

## A LAS DURAS Y A LAS MADURAS

MICHAEL WALZER: *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid, Alianza, 1996, 138 pp.

El libro que comentamos llevaba en su edición original el imposible título de *Thick and Thin* seguido del no menos intraducible subtítulo de «Moral argument at home and abroad». El traductor español, con encomiable pericia, ha dejado las cosas en su sitio: *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Pero merece la pena detenerse en todo aquello que aventala lo sugerente y difuso del título original. Un título que es extraño hasta para los propios anglosajones.

La cosa, de manera muy sintética, es la siguiente: hacerse cargo normativamente, como lo hace este número de *Isegoría*, del mundo nuevo de relaciones internacionales surgido tras el final de la guerra fría. Y para ello Walzer no va con la manos vacías, sino que intenta trasladar sus aportaciones a la teoría de la justicia, la crítica social y el nacionalismo (una obra que le ha convertido en un clásico vivo de la teoría política, en acertada expresión del introductor y traductor de la obra) a las relaciones internacionales. El membrete que marca la afinidad doctrinal de Walzer es el de comunitarista liberal. Esto es, pertenece a la secta académica (tan numerosa en Norteamérica, especialmente en la izquierda representada por la revista que dirige el propio Walzer, *Dissent*) de aquellos que hacen de la identidad cultural un dato básico de la reflexión y de la organización política. La diferencia entre el nacionalismo (en su definición académica) y la concepción de Walzer es que el reconocimiento de la pluralidad cultural le exige algún tipo de aco-

modamiento que tiene afinidad con el liberalismo (en tanto ideología destinada a articular la diferencia religiosa, política, etc., y ahora cultural, y así preservar la paz). En esta perspectiva, la identidad cultural colectiva, y su respeto y reconocimiento, se hacen tan esenciales que transforman por completo la teoría política liberal. En el ámbito doméstico (o sea nacional) este problema nuevo de la politización de la cultura se llama multiculturalismo. La solución al mismo es el reconocimiento cultural (en sus variadas formas). Las culturas reciben, pues, reconocimiento como sujetos políticos en esta esfera. Pero, y esto es lo que amplía la perspectiva de Walzer en este librito, estos mismos sujetos colectivos son aquellos que han de reconocerse en el terreno internacional, en la medida de lo posible. Así que la querrela que teníamos en casa (el multiculturalismo *at home*) nos la volvemos a encontrar fuera (*abroad*). De lo que se trata es de encontrar un terreno o una forma de discurso en el que la discusión moral (*moral argument*) no devenga una pelea. De manera más concreta, el nuevo mundo está marcado por el triunfo de una lógica universalista (la democracia) y por un compromiso igualmente profundo con «las políticas de la diferencia». Estas políticas se resumen, en palabras del autor que comentamos, en un compromiso con «la autonomía cultural» y con la «independencia nacional». Y ligar estas dos salsas es a lo que se aplica Walzer con pericia cocinera y metafórica. Mi recurso a los símiles culinarios no es ilegítimo, pues en la edición original tienen una cierta huella que no está tan marcada (necesariamente) en la española. Es más, la pareja de conceptos difusos que dan

título a la edición original, *Thick y Thin*, refieren, respectivamente, a lo grueso, gordo, cargado, y a lo delgado, fino, claro, poco grueso, pobre, débil, magro y escaso. En palabras prudentes del traductor, a lo denso y lo tenue. El caldo grueso, con sustancia, es la identidad cultural; la salsa fina, el liberalismo. ¿Que cómo se mezclan? En cada lugar en su justa proporción. A la vieja Europa y a la mayor parte del globo le toca caldo con sustancia en casa (la lógica de la secesión como mecanismo de autodeterminación de pueblos y culturas) y salsa fina fuera. A la joven y excepcional Norteamérica le va mejor la dieta variada (el *melting pot multicultural*, el liberalismo político) en casa y fuera. La receta, a pesar de la pretensión de Walzer, ya tiene unos años. Rousseau preparó la fórmula con su voluntad general que se autodetermina colectivamente y así se hace libre, y hasta al propio Kant le llegó la cosa (como espléndida y sucintamente señaló Elie Kedurie), y de aquellos polvos, muchos lodos. Dice Walzer que el problema radica sólo en poner bien la verja entre culturas, pues así se las reconoce y se las protege al mismo tiempo. Pero en esto estamos desde hace tiempo y no acaba de salir bien. Dice también Walzer que en el refranero de su pueblo «buenas vallas hacen buenos vecinos», pero nosotros (que a lo mejor conocemos más de cerca lo de poner vallas) vemos poco fácil poner puertas al campo, y habiendo lindes por medio nunca hubo buena vecindad.

«A las duras y a las maduras» es otro de los refranes que evoca vagamente el título del libro y puede servirnos para mostrar el presupuesto básico que subyace al argumento de Walzer, y de ahí la razón del título de esta recensión. Lo maduro y lo duro se pueden equiparar a lo bueno y lo malo en la discusión moral. Lo bueno es cuando la discusión es interna al grupo, porque compartimos un vocabulario moral (denso) y nos entendemos. Lo malo (o mejor lo duro) es cuando no compartimos un vocabulario y entonces recurrimos a un esperanto mínimo,

que es el lenguaje del liberalismo en casa o fuera de casa.

A pesar del escepticismo del que esto comenta, el libro merece la pena. Y la merece porque la percepción que refleja goza de tal hegemonía en buena parte de la academia que sus argumentos son de evaluación y conocimiento casi obligatorios. El universalismo cosmopolita que durante un tiempo fue el pensamiento dominante en la teoría política ha sido reemplazado por una defensa acérrima del nacionalismo y la diferencia cultural. Y el incombustible Rousseau, cuya muerte fue celebrada tantas veces por los volterrianos, campa ahora como autoridad reconocida en los piés de página. En suma, que ese engendro extraño de liberalismo que mezclaba el vocabulario liberal del contrato social con la autodeterminación colectiva, el *Contrato Social*, se ha convertido en una de las principales guías intelectuales de este final de siglo. Y este libro es buena muestra de ello.

Por último, es obligado hacer una referencia a la clara e informativa introducción del libro a cargo de Rafael del Águila. Michael Walzer, como se dijo al principio, es un clásico vivo de la teoría política. Un clásico en el sentido de que no sólo ejerce un magisterio y es uno de los principales animadores del debate teórico político en Estados Unidos, sino que es autor de varias de aquellas obras cuya referencia es siempre paso obligado en la filosofía política. Sin embargo, Walzer no ha tenido suerte con las traducciones castellanas de sus obras (ni en su número ni en su calidad) y es, por tanto y paradójicamente, un autor poco conocido por el público general en España. A Rafael del Águila hay que agradecerle el haber subsanado varias de estas circunstancias con su traducción y con una introducción que va mucho más allá de este librito y que ambiciona (y logra) presentarnos de forma muy completa la riqueza de la obra de Walzer.

Ángel Rivero

## APORÍAS Y FALACIAS EN EL PERPETUO CAMINO HACIA LA PAZ

ROBERTO R. ARAMAYO, JAVIER MUGUERZA y CONCHA ROLDÁN: *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, Madrid, Tecnos, 1996, 374 pp.

Este conjunto de trabajos compilados por Roberto R. Aramayo, Javier Muguerza y Concha Roldán viene a unirse a otros textos, como *Kant después de Kant*, preparados por ellos mismos, que serán indispensables cuando se quiera estudiar la recepción de Kant en España con ocasión del segundo centenario de sus escritos. Me parece que tendrán importancia incluso para estudiar la forma en que Kant aparece como un autor con quien se debate y cómo se produce en nuestros medios la ruptura con un cierto tipo académico de historia de la filosofía absolutamente inane en lo filosófico y, por el contrario, cómo se facilita la incorporación de versiones postanalíticas que permiten conectar a los filósofos de la ciencia con los filósofos morales y los filósofos políticos. El tipo de recepción que aparece aquí, alejado de pretensiones neo-neokantianas, aunque siempre se haga como retorno a Kant, como vuelta a Kant, es una recepción que permite incluso encontrar al Marx más interesante en esa vinculación con Kant. El problema quizá haya que verlo en la claridad de las preguntas que se planteaba Kant y que, por ello mismo, facilitaba su respuesta en su contexto; respuestas, algunas de ellas, de las que nos podremos encontrar muy alejados, incluso cuando se refiere Kant a los placeres de la vida, pero que, sin embargo, plantean problemas permanentes sobre los límites y sobre el papel reflexivo de nuestra autoestima. Lejos de una lectura superficial y maniquea, se nos ofrecen aquí una serie de materiales a la vez respetuosos y críticos con los textos. Lecturas que se caracterizan por una precisa

acribia conceptual, por una cuidada atención al material que se trata de analizar y a su contextualización, a la par que nos sitúan ante las preguntas kantianas formuladas en términos contemporáneos.

El principio de tolerancia apareció alguna vez ante los ojos de los ilustrados como uno de los mecanismos que podrían contribuir a la paz; adoptándolo se podría al menos evitar uno de los males de la época, los conflictos religiosos. El camino que discurre entre el aceptar las diferencias y el reconocimiento explícito del derecho a la diferencia, con todas las buenas intenciones que se puedan suponer que lo jalonan, parece una de esas vías empedradas pero que conducen a resultados nada deseables. En ese camino, en el que median muchas cosas, posiblemente ocupa un lugar destacado el tratado *Hacia la paz perpetua* de Kant. ¿Qué significado tendría hoy la adopción responsable y sistemática de aquel principio de tolerancia? El orgullo nacional, particularmente el generado en los Estados-nación, no sólo aparece como defensa de lo propio, sino que es también expresión de un supuesto derecho de ocupación, orgullo de área, de zona geográfica; expresa mediatamente el derecho de explotación del medio, el control sobre el grupo y, por supuesto, la autodefensa de valores que, en general, se suponen mejores que los valores de los otros. Principios, pues, como el de simple tolerancia hacia lo externo, sin una adecuada contextualización histórico-social, producen múltiples simplezas y añagazas que añaden contenido a los conflictos, en castigo, traen leña al fuego. La buena voluntad quizá sea necesaria, pero desde luego no es suficiente para la paz, y menos para una que pretende ser perpetua.

La globalización, lo que se conocía como el poder de las multinacionales en los años sesenta, plantea hoy problemas diferentes de aquellos a los que podía tratar de ofrecer

respuesta Kant. Pero no por ello deberíamos pensar que todo es diferente y nuevo en nuestra supuesta sociedad del riesgo y de la incertidumbre, no es aceptable sin más decir que nos encontramos ante una bifurcación decisiva, se trata de simples formas de hablar que no expresan bien la peculiaridad del momento porque muchos momentos históricos —si no todos— han sido momentos de bifurcación, de riesgo, de incertidumbre. Ante ellos la serenidad escéptica podría terminar siendo más eficaz para la práctica política que los catastrofismos o el optimismo de quienes, quizá con Kant, piensan que caminamos hacia un final feliz de la historia.

La paradoja termodinámica del móvil perpetuo aparece en la propuesta kantiana. ¿De dónde obtener la energía para esa permanente búsqueda de la paz? Hacia la paz, perpetuamente, es una traducción propuesta por Carlos Pereda en su contribución a esta compilación, que parece haber hecho fortuna entre otros de los colaboradores, sin duda es una de esas aparentes trivialidades de la filosofía analítica que, sin embargo, se muestran esclarecedoras.

La paz o es perpetua o no es paz. El primero de los artículos preliminares propuestos por Kant para la paz perpetua plantea la necesaria ausencia de reservas mentales a la hora de la firma del tratado, es decir, se debe discutir de todo, de todo lo que nos separa, y es preciso prefigurar todas las condiciones que puedan aparecer en el futuro y establecer los elementos formales que nos puedan ligar y comprometer con ese futuro; así aparece la necesidad de un tratamiento formal de los elementos constituyentes de la paz. Sin embargo, llama la atención la ingenuidad sobre los procesos prácticos, a pesar de la cláusula secreta que aparece en el suplemento segundo de la obra de Kant y que plantea algo parecido a la libertad de expresión, para salvar la discrepancia entre el teórico y el práctico, entre el filósofo y el político. Como bien ha visto uno de los compiladores, Roberto R. Aramayo, la noción de mano invisible aparece con toda claridad en la kantiana *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, bajo el nombre de intención de la

naturaleza, puesto que la intencionalidad misma del ser humano no parece producir un propósito racional propio. La esperanza en la mejora de la humanidad es la confianza en la existencia de esa ley universal. Ahora bien, ¿será posible conseguir, alcanzar en algún momento futuro, esa situación mejor sin la existencia de un propósito racional propio y sin un propósito racional global de la naturaleza? Es decir, sin dios y sin la posibilidad de una única solución que brote de la coordinación de las acciones racionales (porque hay otras muchas posibilidades), ¿será posible conseguir la Paz?

Estos días me he preguntado si habrían convocado a Kant a una reunión sobre el tercer milenio que han organizado en Valencia, si algo de lo allí discutido tenía que ver con la propuesta kantiana de Paz Perpetua, y me he imaginado a un Kant contemporáneo, miembro de Telépolis y con correo electrónico en la antigua Königsberg, quien habría contestado con alguna amable disculpa diciendo que donde se mantienen reservas mentales no es posible establecer un acuerdo permanente y que dadas sus propias reservas mentales ante esa reunión, le era imposible aceptar la delicada invitación a presidir una mesa redonda sobre asunto tan vacío como el tercer milenio. De todas formas, continuaría el texto del correo electrónico enviado por Kant: «tengo aquí cerca a un profesor más joven y antiguo discípulo, que estaría dispuesto a visitar la comunidad valenciana, y que además corresponde mejor con el tipo de ideario de los organizadores. Les adjunto su correo electrónico: herder.jo@carolina.bck.pr».

