino una anormalidad en aquel normal panorama de recepciones filosóficas mutiladas o demediadas. Creo sin embargo que, en un contexto tan poco favorable en principio, se debe justipreciar el papel desempeñado en recuperaciones del tiempo perdido por una generación de lectores de la obra kantiana, aquí representada por Montero Moliner y G. Caffarena. Este aboga decididamente por una comprensión de Kant desde la perspectiva en que nos hallamos. Su inicial toma de postura le lleva a acentuar la tensión subyacente a la Ética kantiana, complejidad en definitiva a la que no pueden escapar los intérpretes más avezados. ¿Era coherente la Filosofía moral kantiana? ¿Hay que rectificar el concepto de «formalismo» para entenderla de forma cabal? Respeto y utopía polarizan la Ética kantiana; perspectiva diacrónica para hacerse cargo de la evolución del *corpus ethicum* kantiano en el conjunto, ésta es su conclusión. Más dualismos: el análisis de la relación libertad y experiencia sigue recordándonos que la razón práctica no se edifica con los mismos materiales que han fraguado el conocimiento de los fenómenos. En el formalismo, la validez universal de las nor-

mas morales pretende un fundamento libre de condicionantes empíricos y subjetivos, lo cual no implica excluir que la voluntad sea interpelada de continuo por las inclinaciones. A falta de intuición intelectual para la razón práctica, Montero sugiere la oportunidad de contrastar el concepto kantiano de libertad con el fichteano.

Martínez Marzoa plantea sin ambages la doble cuestión de validez cognoscitiva y validez práctica. En la frase, con la cual R. Rodríguez explica el formalismo moral kantiano desde la realidad de la conciencia, se puede resumir la situación en que se encuentran ahora quienes llegaron algo después a la fuentes: salir para regresar. Ir a Kant para salir de él. Volver: las páginas dedicadas en el trabajo a la lógica de la común conciencia moral inducen un enfoque que, con notables diferencias está presente en la mayoría de los autores de este libro como aprecio renovado por la moralidad. Salir de la eticidad: el trabajo de M. Cabada, desdobra la recepción kantiana en conocimiento de los textos y en perspectiva crítica que, con muy buen criterio, hace arrancar de Feuerbach. El rigorismo kantiano fue contrastado con necesidades de índole existencial, que éste enarboló en nombre de la especie humana, en nombre de las relaciones éticas, del bienestar universal. La contribución de J.L. Villacañas y J.M. González sitúan al lector en los modos modernos de racionalidad práctica a la sombra de Weber, resabio obligado para quien llega con retraso a la cita kantiana y de la razón carismática. Y con otros intereses teórico-prácticos, a los que ya no puede ni debe renunciar. Feuerbach y Weber como antídotos a una tardía pasión por un Kant menegado, por consiguiente.

La actualidad o inactualidad de un clásico aparece pues fuertemente me-

diatizada por una crítica mundana a la vez que académica; arranca de lo mejor o lo peor de otro universo cultural, de otro tiempo, que es éste: tan distante del utopismo como del rigorismo ¿De qué manera conjugar eficazmente la «moralidad» con las inclinaciones, los sentimientos? ¿Qué proponer hoy sobre la obediencia a las leyes? ¿Qué decir de todo ello «a la altura de nuestro tiempo»? (E. Fernández) ¿Cuál es el sentido de la idea de contrato social? (A. Cortina). Preguntas que remiten al marco histórico, al siglo XVIII, pero también a una concepción de la Modernidad como problema y a la comprensión de nuestra propia actualidad política, tal como indica E. Bello. Crítica actual de la *Crítica*, por tanto, mediada por las manifestaciones de una experiencia o conciencia parcialmente desgarrada, más imperiosa que la lectura intemporal de la *Crítica de la razón práctica*. El calor puesto en ello por algunos de los autores dice a las claras cuál es la intención de quienes se acercan ahora a ello: G. Gutiérrez se dedica a las aporías del dualismo kantiano, J.A. Gimbernat a la *Sittlichkeit*, C. Amorós a los fines. La breve nota de los editores y el trabajo *Las razones de Kant* así lo manifiestan también al lector: ¿qué sentido tiene la actual renovación del pensamiento kantiano? (C. Thiebaut). En suma, de nuevo ¿para qué Kant?