Tanto en «Los peldaños del cosmopolitismo», como en «Cosmopolitas domésticos a finales del siglo xx», contribuciones de Javier Muguerza y de Javier Echeverría al volumen comentado, aparece con toda claridad una de las antinomias de la propuesta kantiana, me refiero al problema de la relación entre lo individual y lo colectivo, a esa compleja articulación que me parece de bien difícil solución, sobre todo cuando la pretendida solución aparece en forma tal que reproduce la llamada falacia de composición

modal. Una falacia que se presenta en buena parte de la reflexión ética, sobre todo cada vez que se pretende relacionar la ética con el espacio de lo político. Me refiero a la conocida falacia que pretende pasar del enunciado «Para todos es posible tener la propiedad p» a este otro, que no es consecuencia suya: «Es posible que todos tengan la propiedad p». El éxito de este tratadito filosófico-político kantiano, según lo calificaba Rivera Pastor, traductor de la edición española de los años treinta, expresaba tanto el impacto de una coyuntura especial —la Revolución Francesa— cuanto la importancia de que la política respete las exigencias del Derecho y la moral, en definitiva es una defensa profunda del ser humano y de los derechos humanos en versión algo diferente a los que hoy consideramos como tales. En varios de los trabajos de este colectivo se apunta a alguno de esos aspectos recurrentes, que posiblemente quedarían muy bien analizados en términos del estudio de Norbert Elias de la relación entre individuo y sociedad; el problema consiste en que la pretensión de encontrar leyes (en correspondencia con los modelos físicos) olvida el aspecto procesual, dinámico, de esa misma relación y de la transformación de nuestras sociedades. Parte de este problema aparece tratado con precisión, desde dos ópticas diferentes, pero coincidentes, en el trabajo de Muguerza y en el de Echeverría. Incluso puede decirse que la propuesta que hace aquí José María Ripalda, situado ante la perplejidad transformadora y a partir de una pretendida ruptura de la sistemática de la relación individuo-sociedad, señala también a esa evidente paradoja racional, o falacia de composición modal.

He tenido la satisfacción de leer todas las contribuciones de este libro, aunque me haya detenido más en algunas, pero el principal goce ha sido que me han animado a volver a algunos textos de Kant y a leer, por vez primera, en traducción rigurosa de Aramayo, otros que tenía a la espera. Aquí tenemos suficiente engarce de la más abstracta reflexión teórica con la realidad más concreta, incluso con sugerencias sobre asuntos tan complejos como el derecho de autodetermi-

nación, ya sea colectivo, ya sea individual. Desde luego la reflexión del filósofo, aunque no pretenda dar recetas morales al político, siempre puede actuar de llamada para el rey filósofo, o puede servir para que el rey oiga al filósofo aunque sólo sea porque no puede cerrar los oídos ante tanto criterio.

Entre las diversas colaboraciones aparecen incluso algunas directamente críticas de la obra de Kant, unas que comprendiendo bien las limitaciones del tiempo señalan el avance que sobre la noción de ciudadano hace Kant pero a la vez muestran cómo otros autores, por ejemplo Schlegel, habían propuesto generalizaciones mayores, en particular por lo que respecta al hecho de incorporar en el espacio público a las mujeres. Todo ello aparece en la inteligente reconstrucción que hace Joaquín Abellán «En torno al concepto de ciudadano en Kant», pero también y de manera un tanto menos complaciente, aunque igualmente aguda, aparecen las contradicciones de la elaboración apriorista kantiana en el trabajo de Félix Duque que lleva por subtítulo «De la inquietante defensa kantiana de la máquina de guerra»; lo mismo cabe decir de un trabajo más relacionado con la recepción y que trata de situar la obra kantiana en el marco de una metodología que podríamos llamar postmoderna aunque bien situada en la tradición filosófica alemana, me refiero al trabajo ya citado de J. María Ripalda «Sin Cosmos ni Polis». Como le gusta decir al lógico-filósofo Hintikka, en fina ironía de la teoría darwiniana, lo mejor que podemos hacer en una determinada disciplina es elegir cuidadosamente a los propios padres, seleccionar nuestra propia filiación. Se trata de no elegirlos en bloque, debemos elegir una forma determinada de interpretación y de recepción de su obra.

De inesperado en el conjunto podría considerarse el trabajo de Concha Roldán, pero, como con frecuencia sucede en los trabajos de esta autora, su agudeza intelectual, de la que nos ha dado ya varias muestras en sus escritos sobre filosofía de la historia y sobre Leibniz, le permite sostener con rigor la influencia de la posición leibniziana en filosofía de la historia sobre la propuesta de

Kant, influencia que terminaría siendo destructora de la epistemología kantiana. El trabajo de Aramayo se sitúa en una de las líneas más interesantes de la ciencia social contemporánea, aunque en apariencia no se aleje de las propias reflexiones de Kant, y realiza un estupendo análisis histórico-conceptual de lo que se ha llamado la mano invisible, la influencia de Adam Smith o la herencia de Mandeville.

En estos textos aparece material suficiente para terciar en la disputa entre el apriorismo y el empirismo de quienes pensamos que la producción social del conocimiento no discurre por caminos que conducen a cierto prefigurado fin, que la naturaleza nos depararía. En los sistemas se puede generar orden por vía de situaciones caóticas, pero esto no supone sin más que el estado de naturaleza sea el de la guerra ni tampoco que la consecución de la paz sea el resultado de ese desorden; más bien opinamos que la paz aparece como una de las posibilidades que debemos articular a pesar de tener una posición escéptica e incluso aunque tengamos cierto pesimismo antropológico. El camino de la ilustración puede ser el doblarse sobre sí misma, el añadir reflexión no el reducirla. Un poco de altruismo puede producir resultados irreparables; el problema no es de altruismo o de egoísmo, sino de reconocer la complejidad y saber que existe la flecha del tiempo en los sistemas altamente organizados, condición para continuar perpetuamente en el camino de la paz. Se trata de señalar una utopía, pero, quizá, habría que pensar más en las utopías verticales, sincrónicas, y no en las ucrónicas o los futuribles. La paz valdría la pena analizarla como un predicado relacional, no deberíamos entenderla como una propiedad simple de algún sistema, sino como una relación que se da en el interior de ese sistema y entre sus componentes. La única paz que puede ser propiedad simple de un sistema es la paz impuesta por el opresor, es la paz de los cementerios, pero no aquella en que pensaba Kant como especial interrelación entre el individuo y el Estado, y entre los diversos Estados.

Cuenta Kant en su *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla*

*en continuo progreso hacia lo mejor*, texto también editado por Aramayo y que según él debemos datar en 1797 (estamos ante otro bicentenario): «Érase una vez un médico que consolaba día a día a sus pacientes con la esperanza de un restablecimiento inminente, diciéndoles a veces que el pulso latía mejor y otras que la expectoración indicaba una sustancial mejoría. (...) Así las cosas, cuando un buen día le visitó uno de sus amigos, al preguntarle por la marcha de su enfermedad, éste le respondió: ¿Cómo quieres que me vaya? ¡Me muero de tanto mejorar!»

Ese trabajo de Kant concluye con una reflexión debida a Hume que, en términos epistemológicos recuperados contemporáneamente, podría leerse como expresión de la propiedad de sobrevenencia y que demuestra que la preocupación de Kant no se puede leer exclusivamente como una formulación del viejo lema de que si quieres la paz prepara la guerra. Kant indica que son los males que la propia guerra produce, incluso para el egoísmo de los propios gobernantes, lo que actúa como impulso para desear la paz o para que se produzca algún acontecimiento revolucionario que fuerce a la paz. Por eso es un determinado acontecimiento empírico como el de la Revolución francesa lo que permite elaborar alguna noción profética de la historia y adoptar una cierta esperanza.

A veces el trabajo de los historiadores de la filosofía se desarrolla a partir de ciertas nociones contemporáneas antes de buscar la coherencia interna y contextual de los autores, otra actitud bien diferente consiste en intentar esclarecer temas del presente utilizando las herramientas que se heredan de la tradición. En el libro que comentamos no se cae en fáciles anacronismos, por el contrario, aparecen buenos ejemplos de dos tipos de trabajo: aguda historia contextual, que busca los elementos de coherencia interna en el autor estudiado, y sugerente filosofía contemporánea.

J. Francisco Álvarez

## MODERNIDAD Y BARBARIE: CONOCER EL CAMINO DEL INFIERNO

FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY: *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*, Barcelona, Destino, 1995, 450 pp.

*La barbarie de ellos y de los nuestros*, Barcelona, Paidós, 1995, 281 pp.

Francisco Fernández Buey ha abordado en estos libros un análisis racional crítico sobre el actual choque entre culturas a partir de la recuperación, en el que fue primer encuentro euroamericano, de la figura del gran defensor de los indios, Bartolomé de Las Casas. Junto a ello, y al hilo del estudio del concepto de barbarie y sus avatares a lo largo de los diversos choques culturales, nos introduce en la neobarbarie de fines de siglo caracterizada, precisamente, por el retorno o mejor reactualización de esos enfrentamientos. Se trata, por tanto, de textos de enorme vigencia y urgencia, al abordar de frente uno de los problemas sobre el que gran parte del pensamiento político y moral de nuestros días —entre el postodo y la preñada— y cierta izquierda claudicante han renunciado a pensar, relegándolo al limbo de lo irracional e incomprensible.

Por ello hay que felicitarle por su publicación, no sólo por el tema tratado, sino también porque al elegir como enfoque la mirada crítica sobre nuestro pasado, recupera aquella «variante latina», un tanto relegada en los estudios políticos de la modernidad, a la que alegremente se ha equiparado con oscurantismo o teocratismo escolástico. En efecto, son escasos los textos que afronten —lejos de las versiones nacional-católicas, progresistas liberal-marxistas o las atormentadas por nuestros etnocidios— ese fecundo y complejo momento de nuestro pensamiento en que fue necesario asumir un imperio y pensar la diferencia. Fernández Buey lo trata brillantemente a partir de una concepción dialéctica y tal vez trágica, pero no lineal-progre-

sista, inspirada en su maestro Manuel Sacristán, más abierta a las múltiples variaciones que han supuesto y suponen los «encuentros» culturales.

Su percepción de la doble cara de la modernidad, tolerante e ilustrada y colonizadora y depredadora, le permite incidir en la insuficiencia del pensamiento ilustrado, el de antes y el de ahora, al tratar de comprender al otro, y en la necesidad de rescatar al primer «indio metropolitano» que fue capaz de vivirlo desde sus propios valores. Rescate que puede permitir el adentrarse en la selva de este fin de siglo desde el reconocimiento de las diferencias naturales en el seno de la especie humana sin hacer seguir de ahí la necesidad del mantenimiento de las desigualdades fijas.

*La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano* constituye un sugerente ensayo sobre la obra y actividad desplegados por Bartolomé de Las Casas, en su madurez y vejez, para la defensa de los derechos indios. En torno a su figura aparecen los grandes personajes y debates del momento: Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca, la controversia de Valladolid con Sepúlveda, la controversia sobre la encomienda perpetua, la caída del arzobispo de Toledo, Bartolomé de Carranza, la radicalidad final del anciano fraile...

La obra de Vitoria, en relación con la de Las Casas, se nos presenta en ese punto intermedio entre la crítica a una conquista que se hacía cada vez más intolerable a la conciencia cristiana y la defensa del colonialismo incipiente. Figura, pues, expresiva de esa doble cara de la modernidad que entonces se gestaba. Así, Vitoria eliminó los títulos, propios de un pasado teocrático e imperial, en los que se basaba la conquista, pero la legitimó en nombre de un nuevo concepto del Derecho de Gentes. Para Fernández Buey, la base ontológica cristiana de dicho

Derecho, su comunitarismo, que iba a fundar la radicalidad igualitaria lascasiana, se pierde en Vitoria en pro de los intereses de la colonización europea. De ahí la consideración de los bienes comunes como bienes de nadie, en particular los correspondientes a las explotaciones mineras. De ahí la justificación de la guerra en nombre de la libertad moderna del Derecho de Gentes. De ahí que se tratase de la legitimación del primer colonialismo, en caso de conflicto entre derechos iguales, dado que la contradicción del teólogo radicaba en *defender los derechos de los vencidos en el marco de la cultura de los vencedores*.

Sin embargo, partiendo de la certeza del análisis, parece oportuno recordar que algunas de las aportaciones de Vitoria al colonialismo, sus restricciones en la crítica a los títulos ilegítimos, todavía podrían ser paradigmáticas frente a las justificaciones de colonialismos más recientes, como el reparto de África en la Conferencia de Berlín de fines del siglo XIX. Y precisamente por no haber roto radicalmente con el universalismo cristiano.

Ruptura que, apelando a un aristotelismo de cuño humanista, había efectuado el defensor del imperio y de la guerra contra los indios, Juan Ginés de Sepúlveda. Fernández Buey analiza la conocida polémica de Valladolid entre éste y Las Casas, rechazando las interpretaciones «progresistas» que destacan la modernidad del humanista frente al viejo escolasticismo teocrático del fraile. Y lo que nos muestra son las consecuencias de uno y otro modelo. El moderno de Sepúlveda conducía a la readaptación de la servidumbre natural de Aristóteles, a la sujeción de los indios, dados los beneficios aportados por la superior cultura, en definitiva, al colonialismo de todos los tiempos. El escolástico cristiano, desde una lectura universalista del «todos somos hijos de Dios», llevaba a la crítica de todas las guerras de conquista y a la preservación de la dignidad del indio. Ahí se revela la contradictoria fecundidad de ese pensamiento, denostado en cuanto antiguo, ya que supuso el emerger de una reflexión propia para comprender al otro, y con ella, de un nuevo concepto de tolerancia, fundado

en la «conciencia de especie», que la Ilustración sería incapaz de alumbrar.

Tal vez donde el análisis resulta más interesante es en el estudio de la otra polémica, la referente a la perpetuidad de las encomiendas, en la que se entremezclan los principios éticos de Las Casas y Carranza, la división de los religiosos, pasados algunos al bando de los encomenderos, o los problemas socioeconómicos de la corona, presentes en todo el debate, así como en la batalla ideológica entre el inquisidor Valdés y el arzobispo de Toledo.

Frente a interpretaciones esencialistas de la historia de las ideas y sin despeñarse por la pendiente de los catecismos marxistas, Fernández Buey ofrece, desde sus fundamentos materiales, un fresco de las enconadas luchas ideológicas y políticas de la década de 1550, que culminarían en el cierre cultural de una corona ensimismada, con tan funestos resultados para el pensamiento independiente español y para la comprensión de las cosas de indios.

Las secuencias de la tragedia serían: la oferta económica de los «peruleros» a una monarquía endeudada a cambio de la perpetuidad de sus encomiendas; la reunión de la Junta de Londres con la aceptación de la propuesta por parte del príncipe Felipe frente a la furibunda oposición de Bartolomé de Carranza en connivencia con su amigo Las Casas; el rechazo del Consejo de Indias; la apertura de nuevas vías de financiación a costa de la Iglesia, a propuesta del ya arzobispo de Toledo, Carranza; la oposición del arzobispo de Sevilla e inquisidor general, Valdés; el descubrimiento y persecución de los núcleos luteranos de Sevilla y Valladolid; la detención y caída de Carranza; la complicidad de Felipe...

No es cuestión de entrar en los detalles del combate que determinarían la progresiva radicalización de Las Casas, pero tal vez convenga referirse a la intervención en él del utópico obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga. Fernández Buey no cae en la tentación de atribuirle un texto perdido sobre la guerra que se podía hacer a los indios, lo que le incluiría en el bando de los teócratas más



duros, como han pretendido hacer recientes interpretaciones progresistas. Sin embargo, habría que indicar que el realismo del obispo jurista, autor de la utopía moreana en tierras mexicanas, no se alejó tanto de los principios cristianos lascasianos de modo que se le pueda incluir sin matices en el bando de los encomenderos más combativos.

El autor, al introducir en la polémica ideológica el trasfondo indiano y económico que explicaría los vaivenes de la corona, nos permite comprender la progresiva radicalidad de Las Casas y su evolución respecto a la posición que debía ocupar el monarca. Es el camino que media entre su *Tratado comprobatorio*, en el que se defiende la legitimidad de los derechos de la corona en las Indias, tal vez como autodefensa indiana frente a las pretensiones de los encomenderos, hasta el *De regia potestate*, donde se plantean serios límites en cuanto a los derechos de la corona sobre sus súbditos.

Efectivamente, los últimos trabajos de Las Casas, *el último combate*, plantean tres líneas de acción: la defensa de su amigo Carranza ante la Inquisición desvelando no sólo la falsedad del conflicto religioso, sino ese trasfondo económico de una monarquía menos fanática y principista de lo sugerido en la historiografía convencional; la continuación de su lucha contra la encomienda perpetua, y, en paralelo a ella, la crítica a los poderes de enajenación de los soberanos sobre sus súbditos. Todo ello le iba a conducir al planteamiento de la necesidad de un contrato voluntario, protodemocrático, entre la corona y sus súbditos indios, así como la necesaria restitución de las tierras y bienes enajenados, tierras de las que eran dueños «aunque no las gocen». Punto éste de evidente crítica al colonialismo de Vitoria y, también se podría añadir, de los posteriores colonialismos puritanos de inspiración lockeana.

En este amargo final observa Fernández Buey el desbordamiento del marco escolástico del que partía el fraile, en virtud de su igualitarismo cristiano. Sin embargo, podría decirse que ello se producía precisamente porque el marco conceptual lo permitía. Así puede observarse en la rebelión de las comu-

nidades castellanas, desde presupuestos de gobierno tomistas, frente al naciente absolutismo monárquico. E igualmente puede rastrearse esa raíz escolástica en algunos de los primeros intentos de emancipación iberoamericana, como el del cura Hidalgo, de mayor raigambre entre las masas indígenas, frente a aquellos ilustrados surgidos entre el criollaje liberalizante, perpetuadores de las estructuras sociales coloniales y de su prolongación en un «extremo occidente» ideológico.

Pero el autor no pretende tan sólo establecer otro punto de vista sobre nuestros olvidados héroes, sino relacionar su espíritu crítico con nuestra temible realidad. En ese sentido, la conexión se hace patente en *La barbarie. La nuestra y la de ellos*, donde realiza un análisis del concepto, sus inflexiones en el curso de los tiempos, sus manifestaciones actuales.

El estudio del concepto de barbarie en el mundo clásico, caracterizada como primitivismo, crueldad y extranjería, nos muestra ya la ambivalencia de esa imagen y su crítica interna, caso de Tácito y su análisis de los germanos, desde el momento en que se hace patente la desilusión respecto de los valores de la propia cultura imperial romana. Esa dificultad se recrudece con la incorporación cristiana del bárbaro como infiel y con la expansión del concepto en el humanismo renacentista, momento en que lo bárbaro continúa siendo el extranjero, cruel, primitivo, pero también el infiel, indio, no italiano, escolástico o rústico. Y momento donde la expansión conceptual supone su disolución o la aparición de nuevas voces reivindicatorias del bárbaro.

Así, para el caso europeo, la de fray Antonio de Guevara con «El villano del Danubio» y su comprensión del rústico frente al civilizado, que también cabe interpretar, tal como lo hizo Vasco de Quiroga, como reivindicación del indio frente al europeo conquistador. Y también para el caso americano la ya mentada de Las Casas, que analiza Fernández Buey, en cuanto supresor del concepto del indio como bárbaro, o la de Montaigne, preludio de un cabal relativismo cul-

tural, forjador de la imagen del buen salvaje que nos descubre *la ingenuidad del universalismo y la absolutización etnocéntrica*.

En la confusión de nuestro tiempo cabe destacar la certera crítica de Fernández Buey a esa ilustración a la que se intenta volver sin percatarse de sus deficiencias. Su *¿qué Ilustración?* nos remite a ese tiempo, en el que fue posible atreverse a pensar o fundar las bases de la tolerancia, pero también cuando ésta se instituyó hacia adentro, dejando en la periferia al otro, al bárbaro-infante, que todavía no había accedido a la civilidad europea. De ahí su interesante recuperación de Herder, Daumier o Leopardi, críticos no tradicionalistas del optimismo ilustrado y su universalismo colonial.

Finalmente, el círculo de su análisis se cierra al introducimos en la barbarie del siglo xx. Junto al inacabable trasfondo colonial europeo recorre nuestros hitos iniciáticos, el nazismo y su universo concentracionario, el estalinismo con sus procesos y sus Gulags y el americanismo con sus Vietnams y su «destino manifiesto», compendio de las viejas y nuevas barbaries. Culmina en el nuevo racismo diferencialista en cuanto respuesta que se va expandiendo frente a la barbarie de los otros.

Para Fernández Buey la explicación de las tres grandes muestras contemporáneas de la barbarie occidental no pueden explicarse tan sólo desde el primitivismo de sus seguidores o desde la asombrosa capacidad de la matanza masiva desapasionada. Se dio en todos los

momentos una conexión con la alta cultura, así como con una adhesión participativa de las masas expresada en todo el imaginario popular. La explicación podría hallarse en la posibilidad de transformación de las fuerzas productivas en fuerzas de destrucción, como había sucedido en aquel primer «encuentro» euroamericano, y en ese espejismo de acceso político de las masas, no idealmente participativo al estilo clásico, sino unido más bien a la capacidad de su manipulación.

Si a ello añadimos los problemas de nuestras grandes migraciones podemos comprender la difusión del racismo diferencialista. Partiendo de determinados logros de la antropología cultural, su «estrategia de la retroversión», unida a las técnicas de la psicología de masas, ha ido logrando la implantación de un racismo fundado en la esencialidad metahistórica de las culturas, que, además, ha aprendido a *tolerar lo intolerable*.

Panorama sombrío el del plano presente, de pensamiento uniformizado en su proyección mediática acerca de los éxitos de la globalización económica. En la voz disonante de Fernández Buey resuenan antiguas estrofas anarquistas: «negras tormentas oprimen los aires, nubes oscuras nos impiden ver». Su incisivo análisis de nuestra modernidad tal vez nos permita ver en las nuevas confrontaciones culturales, y ayude a romper esas oscuras nubes.

Paz Serrano Gassent

## PENSANDO EN UN MUNDO HOMOGÉNEO

FRED HALLIDAY: *Rethinking International Relations*, Londres, Macmillan, Houndmills, 1994, 290 pp.

Tras el fin de la Guerra Fría se origina un profundo debate dentro de la teoría de las Relaciones Internacionales en el intento de

delimitar y trazar las líneas sobre las que debería discurrir dicha disciplina, que, por otro lado, en el momento actual se encuentra en una confusa etapa de «transición». Los avatares de la realidad internacional han demostrado que aproximaciones teóricas tales como el Realismo, el Conductivismo,

el Postmodernismo, las teorías Transnacionalistas o las teorías Sistémicas han resultado insuficientes en su capacidad predictiva e, incluso, descriptiva y parecen incapaces de abordar los retos que surgen tras la Guerra Fría.

En este sentido, el libro de Fred Halliday —profesor en la London School of Economic— es interesante sobre todo por dos motivos. Por una parte, el autor realiza una acertada (en líneas generales) revisión crítica de las distintas aproximaciones teóricas que han imperado en las Relaciones Internacionales, lo cual permite al lector neófito obtener una visión certera del devenir de la disciplina a lo largo de su historia, a la vez que le permite percatarse de los aciertos e inconvenientes de las distintas teorías. Por otra parte, el autor desarrolla en profundidad un novedoso enfoque, ya esbozado en artículos anteriores (p. ej., «International Society as Homogeneity: Burke, Marx, Fukuyama», *Rev. Millennium*, vol. 21, núm. 3, invierno 1992, o «State and Society in International Relations», Michael Banks y Martin Shaw (eds.), *Society and State in International Relations*, Londres, Harvester Wheatsheaf, 1991), centrado en la importancia creciente de los factores de homogeneización actualmente existentes en la sociedad internacional. Este enfoque sumerge de lleno la teoría de Fred Halliday en la corriente doctrinal que se empieza a perfilar como mayoritaria en las Relaciones Internacionales. Me refiero a la corriente denominada «liberal» y que, encabezada, por un lado, por Fukuyama, y por otro por Doyle (desde perspectivas y enfoques diferentes), defiende que el mundo de la postguerra fría, tras el triunfo de Occidente, se dirige hacia un paraíso de paz que se alcanzará cuando todos los Estados sean democracias liberales basadas en el libre mercado.

Como decíamos, el libro en su primera parte es un balance de la teoría de las Relaciones Internacionales en los últimos cincuenta años. Tras ese examen se concluye que la disciplina se encuentra en un callejón sin salida del que sería necesario salir mediante la adopción de nuevos enfoques metodológicos que, apoyados en los avances

de otras ciencias sociales (sociología, historia, etc.), permita una relectura de las Relaciones Internacionales que incorpore el papel que juegan los factores internacionales como elementos constitutivos de la historia interna de cada Estado.

Para Fred Halliday ni la teoría de las Relaciones Internacionales ni el resto de las ciencias sociales han realizado un estudio en profundidad del papel que juegan los factores internacionales (históricos y actuales) en la conformación de los Estados (en su régimen político, sistema socioeconómico y políticas) ni de la influencia de estas sociedades particulares en el propio sistema de Estados.

Las tres grandes corrientes doctrinales de las Relaciones Internacionales (Realistas, Neorrealistas y Transnacionalistas), en sus distintas variantes y formulaciones, habrían obviado el estudio de esos importantes fenómenos. Así, tanto el Realismo clásico (dominante desde la Segunda Guerra Mundial hasta los años sesenta), con sus dos escuelas, la americana (Morgenthau, Kissinger, etc.) y la inglesa (Charles Manning, Martin Wight, Hedley Bull, Fred Northedge) como el Neorrealismo (reformulación realista que, tras las críticas del conductivismo, hace hincapié en la importancia de los factores estructurales donde se inserta la competencia entre los Estados), fracasarían al negar la relevancia de los factores internos (carácter del régimen, etc.). Ambas escuelas, en esencia, venían a entender las Relaciones Internacionales exclusivamente como relaciones entre Estados (concebidos como entidades aisladas, autónomas, como bolas de billar, donde los factores internos son irrelevantes a efectos internacionales) en un mundo caracterizado bien por el predominio del conflicto, el uso de la fuerza y la ausencia de una autoridad central (para el realismo tradicional), bien por la existencia de una estructura o sistema que condiciona la actuación de los Estados (para el neorrealismo). Las relaciones de poder, seguridad, la guerra, la diplomacia y los aspectos militares eran los ejes centrales del debate de estas escuelas. Tal y como afirma el autor, ambas escuelas se asientan sobre un mito ahistórico: los Estados son unidades

presociales, anteriores a la sociedad internacional. Este paradigma, semejante al del contrato social en Teoría Política, omite el proceso histórico (violento en la mayoría de los casos) de creación de los Estados modernos, no sólo de aquellos surgidos de la descolonización, sino también de los países occidentales considerados de origen pacífico (en especial el de Estados Unidos y el Reino Unido). La teoría de las Relaciones Internacionales se ha basado durante largo tiempo en una falacia que mantiene que los Estados surgen primero y luego, interrelacionándose, crean la sociedad internacional. Esta falacia oscurece el hecho de que los Estados se han desarrollado como tales como resultado de un proceso claramente internacional en sus causas y efectos.

A partir de los años sesenta, a partir del conductivismo o behaviorismo (que pretendía elaborar una quimera: una ciencia social rigurosa, ahistórica y cuantitativa), las teorías sociológicas o las «científicas» (con autores tales como Karl Deutsch, James Rosenau, Morton Kaplan), se empieza a cuestionar el pilar de la teoría realista de que el Estado es un autor unitario que actúa racionalmente, maximizando el poder o el interés nacional. Las líneas de investigación que surgieron de estas teorías nos permitieron conocer el engranaje interno de esas «bolas de billar» que para el realismo eran los Estados. En este sentido, los análisis de política exterior nos revelaron el papel de la burocracia, de los grupos de interés o la opinión pública en la toma de decisiones de política exterior, mostrando que no es tan indiferente el carácter interno de los regímenes políticos en su actuación internacional.