Las repercusiones de su obra en la Filosofía jurídica, moral y política se llevan la parte del león, dada la ocasión, la nómina de los participantes en el Seminario y lista de autores del volumen —la Ética y pensamiento político-jurídico. Los enfoques son sin embargo lo suficientemente dispares como para, Kant mediante, asegurar un diagnóstico de saludable pluralismo para la Ética y la Filosofía política a la española: D. Blanco y el mal como

problema, negación o carencia; G. Villar y el bien supremo en la «otra» Ética kantiana; V. Camps y la dignidad como auténtico deber moral, más allá de la justicia. Le sigue una exploración en múltiples direcciones sobre el «antes» y el «después» de Kant: C. Roldán y las deudas del criticismo kantiano con Leibniz; J. Rubio Carracedo y los débitos para con Rousseau; E. Guisán y los límites de la razón práctica. Las contribuciones desde la Historia de la Filosofía y la Metafísica prolongan esa recuperación del inmediato pasado y posterior destino del pensamiento kantiano, con un especial énfasis en el concepto de Historia: L. Martínez de Velasco, C. Flórez, E. Menéndez Ureña, S. Sevilla, M. Torrevejo y R. Rodríguez Aramayo. «Interpretaciones y diálogo con Kant» apuran la ocasión del bicentenario, para exponer su pensamiento al contraste con la Filosofía contemporánea: F. Oncina y las interpretaciones postkantianas, J.M. Ripalda, J. Conill —Nietzsche en horizonte de fin de siglo y Modernidad—, A. Pérez

—Bloch y su concepto de «posibilidad».

Reflexiones sobre la Estética y Teleología kantianas ponen el colofón ineludible en un bicentenario kantiano, en los muy convincentes trabajos de F. Duque, E. Trías y F. Savater. Bicentenario como cita con el clásico, que se ha de repetir en la inminente conmemoración de la *Crítica del juicio*. Centenarios: ejercicios a fecha fija, frecuentemente expuestos a los rigores de lo ridículo, mas citas esforzadas contra las añagazas del tiempo. ¿Cuántos Kant devolverían los heterónimos de Kant si el ortónimo los hubiera tenido? Al amplio mosaico de trabajos en torno a la *Crítica de la razón práctica* no se le puede pedir más unidad de la que tiene/no tiene, pues con el anterior troquel a la española, tras el crecimiento discontinuo de la hermenéutica en castellano, ¿cómo podría contrariar su *tempo* propio? *Ultra posse nemo obligatur*.

M.^a Teresa López
de la Vieja de la Torre

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y LIBERACIÓN DE LA TEOLOGÍA

J.A. GIMBERNAT y J. MAESTRE ALFONSO (eds.): *Implicaciones sociales y políticas de la Teología de la liberación*, Madrid, Escuela de estudios hispanoamericanos. Instituto de Filosofía del CSIC, 1989, 226 pp.

A fines de mayo de 1987, cuando la Teología de la liberación (TL) contaba ya con un cuarto de siglo aproximadamente de existencia, tuvo lugar en La Rábida un encuentro en el que se trataron de analizar sus implicaciones po-

líticas y sociales. Al mismo asistieron teólogos de uno y otro lado del Atlántico, pero también economistas, sociólogos, politólogos y filósofos, que independientemente de su condición o no de creyentes y de su posición respecto a la TL, trataron de efectuar ese balance y algunas prospectivas. Fruto de esas jornadas es el libro que ahora presento, aunque desgraciadamente en el mismo no se recogen los debates y discusiones que las ponencias suscitaron y que fueron asimismo de un notable interés.

De acuerdo con las intenciones del encuentro, el diálogo con las ciencias sociales fue considerado central, siguiendo ahí la marcha de la propia TL. Esto se refleja en la estructura de la obra que, tras la presentación de J.A. Gimbernat y de J. Maestre Alfonso, analiza en la primera parte el contexto en el que dicha teología surge, tanto desde una perspectiva sociopolítica (J.A. Deniz Espino), cuanto económica (F. Alburquerque) o histórico-cultural (J. Maestre Alfonso). La tercera y última, dentro del mismo enfoque, es quizá la más diversa, puesto que en ella se trata de considerar la influencia de la TL en diversos medios, de la literatura a la pedagogía, o tener en cuenta el contrapunto que puede suponer el análisis de Liberación y Teología en un contexto distinto como lo es el africano.

Pero, obviamente, la palabra misma de los protagonistas, no podía faltar y sus ponencias ocupan la parte segunda y central de la obra. Protagonistas que podrían haber sido otros, puesto que la TL cuenta ya hoy con un buen número de cultivadores, pero que estuvieron muy bien representados a través de las aportaciones de Ignacio Ellacuría y de Juan Luis Segundo.