La crítica del autor a estas teorías «científicas» resulta acertada, si bien no deben perderse de vista las líneas de investigación que tras las mismas se abren: las teorías cuantitativas, las teorías de sistemas, las teorías sobre las causas de la guerra (que luego Doyle retomará para su teoría sobre el carácter pacífico de los Estados liberales) o las teorías de la interdependencia frente a las que respondieron las de la dependencia.

El autor también aborda los aciertos y problemas analíticos de la escuela Transnacional-

lista que defiende que ciertos fenómenos económicos, sociales y culturales transnacionales han erosionado en los últimos años la soberanía y control del territorio que ejercen de los Estados, abocándonos hacia una sociedad concebida como «aldea global». Esta visión tan en boga es cuestionada por el autor, quien considera que el proceso de globalización actual no sería distinto al de otras épocas (en las que se dieron procesos transnacionales como fueron la Reforma protestante, la Revolución industrial, la extensión colonial o del sufragio y las migraciones). También entiende que estas teorías ignoran los importantes procesos de fragmentación actualmente existentes (nacionalismos, fundamentalismos, etc.) y no consiguen explicar el hecho de que los Estados (lejos de ser debilitados por los procesos transnacionales) siguen más vivos que nunca (eso sí, adaptándose a los nuevos tiempos). Es cierto que el transnacionalismo no acierta a explicar la pervivencia del Estado y oscurece los procesos de fragmentación existentes en el mundo, pero cabría matizar el hecho de que nos encontremos ante un proceso de globalización similar al de otras épocas. Cualitativamente se ha producido un cambio importante, derivado de los avances en el mundo de la comunicación que permiten que cualquier noticia llegue al último rincón del planeta.

Por otra parte, Fred Halliday incide en dos de las mayores debilidades de la teoría de las Relaciones Internacionales. En primer lugar, su escasa vinculación a los hechos históricos. La utilización de un limitado concepto de historia imperante en la disciplina durante muchos años, concepto centrado en la historia diplomática (de reyes, tratados y guerras). En segundo lugar, el hecho de que se trate de una disciplina donde claramente se escribe para el «príncipe», que sería quien determina la agenda, lo que distorsiona en muchas ocasiones los análisis de la realidad.

Todo ello lleva a Fred Halliday a defender la necesidad de «repensar» las Relaciones Internacionales desde tres perspectivas: la historia, las ciencias sociales y la propia disciplina. El autor pasará a proponer (capítulos III a VI) una revisión de la «agenda»

que sitúe lo internacional como elemento central de la misma. Para ello será necesario que se reformulen determinados conceptos (Estado, sociedad, revolución) que se han usado como categorías ahistóricas y eternas. Sin embargo, estos conceptos han sido cuestionados en otras ciencias sociales, en la sociología y en la historia.

Es curioso que en una disciplina como las Relaciones Internacionales, donde el concepto de Estado ocupa un lugar central, no exista un análisis teórico en profundidad como ocurre en otros ámbitos de las ciencias sociales. En las Relaciones Internacionales se mantiene una aproximación específica: totalidad nacional-territorial (control por el Estado del territorio y la población y representación de los intereses de esta última). Para el autor el concepto imperante en la sociología histórica derivada del marxismo y de Max Weber, y que define al Estado como conjunto de instituciones coercitivo-administrativas, permite incidir en importantes aspectos que quedan oscurecidos en el concepto tradicional. Por ejemplo, las relaciones Estado/gobierno con la sociedad, el cuestionamiento de la idea de soberanía, la doble dimensión internacional del Estado (como movilizador de recursos internos para la competencia interestatal y el rol internacional para consolidar su poder interior).

Tampoco se han estudiado en profundidad las implicaciones teóricas del concepto de revolución, a pesar de que este fenómeno haya marcado la historia de los dos últimos siglos. Las distintas escuelas de las Relaciones Internacionales mantienen una visión sumamente negativa (transiciones violentas a la modernidad frente a otras transiciones supuestamente pacíficas) y no reparan en que las revoluciones son hechos absolutamente internacionales en sus causas y efectos. El autor también aboga (capítulo VII) por la introducción de la cuestión del Género en la agenda internacional, dadas las importantes consecuencias de los procesos internacionales sobre las mujeres y su papel en la sociedad.

La defensa de una «nueva» agenda para las Relaciones Internacionales lleva al autor

a abogar por una cierta recuperación de la herencia del materialismo histórico, cuerpo doctrinal que siempre ha ocupado un lugar marginal dentro de la disciplina de las Relaciones Internacionales. El autor analiza el impacto del marxismo en los debates de las R. I. y su contribución al análisis del fenómeno dominante en el mundo: el capitalismo y la creación de un sistema internacional basado en la expansión del capitalismo, haciendo énfasis en la existencia de un entorno socioeconómico e histórico (el mercado y el capitalismo) donde se constriñe la actividad de los Estados y del sistema internacional. La reformulación, desde el enfoque marxista, de conceptos claves como Estado, soberanía, clase o interés nacional permite entender mejor aspectos de la realidad internacional oscurecidos por los enfoques tradicionales.

Sin embargo, Fred Halliday critica a la escuela marxista en el reduccionismo que realiza del mundo político (al que niega autonomía), en el pesimismo sobre el impacto de los países centrales en el Tercer Mundo que bloquea el análisis de lo que realmente ocurre en esas sociedades y las posibilidades de cambio dentro de ellas y, finalmente, en el bagaje teleológico de su teoría (referida a la inevitabilidad de la crisis del capitalismo y la llegada del socialismo y de una sociedad sin conflictos ni desigualdades), no confirmada y superada ya en el mundo postmoderno en el que vivimos.

La otra gran aportación del libro de Halliday reside en su insistencia en la importancia de los procesos de homogeneización que a lo largo de la historia han conformado la sociedad internacional y configurado la estructura interna de los Estados. Esos procesos tienden a homogeneizar los Estados no tanto en relación a las normas que regulan las relaciones entre ellos (como defendería el Realismo), sino en las formas de organización interna, tanto en la vertiente socio-política como en la económica. Dichos procesos se canalizan, en muchas ocasiones, a través del denominado conflicto intersistémico (interestatal e intersocietario).

Para Fred Halliday el conflicto intersistémico se produce cuando los Estados en con-

flicto poseen formas de organización socio-política radicalmente diferentes e incompatibles. Cada Estado ve amenazado el orden o su legitimidad interna por la mera presencia de otro sistema, de un sistema heterogéneo. Se generará así una dinámica competitiva que sólo vendría a cesar con la eliminación del contrario. El autor considera que este tipo de conflictos intersistémicos se han producido a lo largo de toda la historia y en ellos, junto a la competencia convencional (militar, económica, política) juega un papel esencial la competencia entre valores e ideas radicalmente distintos, que sería lo específico del carácter intersistémico de un conflicto.

Fred Halliday considera que la «evidencia histórica» demuestra que la propia existencia de Estados diferentes (heterogéneos) promueve el conflicto, dado que los Estados se verían amenazados por aquellos que se organizan de forma diferente. En ese caso, se desarrollan una serie de presiones internacionales que forzarían a los Estados heterogéneos a ajustarse a la norma. En definitiva, la sociedad internacional se encaminaría hacia un proceso de homogeneización. La disciplina de las Relaciones Internacionales debe estudiar los procesos de convergencia e imitación que se producen fundamentalmente a través de coacciones políticas, económicas y militares, así como aquellos procesos de resistencia y divergencia que se estén dando.

Dejando de lado el hecho de que no existen evidencias históricas (sino formas de interpretar o contar los hechos que ocurrieron), de lo anterior se podría presuponer que Fred Halliday nos está hablando de la occidentalización del mundo. Sin embargo, respecto a los ejemplos de conflictos intersistémicos utilizados parece deducirse que no considera que la homogeneización conlleve necesariamente occidentalización. Esta última tesis es rechazada por buena parte de la doctrina, que considera que la modernización no es neutra, es occidentalización.

Intuyo que en este debate subyace en todo caso un enfoque eurocentrista de la historia. En este sentido, más que abordar el devenir

de los distintos pueblos y culturas del mundo, nos relata la expansión europea y de Occidente, lo que impide conocer adecuadamente las formas de relación de otros pueblos y culturas, y si esas relaciones responden siempre a pautas de conflicto intersistémico o no.

Fred Halliday no parece abordar en profundidad el análisis sobre las razones o causas que originan tales conflictos. Sería interesante preguntarse: ¿Por qué una sociedad se siente amenazada por el hecho de que otra sociedad se organice de forma distinta? ¿Cómo afecta esa diferencia a su propia legitimidad interna? Admitiendo la existencia de procesos internacionales de homogeneización se podría entender que su origen reside en el carácter expansionista y universalista de, al menos, una de las culturas en conflicto. Al no tener todos los pueblos una cultura con pretensiones de universalidad (basada en la existencia de una verdad única y total) y de expansión, no todos los pueblos se ven amenazados por la mera existencia de otros pueblos diferentes, sino que, por el contrario, han convivido pacíficamente en un mismo territorio, o en caso de enfrentamiento fue por intereses económicos, militares o de prestigio, sin que se vieran amenazados por la diferencia, es decir, sin que interviniera una competencia interideológica.

Podemos admitir que muchas de las ideologías nacidas en Occidente (cristianismo, liberalismo, marxismo) comparten ese carácter expansionista (también presente en otras culturas, como el Islam), pero no ha sido así siempre. Algunos pueblos que llegaron a dominar a otros respetaron su cultura y formas de organización política. Por tanto, Fred Halliday no explica cómo y cuándo se pueden producir los conflictos intersistémicos.

En conjunto, Fred Halliday rastrea su teoría en autores tan diferentes como Burke, Marx o Fukuyama, pero parece dar preferencia a las tesis de este último, lo que le situaría dentro de la corriente liberal, toda vez que el autor parece reconocer la posición al alza de Fukuyama, aunque critica alguno de sus planteamientos. Todo ello me lleva a considerar que, más allá de los aciertos que subyacen (por ejemplo, la incidencia del

papel que juegan las ideologías en la arena internacional), su tesis, poco más que esbozada en muchos aspectos, es una defensa de la teoría que defiende que el mundo tiende (y debe tender) a una homogeneización de los Estados hacia sistemas liberales cuyas relaciones entre sí entonces sí que serían pacíficas. Es decir, preconiza que el proceso de homogeneización que se estaría produciendo en el mundo en el momento actual es, en sí mismo, positivo, pues nos llevaría a una paz permanente y con ella al fin de la historia. Aunque Fred Halliday critica el optimismo de la teoría liberal (por ejemplo, alude a la precariedad de las democracias instauradas), no parece cuestionarla en su conjunto. Por el contrario, elude algunas de las importantes implicaciones de la misma.

En primer lugar, el debate entre universalismo-relativismo cultural. La teoría liberal se posiciona claramente del lado del universalismo (bondad de los valores liberales para todo tipo de sociedad) sin resolver los importantes dilemas morales que se plantean, algunos de los cuales sí son mencionados brevemente por el autor.

En segundo lugar, esta doctrina del fin de la historia supone una «llamada a la acción», pues presiona a las sociedades hacia su transformación en sociedades liberales de mercado, momento en el cual el mundo entraría supuestamente en una época pacífica. Sin negar la fascinación que para muchas sociedades del sur ejerce «el paraíso» socioeconómico de Occidente, no debemos olvidar que, en la mayoría de los casos, esos valores y pautas socioeconómicas no se han asumido voluntariamente (de forma democrática), sino que históricamente se han producido mediante procesos de coacción y violencia, lo cual afecta a los valores supuestamente defendidos por la ideología liberal (democracia, libertad, etc.).

Esas presiones internacionales afectan además a principios existentes en la esfera internacional. La soberanía, la no injerencia responden a bienes que no se pueden descartar (defensa del autogobierno, de la diversidad política y cultural, de la preservación de las pequeñas potencias contra las grandes,

etc.). Por otro lado, nuestras democracias liberales no están (ni históricamente han estado) libres de injusticias y violaciones de derechos humanos, ni dentro de las mismas ni en su relación con las demás, como para defender la bondad *per se* del sistema y su carácter de paraíso. Aun en el caso de que fuera un mal menor, ¿qué nos legitima a imponerlo y coartar aquellas alternativas que pudieran cuestionar las injusticias de un sistema que, no debemos olvidar, se ubica a nivel internacional y no en determinadas sociedades?

En tercer lugar, en la teoría liberal parece subyacer la creencia de que todo el mundo alcanzará los mismos niveles de desarrollo de las democracias liberales gracias al capitalismo. Esta creencia ha sido fuertemente cuestionada en la Teoría Política (crítica postmoderna a la idea de Progreso) y en Relaciones Internacionales, donde los enfoques estructuralistas sostienen que la extensión del capitalismo ha sido la responsable de la división internacional del trabajo y del aumento del abismo entre los países más ricos y los más pobres. No es posible por ello mantener que la división norte-sur sea producto de distintos niveles de desarrollo, sino, por el contrario, producto de un proceso de expansión del propio capitalismo.

Finalmente debe decirse que, curiosamente, al mismo tiempo que este libro contiene aportaciones concretas y valiosas sobre líneas de investigación hasta ahora poco exploradas en las Relaciones Internacionales, se omite (salvo breves y expeditivas referencias) un tema central y muy actual: el debate normativo. Esta omisión me parece bastante significativa, toda vez que la teoría liberal se posiciona en gran medida en esa discusión, por ejemplo al considerar que la legitimidad liberal-democrática es la única que otorga legitimidad internacional. Todo ello tiene importantes consecuencias en el debate normativo (por ejemplo, en la reformulación del principio de soberanía y del principio de no injerencia o en el debate sobre intervención, etc.). A pesar de ello, sus aportaciones sobre una posible «agenda» de las Relaciones Inter-

nacionales abre líneas de investigación novedosas que nos pueden permitir un conocimiento más rico de la realidad internacional, para repensarla y, quizá, poder resolver algunos de los dilemas del propio discurso nor-

mativo, arraigándolo en el mundo en que vivimos, aunque se sitúe en el mundo del deber ser.

*Itziar Ruiz-Giménez Arrieta*

## MORALIZAR LAS FRONTERAS

MERVYN FROST: *Ethics in International Relations. A Constitutive Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Vivimos en un momento de auge normativo en las disciplinas sociales. Y ello alcanza, fundamentalmente tras la Guerra Fría, a las relaciones internacionales, tradicionalmente una de las disciplinas más reacias a tomar en consideración los valores como objeto de estudio.

Mervyn Frost sitúa su reflexión en este contexto y reivindica una perspectiva normativa en un campo en el que la escuela dominante ha sido el realismo. Actualización, diez años más tarde, de su libro *Towards a Normative Theory in International Relations*, *Ethics in International Relations* se construye sobre la convicción de que cualquier asunto internacional tiene implicaciones éticas.

Descubrir motivaciones éticas y justificaciones morales en la conducta de los actores internacionales supone contestar la línea dura del realismo, que entiende el sistema internacional como un espacio amoral en el que los Estados (actores fundamentales y casi únicos) se relacionan entre sí movidos exclusivamente por la búsqueda de su interés nacional. La reflexión ética se ve circunscrita al interior de los Estados; al orden de «dentro» de las fronteras se opone la anarquía de «fuera».

El realismo se desarrolla, con toda su fuerza de persuasión, en el contexto histórico de la primera Guerra Fría y se mantiene como visión preponderante de las relaciones internacionales, cuestionada sólo recientemente.

Frost comienza su libro precisamente criticando las pretensiones de amoralidad de la escuela realista. Para nuestro autor, las causas de la despreocupación por las cuestiones normativas por parte de la disciplina se encuentran en dos «prejuicios» que provienen, por una parte, de su identificación con las llamadas *ciencias sociales* y, por otra, de la propia especificidad de la reflexión internacionalista. En primer lugar, un compromiso con un *positivismo científico* que se pretende con capacidad de describir y explicar objetivamente la realidad social, provoca el desentendimiento de cuestiones valorativas. En segundo lugar, domina en las relaciones internacionales un *escepticismo moral* que puede expresarse de tres maneras: bien cuestionando el estatus cognitivo de toda teoría normativa, bien entendiendo la realidad en términos materiales, según los cuales los Estados actúan persiguiendo su propio interés y las normas sólo son un epifenómeno que sirven para justificar *a posteriori* los resultados, o bien negando que las relaciones entre estados, frente a lo que ocurre en su interior, se guíen por criterio moral alguno.

Frost critica los impedimentos puestos tanto por el *positivismo* como por el *escepticismo moral* a la posibilidad de construir una teoría normativa. Ninguna teoría descriptiva puede estar exenta de elementos morales, pues el objeto de estudio de las ciencias sociales son las acciones humanas, y éstas siempre están imbuidas de implicaciones valorativas. Además, cualquier interpretación de la realidad supone «verse envuelto en un debate respecto a los aspectos nor-



mativos fundamentales implicados en la práctica que se investiga» (p. 73).

Lo que se echa en falta en Frost, en su crítica al realismo, es una exploración de la dimensión normativa del mismo realismo. El estudioso realista pretende no verse envuelto en valoraciones éticas, pero ello no significa que detrás de su visión del mundo como un campo de poderes que se equilibran no exista una fuerte carga moral. Las implicaciones valorativas del realismo con respecto a las relaciones internacionales son parecidas a las que existen en la teoría económica liberal a través de mano invisible del mercado. Por una parte, el realista valora fundamentalmente el *orden*, considerando pernicioso cualquier situación de violencia incontrolada que rompa el equilibrio. Por otra, el hincapié del realismo en el Estado como actor básico y en el interés nacional como motivación fundamental en las relaciones internacionales, significa una valoración moral positiva del mismo *Estado* como ámbito en cuyo interior puede darse la «vida buena» y ordenada frente a la anarquía exterior. La conceptualización de una anarquía internacional supone, en muchos autores realistas, una estimación positiva del orden interno.

Frente a ello, es de aplaudir la defensa vigorosa que hace nuestro autor de una teoría normativa explícita. Y sin embargo, no queda claro qué es lo que quiere significar con «teoría normativa». ¿Pretende desarrollar una teoría descriptiva/compreensiva que tome en cuenta las normas y valores realmente existentes como parte de la realidad social estudiada? ¿O trata de formular una propuesta normativa? Me temo que el libro de Frost está atravesado por la confusión de ambas pretensiones, lo cual le hace caer sistemáticamente en la *falacia naturalista*, denunciada por Hume, de identificar el *ser* con el *deber ser*. Intentaré explicar la argumentación del libro, que no deja de ser sugerente.

Nos dice el autor que para construir una teoría normativa de las relaciones internacionales, si convenimos que el ámbito internacional está impregnado de valores, debemos descubrir primero el conjunto de normas establecidas y asumidas por la sociedad inter-

nacional. Una norma está establecida cuando existe un acuerdo generalizado que hace que cualquier argumento o acción que niegue la norma requiera de una especial justificación. Para Frost existe un discurso normativo que utilizan los Estados y demás actores internacionales para justificar sus acciones y que básicamente es un *discurso estatista*.

Frost nos señala una lista de dieciocho normas internacionales establecidas, con grados diferentes de generalidad; las fundamentales se refieren al Estado como un bien: 1) *la preservación de la sociedad de Estados es un bien en sí mismo*; 2) *es un bien que los Estados en el sistema sean considerados como soberanos*. La última se refiere a los *derechos humanos*, considerados como *un bien que necesita ser protegido por los Estados y por el sistema internacional*.

El esfuerzo de Frost es constatar la existencia de una justificación moral de la realidad estatal en su aspecto externo, y en debate contra el realismo intenta demostrar que la acción exterior de los Estados está imbuida de valores. Sin embargo, desdeña la capacidad del realismo de «amoralizar» el ámbito internacional. Si es cierto que, como nos dice el *constructivismo*, la realidad social está atravesada de discursos que la configuran en gran medida, el discurso realista, aunque con una tácita dimensión normativa, al enfatizar la amoralidad del sistema internacional ha contribuido a crear un sistema internacional en el que uno de los criterios fundamentales que lo rigen es el estrecho y egoísta interés nacional.

Tras exponer una lista de normas que, según el autor, están establecidas en el sistema internacional, se pasa a proponerlas como aquellas que debemos utilizar para solucionar cualquier controversia o problema moral planteado en el ámbito internacional. Y he aquí el salto del *ser* al *deber ser* al que nos referíamos más arriba. Pues la única justificación que se da al hecho de que son esos valores, y no otros, los que debemos utilizar, es que esos valores están asumidos por el sistema de Estados. El fundamento último de las normas morales es que están establecidas. «Debe ser lo que ya es» es un débil argumento.

El funcionamiento del conjunto de normas que Frost descubre en el sistema internacional también deja que desear. Una vez planteado un conflicto, éste debe arreglarse a partir de las normas internacionales establecidas, aplicadas según el modelo de solución de «casos difíciles» que Ronald Dworkin diseña para el ámbito de un sistema jurídico. Según este autor, las controversias que no entran claramente en el ámbito de ninguna de las normas del sistema han de resolverse a través de una investigación sistemática de los principios que subyacen a todo el sistema, sin necesidad de que el juez innove inventando una nueva regla. El sistema es, en este sentido, completo y coherente y no tiene lagunas. Con independencia de las críticas de conservadurismo que se le pueden hacer a Dworkin, el problema aquí consiste en intentar aplicar un esquema pensado para un ordenamiento jurídico cuyas normas están últimamente legitimadas por su origen (una asamblea legislativa), el procedimiento de elaboración o la racionalidad última de su *ratio*, a un cuerpo de normas reunidas por el propio autor según el criterio de un supuesto consenso internacional, que mantienen entre sí una coherencia a veces escasa, y cuya legitimación se sitúa en el hecho de su misma existencia. La lista de normas que nos presenta Frost no constituye un sistema jurídico coherente que justifique un funcionamiento a la manera *dworkiniana*.

Frost es consciente de la posible incoherencia entre ciertos valores de su lista, en concreto los que hacen referencia a la *soberanía* de los Estados, y aquellos otros que consideran los *derechos humanos* como bienes que deben ser protegidos por el sistema de Estados. Nuestro autor afronta el clásico conflicto en la teoría política entre individuo y Estado de una forma constructiva. Su teoría normativa pretende justificar el valor moral del principio de soberanía estatal y reconciliar soberanía con derechos, y lo hace frente a otras propuestas teóricas que también intentan fundamentar las normas del sistema internacional. Una de ellas, asociada a Bull y su *Anarchical Society*, es la que justifica el sistema de Estados porque promueve *orden*;

una segunda es la justificación *utilitarista* de Waltz en su *Theory on International Relations*; y una última la constituye la teoría *contractualista*, basada en los *derechos*.

Independientemente de las debilidades intrínsecas de estas teorías, ninguna de ellas puede reconciliar las dos normas del sistema internacional que se refieren a la soberanía y al individuo. La sugerente solución de Frost es de matriz hegeliana: no cabe concebir individuos y sus derechos sin Estado que los reconozca y proteja. La contradicción entre soberanía y derechos desaparece si tenemos en cuenta que los derechos de los individuos sólo pueden emerger en Estados soberanos. Esta solución es coherente con una concepción de los individuos constituidos como tales por sus relaciones sociales y no concebidos como seres pre-sociales.

La solución de Frost no impide que en la realidad se den conflictos reales entre la soberanía de los Estados y el respeto de los individuos que habitan sus fronteras. La respuesta que Frost da a dichas situaciones es la de considerar verdaderamente autónomos sólo a los Estados que se preocupan del respeto de los derechos y el bienestar de sus ciudadanos, concluyendo que existen circunstancias en las cuales formas no convencionales de violencia pueden estar justificadas contra Estados que nieguen a su población el disfrute de sus derechos individuales.

Pero esta solución de Frost para casos de conflicto entre el individuo y el Estado es opuesta a la que proponen las normas establecidas hoy en día en el sistema internacional. Pues el significado que actualmente se da al principio de soberanía y no injerencia circunscribe los asuntos de derechos humanos al ámbito interno de los Estados. En el sistema internacional no se acepta distinción alguna entre Estados en función del grado de respeto hacia sus ciudadanos. Y aunque esto parece estar cambiando, no existe por el momento una norma que obligue a la sociedad internacional ni a ninguno de sus miembros a intervenir en caso de violación de derechos humanos.

La conclusión de Frost es, por tanto, contraria a las normas establecidas, lo cual sólo

tiene de criticable el hecho de que refuta sus premisas iniciales. Existe una contradicción entre la idea inicial de buscar la solución a los problemas normativos en los valores ya asumidos por la sociedad internacional y la conclusión poco ortodoxa de que la violación de derechos puede llevar a no respetar de manera incondicional el principio de soberanía.

El libro de Frost contribuye a la reciente preocupación, entre los estudiosos, por introducir el debate normativo en una disciplina autodefinida tradicionalmente por su indiferencia ante los problemas morales. Pone de relieve la dimensión normativa del Estado, sujeto principal de las relaciones internacionales, así como el carácter moral de los comportamientos de los actores en el ámbito internacional, que se ven en la obligación de justificarse a partir de unas normas asumidas por la mayoría de los participantes. Son estas normas las que Frost ha querido hacer explícitas, desvelando el carácter normativo de la soberanía estatal.

Una segunda virtud del libro la constituye su intento de conciliar los derechos de los Estados con los derechos de los individuos en una concepción de la individualidad, no como dato pre-social y ahistórico, sino como construida socialmente y con necesidad de reconocimiento.

Sin embargo, como hemos intentado demostrar, el libro plantea una argumentación débil, al fundamentar el *ser* en el *deber ser* y al querer presentar una propuesta nor-

mativa fundamentada en las normas ya existentes por el mero hecho de su existencia. Esta forma de plantear la cuestión es en gran medida conservadora del *statu quo*, ya que no permite una crítica que se sitúe fuera de los parámetros generalmente admitidos. Al mismo tiempo, tampoco se concibe la posibilidad de que las normas ya establecidas se contradigan entre sí y se necesite llegar a una solución que suponga una «elección trágica» entre valores igualmente defendibles.

Pero el autor, dando un salto contradictorio con sus planteamientos iniciales, sortea el inmovilismo al que éstos le condenarían y cuestiona, en ciertos casos de violación de derechos humanos, el principio hasta hoy firme de inviolabilidad de la soberanía del Estado. La discusión sobre los principios de libre determinación, no injerencia y derechos humanos está hoy sobre la mesa y Frost así lo recoge. Es, innegablemente, una discusión normativa, pero frente a lo que opina nuestro autor, concluirá, cualquiera que sea su resultado, con un cambio en los valores hasta hoy existentes en el ámbito internacional. Los argumentos que se utilicen y las soluciones a las que se llegue necesitarán ir más allá de las normas, existentes pero todavía escasas, que rigen las relaciones entre Estados, y supondrán una innovación, en definitiva, en el ámbito del Derecho internacional.

Alicia Campos Serrano

## PENSAR CON LIBERTAD EL FENÓMENO RELIGIOSO

MANUEL FRAIJÓ (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid, Trotta, 1994<sup>1</sup>.

Tras los avatares de los dos últimos siglos nadie con sentido común pondrá en duda la importancia de la religión en la vida y en

el pensamiento. Pero si alguien tiene alguna duda, debería consultar este libro preparado por Manuel Fraijó, en el que queda bien patente el interés que han suscitado los fenómenos religiosos y la reflexión sobre ellos, no sólo a los clásicos del pensamiento, sino también a un buen número de especialistas

actuales en los más diversos campos del saber.