Ignacio Ellacuría, con el que muchos años antes (cuando la TL no había alcanzado el renombre universal del que ahora goza, ante todo por sus propios méritos, pero también por el enardecido celo vaticano; si bien la valía personal e intelectual de esos teólogos no requiere de tales favores) tuvo la fortuna de realizar un curso de Teología Política, trató de establecer (en un marco muy diferente como lo era la España de una transición «consolidada» y de un panorama internacional que había abandonado paulatinamente el empuje utópico, sustituyéndolo por propuestas de talante neo-liberal-con-

servador) una tipología de las diversas actitudes suscitadas ante el desafío político de la TL y unos modelos de relación con los movimientos sociales y políticos, para entrar después algo más detenidamente en cuestiones tan debatidas como el concepto y la idea de liberación, o la relación de la TL con el marxismo y la violencia. Cuestiones debatidas y centrales que abordó con la finura y pregnancia que le caracterizan.

Un doble planteamiento habría estado presente a lo largo de esos años, según se subrayara y se pusiera el acento en la *teología de la liberación* (G.Gutiérrez) o en la *liberación de la teología* (Segundo). Mientras que aquí lo que se pretende más inmediatamente es que la fe y la teología se liberen en lo que ellas mismas han tenido de contribución ideológica y social a la opresión, quedando mediatemente dispuestas a desempeñar su propia función de acompañar debidamente a los procesos personales y sociales de liberación, en el primer caso, se insiste ante todo en utilizar la fuerza social de la fe en la liberación sociohistórica de los pueblos, lo que acabará por obligar forzosamente a una liberación de la teología.

Diferencias y matices que están muy bien recogidos en la excelente síntesis ofrecida por J. L. Segundo de la evolución que la TL ha experimentado en sus veintitantos años de existencia. Segundo señala dos etapas fundamentales: una primera en la que la actitud fundamental viene a ser la «sospecha ideológica» sobre el papel que la teología juega en el conjunto social latinoamericano, y otra, que se desarrollará sobre todo en la década de los setenta, en la que el elemento central hermenéutico no va a ser tanto ya esa sospecha cuanto el entender la teología como interpretación de la «palabra del

pobre». Mientras que la primera era ante todo «una teología de conversión para las clases cultas», en la segunda el pueblo «se moviliza, ya sea en movimientos políticos 'populistas', ya sea en comunidades de base dentro de la misma iglesia» (pp. 143-144).

A pesar de lo extremo de alguna de sus formulaciones, Segundo piensa que es esa segunda etapa, en su forma extrema, la que hoy más se conoce en todas partes y particularmente en Europa, siendo también paradójicamente, la más aceptada. «Es paradójico porque la primera —basada en la sospecha ideológica aplicable a toda cultura—, podía y debía ser trasladada más fácilmente a cualquier ambiente europeo. La populista, en cambio, suponiendo como supone un pueblo cristiano que vive su fe en forma de liberación, es casi propiedad exclusiva del continente latinoamericano. Tal vez la paradoja —agrega— consista en que esto, que la hace inaplicable a Europa o a América del Norte, la haga también más aceptable, precisamente porque su misma inaplicabilidad la libera de su carácter de amenaza crítica» (p. 145).

Son esas relaciones de la teología europea, sobre todo la de talante progresista, con la TL las que analiza Juan José Tamayo-Acosta, que no duda en señalar sus simpatías por ésta, pero también por algunos teólogos europeos como Metz o Moltmann, que, a su vez, han tenido una historia de interrelación recíproca con la TL y cuyas actitudes respecto a la misma no han dejado de experimentar importantes modificaciones, según se encarga documentadamente de mostrar J.J. Tamayo.

Entre muchas otras, esta cuestión, la de qué le pueda decir el desafío de la TL a la teología europea en particular y a las sociedades del Primer Mundo

en general, es una de las que siguen pendientes. Parece claro que la TL no se puede trasplantar miméticamente a sociedades muy diferentes como lo son las del capitalismo avanzado. Pero, sin embargo, puede ejercer un efecto de revulsivo profético y también indicar nuevas pautas y procedimientos metodológicos de los que es posible que la vieja Europa no quisiera saber demasiado. Lo cual no tiene por qué implicar, como reconocen los propios teólogos de la liberación (de formación europea en la mayoría de los casos) que haya que desdeñar lo que ha producido la mejor teología europea, de muchos de cuyos procedimientos y resultados, ellos mismos se han aprovechado, si bien no tanto —según sus críticos— como hubiera sido de desear.