Aunque no tengamos una tradición académica ya plenamente consolidada en la materia denominada «Filosofía de la religión», sin embargo, también es innegable la profunda preocupación que han mostrado por el significado de lo religioso la mayor parte de nuestros pensadores más significativos: Unamuno, Ortega, Zubiri y Zambrano, así como en Aranguren y Laín Entralgo, por ejemplo.

Si no hemos gozado de la correlativa tradición académica en este campo se ha debido a la persistente preponderancia oficial de unos esquemas vetustos, ligados a la «teología natural» y, en todo caso, a la «teodicea». Pero ningún *BOE* —ni antes ni ahora— logra burocratizar el pensamiento libre, por mucho que algunos —todavía hoy en día— confíen en el imperio de los decretos (logrados en virtud de maniobras caciquiles) para anular el valor de las razones. Convendría percatarse de que igual o más que la verdad, la mentira tiene su tiempo.

Manuel Fraijó, profesor de Filosofía de la Religión en la UNED, doctor en teología y filosofía, y que cuenta en su haber con libros como *El sentido de la historia* (1986), *Realidad de Dios y drama del hombre* (1986), *Fragmentos de esperanza* (1992) o *Satán en horas bajas* (1993), ha sabido ofrecer muy oportunamente con este nuevo libro una herramienta útil para introducirse en la filosofía de la religión. Cierto que el éxito estaba asegurado por una acreditada formación en las universidades de Innsbruck, Münster y Tübingen, por su dilatada experiencia como colaborador en el Instituto «Fe y Secularidad» de Madrid y por haber tenido el buen criterio de trabajar «bajo» y «con» el amistoso y cordial magisterio de José Gómez Caffarena, quien desde hace años está empeñado en el proyecto de una «Filosofía de la religión». <sup>2</sup>

El libro, del que de entrada cabe destacar que ha sido realizado íntegramente por estudiosos españoles, está estructurado en cuatro partes: 1.<sup>a</sup> Una visión histórica —con virtuales sistemáticas— sobre el origen, la identidad y la relevancia de la filosofía de

la religión, desarrollada enteramente por parte de Manuel Fraijó en diálogo con algunos de los más importantes estudiosos actuales. 2.<sup>a</sup> Una presentación de las diversas «Ciencias de la religión» (Historia, Fenomenología, Antropología, Psicología y Sociología de la religión), cada una de ellas expuesta por un especialista en la materia. 3.<sup>a</sup> El tratamiento, acompañado en cada caso de una selección de textos, de un amplio elenco de «filósofos de la religión», a partir de Hume y Kant hasta algunos representantes de las diversas tendencias de la filosofía contemporánea; y 4.<sup>a</sup> Un curioso epílogo de Raimon Panikkar sobre «La religión del futuro», en el que se intenta equilibrar la preponderancia del pensamiento occidental mediante un enfoque más explícitamente intercultural y prospectivo de la religión.

A continuación comentaré brevemente cada una de las partes del libro, empezando por la *primera*, que es la que expone el enfoque fundamental. En ella Manuel Fraijó intenta dejar bien claro que la disciplina denominada «filosofía de la religión» es un fruto de la Ilustración europea, que adquiere carta de naturaleza propiamente desde finales del siglo XVIII. Aunque siempre queda la posibilidad de remontarse al contexto griego y remitirse a Jenófanes de Colofón como el primer «ilustrado» <sup>3</sup>, no obstante, más allá de los inevitables precedentes históricos, que siempre cabe encontrar en cualquier asunto, el sentido de la filosofía de la religión tiene como caldo de cultivo la Ilustración moderna, porque en ella se encuentran los impulsos necesarios para reflexionar sobre el hecho religioso de una forma nueva, diferente de la tradicional.

¿Dónde radica la novedad? La nueva perspectiva para estudiar el ámbito de lo religioso «se caracteriza por someter el tema religioso a un estudio crítico, abierto, riguroso y no confesional. Es una reflexión filosófica sobre el fenómeno religioso, libre de ataduras dogmáticas» (p. 9).

Con la filosofía de la religión cambian, según Fraijó, las relaciones entre filosofía y religión. Los comienzos de la nueva fórmula que ofrece la filosofía de la religión están

preparados por la creciente autonomía que fue adquiriendo, ya desde Ramón Sabunde (s. xv), la denominada «teología natural», que, a diferencia de la «teología revelada», se encargaba de indagar el fundamento racional de los contenidos de la religión, es decir, las posibilidades de la razón humana para conocer a Dios. Según Fraijó, esta autonomía de la teología natural constituyó el paso previo para su transformación en filosofía de la religión<sup>4</sup>.

Lo decisivo del nuevo enfoque se encuentra en el principio ilustrado por excelencia, el principio de la libertad, plasmado —como sabemos— en una filosofía libre, que tuvo en aquel momento histórico el atrevimiento de reflexionar con plena libertad incluso sobre la religión<sup>5</sup>.

Ahora bien, lo que no resulta tan evidente es quién fue pionero en este asunto. Es sugerente al respecto el recorrido que en busca de tal origen histórico nos ofrece Manuel Fraijó a través de Lessing, Spinoza, Kant o Schleiermacher. Aunque no existe unanimidad en la atribución de semejante autoría, acaba Fraijó por afirmar claramente que «el auténtico padre de la filosofía de la religión (...) fue I. Kant» (p. 23).

A esta indagación fundamental acompaña el intento de conocer asimismo el origen del término «filosofía de la religión». De entre las investigaciones sobre el particular Fraijó parece decidirse a favor del estudio de Feireis, manteniendo entonces que el creador de tal denominación fue en 1784 Storchenau, un jesuita, profesor en la Universidad de Viena, aun cuando curiosamente, a pesar de utilizar la nueva expresión, siguió defendiendo la vieja teología natural.

Tras la retrospectiva histórica, Fraijó da un paso más y ofrece su concepción de la «filosofía de la religión», para lo cual distingue dos momentos: uno preparatorio, consistente en una definición «descriptiva», y otro, en el que intenta exponer algo así como un «concepto de filosofía de la religión»<sup>6</sup>. En el primer momento se responde a la pregunta por la función de la religión (al «para qué sirve») y en el segundo, más allá del acercamiento funcional, se pretende entrar por

el difícil camino de la búsqueda de una «definición sustantiva» (p. 33). Ahora bien, ¿es esto posible si partimos de que la religión es una experiencia puramente personal? ¿O, todavía más difícil, es acaso conveniente si la luz de la razón aparta de la fe religiosa?

Hay varios aspectos importantes, según Fraijó, para entender el tránsito de la «teología natural» a la «filosofía de la religión»<sup>7</sup>, pero tal vez el más relevante sea el «giro antropológico», que se extiende por lo menos desde Kant a Schleiermacher, pasando por Hegel y Feuerbach<sup>8</sup>. En esta nueva perspectiva, el ser humano se sitúa en el centro de la reflexión sobre la religión: lo que importa es cada vez más lo que sienten y viven los seres humanos, su experiencia histórica. Los sentimientos y las tradiciones de carácter religioso ocupan el lugar de las presuntas demostraciones y los argumentos racionales. Lo esencial de la religión llegará a ser el modo concreto de sentir e intuir a Dios. Y esto sólo puede saberse prestando atención a las diversas religiones, lo cual constituye otro de los aspectos más relevantes del giro hacia la filosofía de la religión.

Ahora bien, ¿cuál es la aportación de Fraijó a un posible «concepto de filosofía de la religión»? Una parte de la respuesta consiste en reconocer que no es posible pensar actualmente un concepto de filosofía de la religión que no cuente verdaderamente con las «ciencias de la religión» (Fenomenología, Historia, Psicología, Sociología y Antropología). Pero una vez hayamos recurrido al arsenal que las ciencias nos ofrecen, todavía quedan abiertas un gran número de cuestiones: ¿Es posible un concepto sustantivo de filosofía de la religión? ¿Cuál sería el comienzo posible? ¿Cuál es el camino adecuado?

Es difícil partir de una filosofía totalmente configurada en su método y objeto, de ahí que Fraijó haya preferido referirse a un «estilo de filosofar», cuyo punto de partida es la experiencia religiosa vivida, tanto por los místicos como por la gente normal y corriente<sup>9</sup>. Por eso, aun cuando a la hora de definir el objeto de la filosofía de la religión se acoge a la definición de religión de Juan Martín Velasco (p. 34), no se limita a ella, sino que

ésta se inscribe dentro de un variopinto contexto de fuegos cruzados entre un buen número de posiciones, como las de Kola-kowski, Welte, Rahner, Bloch, Pöhlmann, Brändle, Dupré, Eliade, Peukert, etc. Tras el recorrido a través de tan variadas definiciones reconoce Fraijó que la identidad que busca la filosofía de la religión difícilmente va más allá de una actitud, que caracteriza del siguiente modo: «reflexión crítica, abierta, rigurosa y no confesional sobre temas relacionados con la religión» (p. 40).

La reflexión multidisciplinar sobre la religión muestra que ésta «es capaz de activar lo mejor del ser humano», pero como «también es proclive al fanatismo, la intolerancia y la posesión absoluta de la verdad» (p. 40), lo más conveniente es una alianza entre religión y filosofía, en la que ambas tienen mucho que ganar y mucho que aportar para el bien de la humanidad. Estoy seguro de que coincidiremos con Fraijó en afirmar que el futuro de la filosofía de la religión se juega en su contribución a fomentar los procesos de ilustración de las religiones, a fin de garantizar la paz y la concordia entre las personas y entre los pueblos.

La *segunda parte* del libro está dedicada a exponer los trazos básicos de cada una de las «ciencias de la religión», sin las cuales es imposible llevar adelante una filosofía de la religión a la altura de los tiempos. Isidro María Sans se encarga de una apretada «Síntesis de historia de las religiones», en concreto, de las seis grandes religiones universales (hinduismo, budismo, religión china, judaísmo, cristianismo e islam). Juan Martín Velasco resume su copioso saber sobre «Fenomenología de la religión» resaltando el método de la comprensión de la estructura significativa del hecho religioso y los rasgos de la experiencia religiosa. Lluís Duch expone las posibles aportaciones de la «Antropología del hecho religioso» en el contexto borroso y crítico de la antropología contemporánea. Alfredo Fierro, a pesar de confesar que la psicología ha ignorado mayoritariamente el fenómeno religioso, parece sacar fuerzas de flaqueza recurriendo a la psicología fenomenológica y psicoanalítica. Y por último, el

estudio de José M.<sup>a</sup> Mardones sobre la «Sociología del hecho religioso» incide en las funciones de la religión, su declive en la modernidad (basándose sobre todo en estudios de Berger, Luckmann y Luhmann) y su posible relevancia en las sociedades modernas avanzadas.

La *tercera parte* está dedicada a los «filósofos de la religión» modernos y contemporáneos. Entre los clásicos sólo se echa en falta a Spinoza (como reconoce el propio Fraijó), y entre los españoles tal vez hubiera sido interesante incluir también a Ortega y María Zambrano, junto a Unamuno y Zubiri, de cuyo estudio se ocupan, respectivamente, Carlos París y Diego Gracia. Pero el elenco es ya tan amplio que es muy comprensible la selección de los clásicos siguientes: de Hume (por Gerardo López), de Kant (por José Gómez Caffarena), de Hegel (por Ramón Valls Plana), de Schleiermacher (por Arsenio Ginzo) y de Feuerbach (por Manuel Cabada), a los que se suman los denominados «maestros de la sospecha»: Marx (por Manuel-Reyes Mate), Nietzsche (por Jacobo Muñoz) y Freud (por Carlos Gómez). También están tratados representantes de todas las corrientes más relevantes de la filosofía contemporánea, como es el caso del vitalismo de Bergson (por Pedro Chacón), el marxismo de Bloch (por José A. Gimbernat), el existencialismo de Kierkegaard (por José M.<sup>a</sup> Valverde) y de Jaspers (por Andrés Torres Queiruga), la filosofía analítico-lingüística tanto de Wittgenstein (Javier Sádaba) como de «las paradojas de Oxford» (por José Luis Velázquez) y de la «Philosophical Theology» (por Enrique Romerales)<sup>10</sup>, la Escuela de Frankfurt<sup>11</sup> (por Juan José Sánchez), la hermenéutica de Ricoeur (por Manuel Maccerras) y la filosofía judía de Cohen, Rosenzweig y Buber (por Miguel García-Baró).

Dada la amplitud de la nómina que hemos expuesto, resulta a todas luces imposible comentar cada uno estos estudios. Lo que sí cabe, sin embargo, es terminar este breve comentario destacando que se trata de un libro escrito en colaboración con amigos y

colegas españoles, especialistas todos ellos en la materia. Lo cual ha servido, según afirma el propio diseñador del libro, para sacarle en principio del «apuro». Pero sobre todo ha servido para elaborar un libro completo y bien pertrechado de conocimientos, que

prestará un verdadero servicio a cuantos estén interesados por la «Filosofía de la religión», sean o no alumnos.

Jesús Conill

#### NOTAS

<sup>1</sup> Las referencias a las páginas de este libro que comentamos se indican en el texto entre paréntesis.

<sup>2</sup> En la tesis doctoral de José Egidio Serrano sobre «Fe e Ilustración: el proyecto filosófico de José Gómez Caffarena», dirigida por Manuel Fraijó, se destaca que «el empeño más de fondo que ocupa a Caffarena durante los últimos veinte años es, como sabemos, la redacción, anunciada ya en varias ocasiones, de un volumen que recoja en nueva síntesis lo que puede ser su aportación más estructurada y definitiva a la Filosofía de la religión» (p. 653), y por otra parte, se detecta una preocupación creciente por comprender en perspectiva transcultural el fenómeno religioso. Cfr. una primicia de la misma en el artículo de J. Gómez Caffarena, «Filosofía de la religión. Invitación a una tarea actual», *Isegoría*, 1 (1990), pp. 104-130.