Los interlocutores de ambas teologías son muy diferentes: mientras en un caso es el pueblo oprimido secularmente, en el otro es ante todo el desafío que la Modernidad ha supuesto para la tradición cristiana y el debate abierto por la negación atea o la indiferencia ante el mundo de lo religioso que la secularización parece conllevar. Pero esa indiferencia misma —no sólo ante lo religioso sino ante un mundo totalmente administrado como amenaza cada vez más ser el mundo actual— es uno de los problemas capitales de las sociedades altamente industrializadas, en donde la dificultad de encontrar sentido se observa que pasa cada vez más a ser no simplemente un problema secundario, sino un problema central.

Que ese vacío tenga que ser ocupado por el mundo de lo religioso es sin embargo una cuestión distinta que, evidentemente, no podemos ahora abordar. No parece, sin embargo, que los intentos de recristianización fundamentalista que con tanta energía y despliegue se están llevando a cabo, pue-

dan constituir remedio para las enfermedades que se diagnostican. Pero también es posible que en estas sociedades no pueda cuajar, al menos tal cual, la fuerza profética con que la religión se desarrolla en otros ámbitos (A. Fierro). En cualquier caso, mientras el «capital simbólico» parece que se desplaza hacia el Sur (Martínez Cortés), el Primer Mundo ha de enfrentarse no sólo con la denuncia que el abismo entre los dos hemisferios plantea, sino con el problema de cómo poder volver a reencantar (Aranguren) y otorgar sentido a un mundo que, liberado de las viejas supersticiones, ha pretendido al fin descubrir su propio secreto y autoproducirse, pero que lo que en buena medida ha descubierto, cuando por fin ha accedido a su enigma es, por decirlo con Weber, que el estuche estaba vacío.

Y tal vez ahí una religión y una teología liberadas tengan aún algo que decir. No sólo en su papel de acicate para la transformación de un mundo injusto, o cumpliendo tareas asistenciales que en otro tiempo y lugar pudieran tener sentido, pero que parecen estar sobrantes en nuestra sociedad, sino quizá también por la fuerza subversiva que la promesa de vida plena que lo sagrado encierra puede conllevar.

Claro que no faltará quien no quiera saber nada de tales aventuras y estime incluso que por mucho que la teología pudiera ayudar en determinados casos a los procesos de liberación, la mejor liberación de la teología que puede llevarse a cabo no es aquella por la que, depurada de sus funciones ideológicas, quede dispuesta a acompañar a los procesos personales y sociales de emancipación, sino la que se produciría con su desaparición: liberación de la teología no como depuración crítica sino como supresión. Pues, se argüiría, por mucho que una teología liberada

pueda ayudar en los procesos sociales de liberación del imperialismo siempre nos introduciría en la dependencia del Otro, con lo que no nos dejaría de llevar a la fatal esclavitud y a la dependencia más imperial.

Por mi parte no voy a tratar de resolver una cuestión que se me ofrece abierta y que, independientemente de las constelaciones simbólicas que cada uno prefiera, no parece que pueda racionalmente cerrarse. Pero no deja de ser llamativo el deslizamiento que a veces se produce de una crítica funcional de la religión a otra de tipo sustantivo. Pues si la crítica se dirigía (así en lo que a veces se ha llamado Segunda Ilustración, particularmente en Marx y Freud) a la función enajenante que cumplía, parece un tanto sorprendente que, cuando a todas luces, su función social es —al menos en determinados ámbitos— bien otra, se nos advierta entonces que en cualquier caso es igual, si no peor, puesto que el engaño fundamental permanece. Es decir, que entonces ya no se trata de la función que pueda cumplir, pues haga lo que haga, siempre hará mal.

Esto a lo que suena es a una posición de principio, todo lo respetable que pueda ser como opción personal, pero más bien debatible como argumentación racional. Por lo menos la «primera» Ilustración, la que de hecho se ocupó de la crítica sustantiva de la religión, y ejemplarmente Kant, no parecía tenerlo tan claro y el dar por zanjada una cuestión abierta tendía a considerarlo como dogmatismo. Dogmatismo del que la religión desde luego había dado múltiples pruebas (y todavía habría de dar una buena serie más de ellas hasta la actualidad), sin que al parecer sea privilegio suyo el hacerlo.

Para Horkheimer, como es sabido, una política que prescindiera de teología (al menos como anhelo de que los

verdugos no tengan la última palabra) se reduciría a un asunto de negocios, por muy hábil que éste fuera. Por eso convendría que los que abogan por la liberación de la teología en el último sentido apuntado (liberación como su-presión), no sólo no tomen prestado de

la misma alguno de sus métodos favoritos, sino que puestos a querer desentenderse y *liberarse/librarse* de la teología no acaben también por desentenderse de la liberación.

Carlos Gómez Sánchez

SOBRE FLECHAS, BLANCOS Y TENSIONES

JOSÉ M. GONZÁLEZ, CARLOS THIEBAUT (eds.): *Convicciones políticas, responsabilidades éticas*, Barcelona, Anthropos, 1990.

La comunidad filosófica española se ha vuelto poco reflexiva. Hace no más de diez años, alguien tuvo que hablar de «fiebres metafísicas» para dar nombre a la entonces frecuente propensión a elaborar en lenguaje de segundo grado las preocupaciones teóricas que afligían al pensamiento español más vivo (o, sin más, al no estrictamente medieval). Hoy, por el contrario, y sin que por ello la Edad Media pueda darse en algunos pagos por terminada, las fiebres de antaño tienden a curarse mediante antibióticos a veces contraindicados con el mantenimiento de un mínimo vigor dianoético. Se habla poco de a dónde vamos, se prefiere ocultar piadosamente de dónde venimos y se tiene por pregunta de mal gusto cuestionar qué queremos ser. Si así es en la plaza pública, ¿por qué había de esperarse de la academia otra cosa, siendo recinto más recoleto y conventual?

Que la cultura académica española adolece de avitaminosis a veces superior a la que ostenta la mundana es un diagnóstico que se suele reiterar a menudo y con variado tono (imperio, sin embargo, el complaciente y cínico),

buscándose de ordinario la etiología en vagas observaciones sobre la historia política reciente que a veces acaban dando cuerpo a una sociología del conocimiento más bien de medio pelo. Parece, cuando el diagnóstico se enuncia con mohín de desazón —lo que no siempre ocurre—, que lo peor de la enfermedad consiste en que aquello que puede llamarse academia y eso otro que cabe denominar opinión pública, lejos de establecer un fructífero comercio de sus bienes respectivos, propenden a ignorarse de manera ostensible. Hay gentes a quienes preocupa que ello sea así. Académicos mundanos y publicistas doctos que desearían ejercer sus respectivos oficios en un marco menos agobiante que el conocido, tratando de sortear los unos las perversiones de la especialización y la lógica editorial amarilla los otros. No conviene engañarse: por mucho que la fraseología tecnocrática cunda, la cultura humanística y la científico-social que no sea estricta ingeniería o marketing tienen más que ver con el ideal kantiano del uso público de la razón que con la «Casa de Salomón» de la *New Atlantis*. Y, así las cosas, resulta aconsejable para el correcto desempeño de aquella actividad el que no ande del todo escasa del mínimo soporte humano imprescindible. Que esta última circunstancia se dé resulta dudoso cuando se

cuentan los libros de ensayo que superan los dos mil ejemplares de tirada. Quizá no falten epistemólogos sneedianos que celebren la circunstancia (lo minoritario los acercará así más a la física de partículas o a la ingeniería de armamentos) u ontólogos radicales que, para mejor escapar a lo inesencial de la opinión pública moderna, prefieran que el Ser se deje decir en espacios lo más despejados posible. Mas, a cualquiera que no abogue por formas de fundamentalismo cultural como las mencionadas, el estado presente de la filosofía española le parecerá más bien un espectáculo algo triste y no poco inquietante. En particular, es dudoso que pueda sustraerse a tan melancólicos afectos algún cultivador, *gratis* o *ex officio*, de lo que no en vano se llama filosofía práctica.

La edición de volúmenes como el que es objeto de este comentario debería proporcionar una buena ocasión para tratar de tomar el pulso a nuestra comunidad filosófica, en este caso al sector de la misma empeñado en reflexiones de filosofía moral, social, jurídica y política. Recoge las ponencias presentadas en la V Semana española de Ética, celebrada en el Instituto de Filosofía del CSIC de Madrid entre los días 21 y 25 de marzo de 1988, y le precede una presentación de José M. González y Carlos Thiebaut en la que se justifica el título de la recopilación y se ofrecen algunas pistas útiles para el lector —temo que poco frecuente— que guste de leer los libros como parece que su forma material aconseja: con un principio y un final y un cierto *tempo* interno que constituye su principal peculiaridad. Las Semanas de Ética son una ya establecida institución iniciada en 1980 en Madrid (UNED) en homenaje al profesor Aranguren, y, si no me equivoco, es ésta la primera vez que se pone en letra impresa lo sustan-