<sup>3</sup> Cfr. F. Cubells, *Los filósofos presocráticos*, Valencia, Anales del Seminario de Valencia, 1965.

<sup>4</sup> ¿No sería mejor hablar de dos enfoques sistemáticamente posibles más que de una conversión o transformación de una materia en otra? Recordemos el caso paradigmático de Kant, que habiendo hecho posible la innovadora Filosofía de la religión no por ello prescindió de una teología filosófica, elaborada a partir del uso práctico de la razón. También entre nosotros cabe destacar las recientes aportaciones de Juan Antonio Estrada, que propone una teología filosófica a través de la justificación racional de un «teísmo antropológico» (vid. J. A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas*, Madrid, Trotta, 1996).

<sup>5</sup> También hoy en día es necesario este ejercicio ilustrado frente a las diversas formas de intolerancia: cfr. Adela Cortina, *La ética de la sociedad civil*, Anaya/Alauda, 1994, cap. 8. Al parecer, todavía no hemos sabido normalizar la «cuestión religiosa» en una sociedad pluralista. Así que es necesaria una buena edu-

cación en este aspecto vital para la convivencia y para el aprovechamiento del rico potencial humanizador de las religiones.

<sup>6</sup> ¿Pero es que hay un concepto de filosofía de la religión? ¿Acaso puede haberlo? Panikkar lo negará en el epílogo (4.ª parte del libro) y defenderá que la religión es un símbolo. De ahí que la filosofía de la religión deba pertrecharse de la metodología adecuada para tratar de símbolos, no de conceptos, de un *pisteuma*, no de un *noema*.

<sup>7</sup> En concreto, «la quiebra del pensamiento dogmático» y la necesidad de reflexionar sobre la pluralidad de religiones.

<sup>8</sup> No obstante, convendría no perder de vista que, por ejemplo, según la concepción de la teología filosófica que propone J. A. Estrada, «la justificación racional del teísmo no significa una fundamentación al margen de la subjetividad humana» (op. cit., p. 21). Y lo mismo cabría decir —creo— de la posición de K. Rahner y otros.

<sup>9</sup> En muchas ocasiones y de modo especial se toma como punto de partida la experiencia del sufrimiento (cfr. José A. Zamora, *Krise-Kritik-Erinnerung*, Münster, Lit, 1995).

<sup>10</sup> En este contexto es significativo recordar el artículo en 1966 —verdaderamente pionero— de Javier Muguerza, «El problema de Dios en la filosofía analítica», *Revista de Filosofía*, 96-99 (1966), pp. 291-327.

<sup>11</sup> Valdría la pena prolongar la reflexión hasta J. Habermas (cfr. al respecto J. Conill, «Teoría de la acción comunicativa como filosofía de la religión», en *Estudios filosóficos*, núm. 128, enero-abril de 1996, pp. 55-73).

## ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE FILOSOFÍA

C. E. ALCHOURRÓN, J. M. MÉNDEZ y R. ORAYEN (comps.): *Lógica*, vol. 7, 368 pp.

F. BRONCANO (ed.): *La mente humana*, vol. 8, 410 pp.

L. OLIVÉ (ed.): *Racionalidad epistémica*, vol. 9, 278 pp., Madrid, Editorial Trotta/CSIC, 1995.

El primer volumen consta de varias monografías sobre distintos aspectos de la lógica, escritos por conocidos profesores españoles e iberoamericanos. Los temas tratados son: Concepciones de la lógica (C. E. Alchourrón), Historia de la lógica (J. A. Robles), Lógica clásica de primer orden (D. Quesada), Lógica de orden superior (J. Jané), Lógica deóntica (E. Bulygin), Lógica e inteligencia artificial (R. J. Carnotta), Lógica paraconsistente (N. C. A. Da Costa y R. A. Lewin), Lógica epistémica (M. Freund), Lógica temporal (M. Vázquez), Lógica cuántica (S. F. Martínez Muñoz), Lógica de la relevancia (J. M. Méndez), Computabilidad (J. Mosterín), Lógica Modal (R. Orayen) y Lógicas multivalentes (L. Peña).

Las monografías exponen —con desigual detalle— el núcleo de cada una de esas áreas temáticas, de manera informativa y adecuada, sin suponer en principio conocimientos de lógica al lector. Estamos, por tanto, ante una obra comparable al *Handbook of Philosophical Logic* de Gabbay y Guenther por su temática e intención (aunque no por su extensión). Por ello es muy recomendable para cuantos se interesen por la lógica en nuestro ámbito lingüístico, en el que desde luego no existía nada comparable.

Pero sí no puede por menos de recomendarse la obra y felicitarse por la iniciativa de su publicación, también hay que señalar algunas deficiencias. La primera se refiere a la selección de los temas. Aunque cualquier elección es discutible, en este caso hay que

decir que es manifiestamente mejorable. Desde un punto de vista sistemático llama la atención que dedicando un capítulo a la computabilidad se hayan omitido la teoría de modelos y la teoría de la demostración. Atendiendo a la multiplicidad de los enfoques, la ausencia de la lógica intuicionista es sencillamente inexplicable. Si no están todos los que son, tampoco son todos los que están. La contribución de Alchourrón, estimable por sí misma, hubiera encajado mejor en el volumen de la enciclopedia dedicado a la filosofía de la lógica. Esta impresión se ve reforzada por las palabras del mismo Alchourrón, quien indica que cuando una disciplina alcanza el grado de desarrollo actual de la lógica, lo referente a la definición de su área temática y relación con otras ciencias pasa a integrar la filosofía de la ciencia en cuestión, de la que ésta es entonces relativamente autónoma [p. 11]. En mi opinión, las consideraciones de Alchourrón sobre las relaciones entre la lógica y su filosofía pueden aplicarse *mutatis mutandis* a las relaciones entre la lógica y su historia, por lo que el breve ensayo de Robles quizá hubiera sido más pertinente en el volumen de filosofía de la lógica.

La segunda deficiencia se refiere a la carencia de una coordinación suficiente entre los distintos ensayos monográficos. Una mayor atención a este punto habría evitado cierta diversidad terminológica (p. ej., donde Alchourrón, Orayen y Martínez Muñoz hablan de «completitud», Robles, Quesada, Vázquez, Méndez y Mosterín prefieren «completud»). Asimismo, la ordenación de los ensayos no parece óptima —los dedicados a las lógicas deóntica y temporal preceden al consagrado a la lógica modal.

Una última deficiencia concierne a las bibliografías de los artículos. De una obra que pretende «articular la contribución de la comunidad hispanoparlante a la filosofía» cabría esperar una especial atención a la



bibliografía existente en español, tanto originales como traducciones. Desgraciadamente no es así. En casi todas las monografías se citan libros y artículos de los que existe traducción al español sin mencionar esta circunstancia; por ejemplo, *Filosofía de la lógica* de Quine, *Introducción a la metamatemática* de Kleene o *Panorama de la lógica paraconsistente* de Arruda. Orayen llega al extremo de citar las obras de Aristóteles por una edición inglesa. Por otro lado, en algunas ocasiones parece que podrían haberse citado libros en español, como *Un cálculo deductivo para la lógica de segundo orden* de J. Mosterín, *El análisis lógico: nociones y problemas* de L. Vega, *Sistemas intermedios* de M. Manzano, *Las concepciones de la lógica* de A. Deaño o la *Antología de la lógica en América Latina*. Pero salvando estas deficiencias, este volumen es recomendable.

Los volúmenes 8 y 9 los vamos a examinar con algo más de detalle, pues entendemos que serán de mayor interés para lectores de una revista de filosofía. E. Rabossi nos presenta en «La tesis de la identidad mente-cuerpo» un panorama de la teoría de la identidad en la que se combinan acertadamente la clasificación sistemática de los puntos esenciales de la teoría en sus diversas versiones y su desarrollo diacrónico en las últimas décadas. La exposición, un modelo de claridad y rigor expositivos, muestra cómo ciertas dificultades condujeron a algunos teóricos de la identidad a una posición neutral con respecto a la naturaleza de los estados mentales; a otros los condujo al materialismo o fisicalismo eliminativo, y al mayor número hacia la teoría de la identidad de casos —versión próxima al funcionalismo—. Todas estas mutaciones constituyen a la vez la fuerza y la debilidad de dicha teoría. Fuerza, porque como Rabossi señala: «si el éxito de una teoría filosófica se mide por el impacto de las matrices teóricas que genera, las elaboraciones conceptuales que incita y las controversias que produce, la tesis de la identidad fue y es una teoría filosófica importante» (p. 39). Debilidad, porque el mayor problema es la propia identidad de la teoría. Y en el caso de la filosofía de la mente, parece que la noción

de identidad es demasiado fuerte para explicar fenómenos que son asimismo compatibles con la equivalencia, el paralelismo o incluso la interacción entre fenómenos mentales y neurales. Por lo que al texto de Rabossi se refiere, el único aspecto que me parece objetable lo constituyen algunas expresiones que parecen una traducción directa del inglés y otras simplemente incorrectas en castellano [«una manera de caracterizar con estrictez la tesis básica...» (p. 29); «... los considera una parte legítima del mobiliario del mundo» (p. 31); «Al partidario de la realizabilidad variable... le es permitido adherir al fisicalismo de casos» (p. 37)]. Estos barbarismos ocurren en algunos otros casos («Podemos poner la cuestión científica como una de explicar la propiedad de la conciencia», p. 389, en el capítulo de E. Villanueva). Pienso que una enciclopedia que se autodenomina *iberoamericana* debería tener un exquisito respeto por el idioma castellano.

En «funcionalismo» M. García Carpintero explica con suma claridad en qué consisten las explicaciones funcionalistas en general y el funcionalismo como una filosofía de la mente en particular. Relata las ventajas del funcionalismo frente al cartesianismo y al conductismo, las diferencias entre el funcionalismo computacional de Putnam y el analítico de Lewis y asimismo las diferencias entre el funcionalismo de primer orden —fisicalista, y semejante a la teoría de la identidad de tipos— y el funcionalismo que acepta la realizabilidad variable, y que no se compromete con el proyecto fisicalista, sino que defiende la autonomía de la psicología. El autor termina mostrando cómo este último funcionalismo —el más extendido— es atacado por «funcionalistas» próximos al materialismo (Dennett, Kim) que consideran ociosas las explicaciones en términos de estados mentales internos, y cómo, frente a las hipótesis neocartesianas, este funcionalismo sigue sin poder dar cuenta de la diversidad de *qualia* y, sobre todo, de la existencia y naturaleza de la conciencia (en particular de la autoconciencia). Como panorámica general constituye una excelente introducción a los siguientes capítulos, que van a profundizar en todos estos aspectos.

En «La concepción teleológica de los estados mentales y de su contenido» Daniel Quesada nos relata las ventajas del concepto teleológico de función y de la concepción teleológica de los estados mentales frente a la concepción funcionalista tradicional en términos de disposiciones. Una de ellas es que el funcionalismo teleológico puede dar cuenta del (supuesto) carácter normativo de los estados mentales. Pero sobre todo es en la explicación del contenido o significado (también de la *intencionalidad*) de los estados mentales donde muestra su fuerza este tipo de funcionalismo. Ahora bien, a la hora de explicar los procesos mentales y acciones de la vida real de los organismos también esta teoría se encuentra con dificultades que han sido abordadas, entre otros, por Fodor, Dretske o Millikan. Este capítulo y los subsiguientes van adquiriendo un carácter más técnico, a medida que nos vamos adentrando en aspectos específicos de los diversos enfoques, teorías y problemas en filosofía de la mente.

J. Ezquerro en «Teorías de la arquitectura de lo mental» trata de temas más próximos a la psicología cognitiva y a la inteligencia artificial que a la filosofía en sentido estricto. Con un lenguaje claro trata de explicar al no iniciado los propósitos de la inteligencia artificial —básicamente el construir modelos de la arquitectura física que soporta los procesos mentales— y sus dificultades. El autor expone los diversos conceptos de arquitectura, los requisitos para una arquitectura cognitiva humana, las objeciones contra la posibilidad de diseñar arquitecturas —especialmente las que parten de la teoría modular de la mente de Fodor—, y prosigue describiendo ejemplos de los diversos tipos de arquitecturas más recientemente ofrecidos: sistemas de producción, arquitecturas unitarias (ACT) y de construcción-integración. Este largo y detallado artículo (50 pp.) termina reivindicando la investigación en arquitecturas y la simulación de procesos cognitivos como tareas propias de una psicología empírica que trascienda el acopio de datos y la pura especulación en inteligencia artificial.

En «El conexionismo y su impacto en la filosofía de la mente» J. Corbí y J. L. Prades nos muestran las ventajas que los recientes modelos conexionistas ofrecen frente a la imagen sintáctica de la mente. La teoría sintáctica —patrocinada por Fodor— explica la efectividad causal de los contenidos mentales como las actitudes proposicionales reduciendo la semántica de dichos contenidos a la sintaxis. Pero la imagen sintáctica de la mente no puede explicar aspectos fundamentales de los estados mentales, como su normatividad (que sean verdaderos o falsos, correctos o incorrectos) o su relacionalidad. Tampoco puede explicar la habilidad de los seres humanos para seleccionar en breves instantes los aspectos relevantes para la resolución de un problema (problema del marco). Por el contrario, los modelos conexionistas, siguiendo de cerca la estructura biológica del cerebro, postulan que la mente opera no de manera lineal, sino modular, formando redes cuyos elementos se activan y forman nuevas redes según el uso conjunto o disjunto de los componentes. Ello permite explicar procesos habituales en las mentes humanas, como el aprendizaje o la degradación paulatina. Asimismo, el enfoque conexionista puede resolver el problema del marco, y también explicar el carácter holista de los fenómenos mentales. Con todo, Fodor y Pylyshyn han alegado que los modelos conexionistas no pueden dar cuenta de la composicionalidad, sistematicidad y productividad potencialmente ilimitada de nuestro pensamiento. Los autores terminan relatando cómo actualmente se están elaborando nuevas versiones del conexionismo que escapan a las citadas objeciones, y auguran un futuro prometedor —con matices— a este enfoque.