cial de su contenido (las actas de la primera semana son aún nonatas, a pesar de que se anunciaron repetidamente, mientras que hay constancia de la voluntad de editar las de la hasta ahora última, celebrada en Oviedo en marzo de 1990 sobre el tema «Sentimientos morales» bajo la coordinación de Amelia Valcárcel). Además, habida cuenta del contenido de los trabajos que se recogen en el libro y de lo que tienen de representativo de la comunidad de filósofos prácticos de nuestro país (o de nuestro ámbito lingüístico, dada la presencia de uno de los mejores filósofos argentinos de la actualidad, Osvaldo Guariglia), resulta ineludible tratar de calibrar lo que obras como *Convicciones políticas, responsabilidades éticas* tienen de sintomático del problema a que antes me refería: el de las nada felices relaciones entre filosofía y opinión pública. Los títulos de las áreas en que se dividió la Semana objeto de este volumen fueron «Elección pública», «La sociedad civil hoy», «Teorías de la democracia y nuevos movimientos sociales» y «Ética, argumento y relato». Por su parte, las ponencias recopiladas en el volumen se agrupan en cuatro bloques que, a contrapelo de la variedad temática del libro, permiten una lectura todo lo articulada que cabe esperar de una obra de estas características. Bajo la rúbrica «Dos rostros de la interpretación ética y política de la acción», se abre el volumen con las contribuciones de Alberto Saoner («Virtud y *virtú* en Maquiavelo», pp. 23-40) y Domingo Blanco («Autonomía moral y autarquía», pp. 41-72), a las que siguen las tituladas «Legitimidad como hegemonía emancipadora. (Hacia un enfoque ético-político de la legitimidad)», de Pablo Ródenas (pp. 73-114), y «Dos conceptos de justicia (*Entitlement theory vs. Justice as fairness*)», de Miguel Angel Rodi-

lla (pp. 115-162), comprendidas en el bloque «Qué son un Estado y una sociedad justos?». Las «Tres cuestiones del presente» que constituyen el tercer bloque son atacadas respectivamente por Antonio García Santesmases («Sobre la relación entre partidos políticos y movimientos sociales. Del 'reformismo fuerte' a la 'resistencia activa'», pp. 163-183), María José Agra («Legitimidad y necesidad del disenso feminista», pp. 184-205) y Francisco J. Laporta («La transparencia del poder: problemas actuales de un ideal ilustrado», pp. 206-224). El volumen culmina con sendos ensayos de Osvaldo Guariglia («Razón práctica e intereses de la acción», pp. 225-244) y Rafael Sánchez Ferlosio («Cuando la flecha está en el arco, tiene que partir», pp. 245-278), agrupados por los compiladores bajo el epígrafe «Motivos y sentidos de la acción: de la metaética a la moral».

El estudio de Alberto Saoner es un fino análisis del concepto de *virtú* en Maquiavelo que le permite reivindicar una lectura de este clásico lejana de la tradicional y reduccionista (una aproximación, la de Saoner, más «maquiaveliana» que «maquiavélica»). El descubrimiento de la polisemia y de la variedad de matices en conceptos tenidos de ordinario por terminológicamente fosilizados suele ser en historia de las ideas un buen vehículo hermenéutico; y en el caso de Maquiavelo, no puede decirse que la operación posea un interés estrictamente filológico. Volver al contexto de surgimiento de lo que hoy percibimos como categorías políticas con apariencia de eternidad es el mejor procedimiento para repensar esas categorías y los usos a los que acaso sería pertinente someterlas. Ello vale singularmente para la «virtud» moderna por antonomasia, tradicional elemento del «rostro negro» de la burguesía, sin la que nos es difícil, empero,

entender hoy qué sea la razón política y definimos respecto de ella.

Parecido análisis semántico lleva a cabo Domingo Blanco con las nociones kantianas de autarquía y autonomía. Aquí el obstáculo de una comprensión fructífera no es, como era en Maquiavelo, el peso de una tradición distorsionadora, sino los frecuentes solapamientos entre conceptos cuya neta distinción es decisiva para entender adecuadamente cada uno de ellos. Así sucede con la pareja conceptual objeto del notable estudio de D. Blanco. No es infrecuente pensar la autonomía moral kantiana bajo el modelo del individuo autárquico (como si la autonomía fuese un efecto de la autarquía), aunque lo que sigue haciendo de la primera la piedra de toque de todo discurso ético es precisamente lo que la diferencia de la segunda, según muestra Blanco.

El ensayo de Pablo Ródenas es, al mismo tiempo que un balance inteligente de las discusiones contemporáneas sobre los problemas de la legitimidad, una original reivindicación del concepto gramsciano de hegemonía sustentada en su superioridad sobre el weberiano de legitimidad. Buena parte de las dificultades que suscita hoy la escurridiza noción de legitimidad son consecuencia de los problemas que el concepto de «dominación legítima» poseía en el propio Max Weber; salir de las aporías de este último es, sin embargo, posible, según el análisis de Ródenas, si se centra la discusión en la noción de hegemonía y a partir de ella se deriva un concepto de legitimidad que responda a ideales emancipatorios, lo que resulta imposible para los reduccionismos juricista y sociológico.

Al hilo de la crítica de Nozick a Rawls, Miguel Ángel Rodilla desarrolla un pormenorizado estudio de las no-

ciones de justicia de ambos autores, señalando las génesis e implicaciones de sus respectivas concepciones de la justicia como equidad (*fairness*) y como «intitulación» o «justo título» (*entitlement*). La tipología de los conceptos de justicia de Nozick se hallaría incorrectamente aplicada por el propio Nozick, según el análisis de Rodilla, a la noción de justicia rawlsiana, la cual cumpliría las condiciones que el autor de *Anarchy, State and Utopia* exige a las concepciones procedimentales, históricas y no-pautadas de la justicia. De esta forma, Rodilla concluye atribuyendo a la teoría de Rawls plena aptitud para dar cuenta de aquella dimensión de la justicia —su carácter de fundamentada en el «justo título» que Nozick reivindica en exclusiva para sí.

Antonio García Santesmases recorre en su artículo distintos episodios de la historia de los movimientos sociales posteriores a mayo de 1968 y, evocando motivos sartrianos y foucaultianos, se interroga por el significado del fracaso del «reformismo fuerte» en los años setenta, para extraer después las consecuencias de los «duros» ochenta y perfilar algunos de los rasgos de la «resistencia activa» posible en tiempos de debilidad (no debe pasarse por alto que el escrito es de 1988). El «mito del árbol» que Enrique Tierno Galván enunciara en 1979 sirve a Santesmases de expresión de las encrucijadas del presente para una izquierda que no desee olvidar las lecciones del pasado inmediato.

Del feminismo como apuesta y como disenso versa la contribución de María José Agra, quien presenta un alegato en favor de la elevación de las necesidades radicales a motivos de legitimidad en el seno del movimiento feminista, no sin proporcionar un exhaustivo recorrido por las distintas corrientes del mismo y las correspon-

dientes actitudes «liberal», «radical» y «marginal» frente a su fundamentación. Tras señalar las insuficiencias de cada una de esas tradiciones, Agra apuesta por un feminismo que extraiga todo el partido de la *oportunidad de la diferencia* y se proponga una construcción histórica del género no exenta de implicaciones civilizatorias más amplias.

Pesimista y lúcida es la reflexión de Francisco J. Laporta sobre el ideal ilustrado de un poder transparente a los ciudadanos y las deformaciones contemporáneas con que dicho ideal se realiza. La consciencia de lo central del ideal de la opinión pública en el discurso político ilustrado ha de llamar la atención, según Laporta, sobre los efectos de una realización distorsionada de dicho ideal en nuestros días: el *desideratum* de un poder transparente no puede ignorar así el rostro jánico que muestra ni caer en el error de una autoritaria «invención del pueblo».

Oswaldo Guariglia expone en un breve y bello ensayo las bases de una crítica sólida y pregnante de la teoría habermasiana de la acción. Bajo supuestos aristotélicos (sin prefijo) de un lado y herederos de la primera Teoría Crítica de otro, Guariglia está en condiciones de señalar más de un punto flaco de la *Teoría de la acción comunicativa* y de proponer, en un nivel de riqueza conceptual equiparable al del objeto de su crítica, un modelo alternativo de comprensión de la acción. El ensayo reformula la tipología de los conceptos de acción de Habermas en una tripartición de «categorías de las descripciones de la acción» que haga justicia al carácter unitario de la estructura de la acción intencional y al mismo tiempo permita diferenciar debidamente la acción «estético-práctica» de interés «eudemonista» de la «ius-práctica» de interés «equitativo», definiendo así el es-

tatus de los predicados de valor expresivos de la aspiración a la *vida buena* (que incorporan el interés eudemonista) en su distinción con respecto a los reducibles a la oposición «correcto»/«incorrecto» (característicos del interés equitativo). De esta forma, el interés eudemonista puede erigirse, a la manera como en Kant la facultad de juzgar mediaba entre entendimiento y razón, en eslabón entre los intereses instrumental y estrictamente normativo, y asegurar el ideal del «continuo de la razón» con ventaja sobre la concepción habermasiana.

Es un raro acontecimiento editorial que un libro colectivo se cierre con una colaboración de Rafael Sánchez Ferlosio. La circunstancia es digna de toda celebración, no sólo por lo habitual de la misma sino por las propias cualidades del texto. El ensayo constituye un rico y sorprendente comentario de las direcciones de sentido implícitas en el refrán que le da título —«*cuando la flecha está en el arco, tiene que partir*»— y, a partir de las mismas, Ferlosio desarrolla una sutil y bien trabada argumentación en torno al carácter de «fatalidad sintética» subyacente a la estructura de la amenaza y la agresión. La paradójica «síntesis de la fatalidad» produce «esa clase de 'fatalidades' en las que, por haber intervenido (...) la subjetividad humana, el carácter fatal aparece *a posteriori* como producido de artificio». El modelo de fautor de fatalidades sintéticas viene proporcionado por las armas —«*puestos a reñir, el cuchillo es el que manda*»— y desencadena la más arrogante «identidad del Yo», paradójica aliada de la objetivación del individuo que sobreviene apéndice del arma en cumplimiento de la dirección «normativa» del refrán. El modelo del arma sirve asimismo a Ferlosio para definir al derecho como «fatalidad sintetizada

en el automatismo anticipado de sus prescripciones», dando así un paso más sobre la mera venganza que necesitaba elaborar en cada momento la síntesis de la fatalidad.

«Cuando la flecha está en el arco, tiene que partir» debería figurar en cualquier buena antología del ensayo contemporáneo. Los lectores fieles de Ferlosio —especie más escasa, sospecho, que la de sus admiradores— no dejarán de percibir ecos de sus escritos de los últimos años, ni tampoco de esa pieza maestra de la literatura española del último medio siglo que es *Las semanas del jardín*, obra a cuya relectura invita apremiantemente el artículo.

A un lector de esta recopilación privado de otras fuentes de conocimiento de la comunidad filosófica que en ella se expresa, le sorprendería antes que nada la pluralidad (no sólo de temas) que trasluce. La filología y la militancia, el arrebató y el escepticismo, lo mundano y lo erudito, la actualidad y la historia parecen tener su sitio en un ámbito de discusión al que sería difícil imaginar desprovisto de vocación para el debate público. ¿Qué sucede entonces para que éste no trascienda los límites de una microcomunidad más o menos bien avenida? Axioma incuestionado de toda historiografía de la ética es la necesidad de buscar, en cada contexto, el vínculo entre las opiniones de un reducido grupo profesionalizado de expertos (los cultivadores de la *ethica docens*) y el conjunto de valores, ideales normativos, instituciones y tensiones de la sociedad y la cultura (el territorio, mejor o peor roturado, de la *ethica utens*). Cierto es que ello no obliga a postular que lo primero refleje especularmente a lo segundo, y muy bien pudiera ser que la manera más deseable de trato del filósofo práctico con su cultura sea la de ejercer de crí-

tico más o menos incómodo de la misma. No sé cuál será el balance de las historias del pensamiento que dentro de cincuenta años se escriban sobre este fin de siglo, ni si predominará la hipótesis historiográfica del reflejo o la del desajuste. Tampoco imagino bien los límites generacionales que se trazarán (aunque no sería sorprendente que el grupo de los nacidos en los —al parecer felices— años sesenta quedase como el más académico y timorato de todos) e ignoro por completo qué tipo de juicio global se hará sobre el perio-

do. Entretanto, no irá siendo mala cosa hacer lo posible para que esa historia no sea la de un aislamiento. Puede que la comunidad filosófica nunca haya ido por delante de su tiempo —el nuestro, desde luego, no parece hecho para vanguardias—, pero, al menos, un poco de reflexión sobre el lugar que ocupamos con respecto a él sigue siendo (sin necesidad de caer en estados febriles) una ocupación saludable de cuando en cuando.

Antonio Valdecantos