J. J. Acero repasa los pros y los contras de las teorías internalistas y externalistas de lo mental en su artículo «Teorías del contenido de lo mental». Al hacerlo reaparecen problemas clásicos como la inexistencia de los objetos intencionales, el supuesto holismo de los estados mentales, su carácter normativo, la dificultad de explicar esta normatividad para un enfoque naturalista, y las explicaciones causales, teleológicas o del rol con-

ceptual, entre otras teorías. La cuestión de fondo es si el contenido de los estados mentales está en función de la naturaleza interna de la mente (sobreviniendo a sus estados físicos) o de si está en función del entorno y de las relaciones entre el mundo y el cerebro. Ambos aspectos parecen tan ineludibles como difíciles de compatibilizar.

En «Causalidad y contenido mental» M. Liz aborda el problema esencial de la filosofía de la mente: la eficacia causal de los sucesos mentales. Al hacerlo ofrece una panorámica general de todas las opciones en la filosofía de la mente actual (lo cual hace conveniente leer este capítulo más bien al comienzo) a la vez que analiza los diversos modos en que un suceso mental puede ejercer su influencia: como causa, como efecto o como ambas cosas, tanto respecto de los sucesos físicos como respecto de otros sucesos mentales. El autor aboga por la eficacia causal —y la relevancia explicativa— de los sucesos mentales, la cual —curiosamente— para él queda asegurada del mejor modo si «identificamos las propiedades mentales con ciertas propiedades físicas». Sin embargo, para él esta identidad de tipos mentales y físicos no tendría por qué equivaler a una supresión de la eficacia causal de lo mental *en cuanto mental*, porque al tratarse de una identidad, podríamos igualmente hablar de una ineficacia causal de lo físico en cuanto físico.

El siguiente capítulo, «Eliminativismo y el futuro de la psicología popular», de J. Toribio, nos muestra cómo las versiones actuales del materialismo eliminativo —patrocinadas ante todo por los Churchland y por S. Stich— pretenden que las explicaciones psicológicas de las acciones en términos de deseos, creencias y demás intenciones, no es que hayan de ser reducidas a explicaciones neurológicas, sino que han de ser suplantadas por éstas, porque son literalmente falsas. No hay correlatos físicos de los estados mentales, porque tales estados simplemente no existen. Esta teoría tan radical se apoya en diversos argumentos, todos los cuales son susceptibles de las correspondientes críticas, por lo que la autora, tras exponerlos con claridad y rigor, concluye que el eliminativismo parece poco

plausible y que el futuro de las explicaciones psicológicas ordinarias no parece próximo a desaparecer.

Los dos siguientes capítulos —«Evolución y lenguaje», de A. Gomila, y «El control racional de la conducta», de F. Broncano— tienen una orientación muy diferente a los precedentes. El primero trata del eterno problema del origen del lenguaje, ante todo a nivel filogenético, y opta por una hipótesis funcional: el lenguaje surgió para satisfacer necesidades comunicativas de nuestra especie. Pertenece más propiamente a la lingüística o a la antropología física que a la filosofía de la mente. El segundo, que también comienza indagando el origen evolutivo de la racionalidad, trata del papel y alcance de la racionalidad en la conducta humana, de su relación con las emociones, y de si es posible una justificación racional de la racionalidad. No se entiende muy bien su ubicación en este volumen habiendo otro sobre la *Racionalidad epistémica*.

Finalmente los tres últimos capítulos son los más interesantes, en principio, desde un punto de vista filosófico *überhaupt*. En «Percepción» Vicente Sanfélix nos presenta las diversas teorías sobre la percepción —fenomenistas, realistas, representacionistas e informacionales— prestando atención a las repercusiones que tiene cada teoría para la cuestión ontológica de la naturaleza de los sujetos psicológicos. En «*Qualia*: Propiedades fenomenológicas», Alfonso García Suárez aborda la cuestión central del aspecto cualitativo o fenomenológico de los estados mentales y de su carácter aparentemente irreductible. Éste es, sin duda, el talón de Aquiles del funcionalismo, como ha mostrado ante todo Frank Jackson: que alguien puede poseer toda la información científicamente compilable acerca del mundo y, sin embargo, ignorar aspectos esenciales de la realidad de ese mundo que sólo son captables *qua* sujeto. García Suárez muestra con detalle lo insatisfactorio de las respuestas al desafío de los *qualia* (el problema del espectro invertido, de los *qualia* ausentes, etc.), desde las extremistas de Harmann y Dennett hasta las más moderadas de un Shoemaker, y cómo ello

ha conducido a posturas escépticas respecto de la posibilidad de dar cuenta científicamente de la naturaleza de la conciencia, por ejemplo en autores como Nagel, McGuinn y, a su modo, Searle. Con ello se mete directamente en el tema del último artículo: «Conciencia», de Enrique Villanueva. Este artículo, bastante breve, deja la impresión de que cuando por fin se aborda la cuestión crucial de la conciencia —por no hablar de la *autoconciencia*— la filosofía actual de la mente tiene extraordinariamente poco que decir y que muchos análisis no resisten la comparación con los de un Kant, un Hegel o un Husserl.

En suma, se trata de un trabajo colectivo muy valioso que muestra que hay un nutrido grupo de filósofos hispánicos no sólo al corriente de lo que se hace en la disciplina, sino capaces de contribuir al desarrollo de la misma y de incorporar en un futuro a la comunidad iberoamericana a esta corriente filosóficamente tan activa. Hay, ciertamente, abundantes repeticiones, y algunos artículos entran en un detalle que raya en lo «escolástico». Pero lo primero es difícilmente evitable en una obra de esta naturaleza, y lo segundo parece un mal de la propia disciplina. Y es que queda la impresión de que hemos avanzado mucho en nuestro conocimiento de las teorías sobre la mente, pero apenas nada en el conocimiento de la cosa misma. Como se señala en la presentación: «Se busca claridad expositiva, didáctica filosófica y amplitud de perspectivas, pero no conclusiones estables y definitivas.» Los tres primeros *desiderata* se han conseguido con creces, pero el problema no es que no haya conclusiones definitivas, es que la innumerable proliferación de teorías impide asimismo casi cualquier conclusión provisional. Y un tan alto grado de agnosticismo resulta particularmente insatisfactorio: «¿Qué somos?, ¿de dónde venimos?, ¿qué nos cabe esperar?, ¿qué es el hombre? Que nadie espere una respuesta a estas preguntas leyendo este volumen» (p. 16).

El volumen 9 de la serie trata de la racionalidad de las creencias, particularmente las científicas. Es más accesible que el anterior

porque trata de temas más conocidos. Esto mismo hace que, en mi opinión, quizá sea también menos interesante. R. J. Gómez, en «Racionalidad: epistemología y ontología» realiza un resumen en exceso apretado de los criterios de justificación de creencias científicas de los filósofos de la ciencia de este siglo (Popper, Lakatos, Feyerabend, Kuhn, etc.) junto con propuestas más recientes (Laudan, Giere), y las críticas globales a estos modelos empiristas por parte de Apel y Habermas. El artículo termina con las posiciones antirrealistas o realistas debilitadas en filosofía de la ciencia.

En «La fundamentación racional del conocimiento: programas fundamentalistas», M. C. Di Gregori nos ofrece un resumen, tan claro como breve, de las dos posiciones fundamentalistas del conocimiento más influyentes de nuestro siglo: el positivismo lógico y la fenomenología. Desde luego nos queda la duda de si tiene sentido en una obra de este tipo resumir, aunque sea bien, unas historias tantas veces contadas.

Por su parte, en «Escepticismo y racionalidad epistémica» E. Sosa nos cuenta las diversas variedades del escepticismo, y los dilemas que se le plantean tanto en los aspectos teóricos como en los prácticos (lo que él denomina la «incoherencia vital del escéptico»). Según el autor, el escepticismo radical es autoreferencialmente incoherente: «Como el escéptico total no puede tener ninguna creencia razonable, se queda por tanto sin esperanza alguna de ser razonable en su actitud de suspensión universal del juicio... el escéptico total comete un suicidio intelectual» (p. 67). E. Sosa rechaza asimismo, y a mi juicio, con buenas razones el escepticismo moderado de tipo cartesiano que sólo acepta como conocimiento lo evidente o lo que se deduce de ello; en términos pragmáticos, el costo intelectual y vital de semejante postura maximalista sigue siendo demasiado grande. Este breve artículo es uno de los más interesantes, pues no se limita a exponer teorías ajenas, sino que defiende con rigor y claridad una posición propia. Sólo cabe reprochar, una vez más, el no siempre correcto empleo del castellano (p. ej., «aun si los argu-

mentos escépticos fallan en echar fuera nuestra creencia en que...», p. 66).

También aboga por un punto medio entre hiperfundacionalismo y escepticismo C. Pereda en «Teorías de la argumentación». Retomando una tradición —generalmente ignorada por la modernidad— que se remonta a los *Tópicos* de Aristóteles, Pereda defiende un concepto de razón que reconoce como formas válidas de argumentación no sólo la deducción-demostración, sino también las denominadas *argumentaciones subdeterminadas*, como la inducción o la analogía. La razón última es que la identificación de argumentación y deducción produce una *sofística de la irracionalidad* que convierte en irracionales casi todas las formas del pensamiento humano distintas de la lógica y la matemática. Así, en compañía de autores como Wittgenstein, Toulmin, Rescher o el uruguayo Vaz Ferreira, su paisano C. Pereda reivindica estas otras diversas formas de argumentación dentro de un concepto amplio, pero controlado y riguroso, de razón. Como señala con acierto: un concepto demasiado estricto de razón «casi deja de tener aplicación positiva, directa en nuestras vidas» (p. 88).

En el largo artículo «Racionalidad, objetividad y verdad» L. Olivé —editor del volumen— expone la relación de los dos últimos conceptos con el primero. Tras un excursus sobre los diversos tipos de racionalidad (evaluativa, ontológica, epistemológica, etc.) el autor se centra en la racionalidad de la elección de creencias y, por ende, en su objetividad y verdad con respecto a la realidad. En cuanto a la objetividad, hay un concepto absoluto que entiende que existen hechos objetivos con independencia de toda consideración epistemológica, pero hay otro concepto —preferible para el autor— que liga la objetividad a la intersubjetividad, y con ello a la aceptabilidad racional de las creencias *en condiciones de hecho* para una cierta comunidad epistémica. Respecto de la verdad, la propia definición de conocimiento la presupone ( $x$  sabe que  $P$  implica que  $P$  es verdadera). Pero esto suscita varios problemas que han llevado a algunos como L. Villoro a eliminar la verdad *de la definición* del

conocimiento. Pero en Villoro eso se compensa con un realismo ontológico que permite que podamos *razonablemente* pasar de la objetividad a la verdad. Ahora bien, dicho realismo ha sido fuertemente atacado en nuestros días, entre otros por la doctrina de Kuhn de la inconmensurabilidad de los paradigmas o por el realismo interno de Putnam. Olivé se sitúa entre uno y otro extremos, defendiendo una noción de verdad como adecuación —que no correspondencia— en términos de aceptabilidad racional en *condiciones epistémicas y de diálogo óptimas*. Así, la verdad queda ligada tanto con el saber cuanto con la realidad, trasciende la objetividad, y ambas son esenciales para entender la actividad racional humana de producir conocimiento acerca del mundo.

Los tres siguientes capítulos («La inteligibilidad racional y las ciencias», «Racionalidad y método científico» y «Racionalidad y desarrollo científico») tratan de cuestiones generales de filosofía de la ciencia. En el primero, A. Cordero expone las concepciones de lo que debe ser una comprensión científica: la nomológico-deductiva (que sólo admite el modelo explicativo de las ciencias naturales), la hermenéutica y la teoría crítica (que admiten ambas que las ciencias humanas requieren un distinto tipo de explicación). En segundo lugar se plantea la cuestión de en qué consiste la comprensión, y analiza otras tres líneas de respuesta: comprender es reducir a unidad, descubrir el *mecanismo causal* explicativo entre un *explanans* y un *explanandum*, o bien descubrir regularidades estadísticas relevantes entre ambos. En el segundo artículo, S. Álvarez expone las teorías de Duhem, Carnap, Popper, Kuhn, Lakatos y Feyerabend acerca de la racionalidad del método científico. Una vez más nos encontramos con la historia del progresivo asedio y derrota del inductivismo, y una vez más nos preguntamos: ¿por qué de nuevo esta historia tantas veces contada —incluso en este mismo volumen (cf. el primer capítulo)—? Por contra, el tercero de estos artículos, de A. R. Pérez Ransanz, en vez de hacer la consabida *panorámica* de las diversas concepciones sobre cómo cambia y evo-

luciona la ciencia, se centra en la teoría de T. Kuhn (de la que es una acreditada especialista, como muestra su libro de 1995), entrando en las reelaboraciones de dicha teoría y en sus repercusiones para nuestro concepto de racionalidad.

En «Racionalidad y relativismo» L. Vega dilucida con agudeza y ordena conceptualmente las diversas modalidades de relativismo, sus implicaciones y dificultades lógicas, y discute su aplicación tanto a la concepción de la verdad como a la justificación del conocimiento. El autor muestra los serios problemas de las versiones radicales de relativismo y el discreto atractivo de un relativismo epistémico moderado.

F. Broncano expone en «La naturalización de la razón» los diversos programas de investigación que, frente a los enfoques trascendentales de la teoría del conocimiento tradicional, proponen dar cuenta del conocimiento partiendo de sus procesos reales y concretos de adquisición. Entre ellos se hallan la propuesta de Quine de reemplazar la epistemología por la psicología de los procesos cognitivos, las diversas formas de eliminativismo (p. ej., desde la sociología de la ciencia o desde el fisicalismo que propugna la eliminación de la psicología popular), las epistemologías evolucionistas (Lorenz y, en otro sentido, Popper) o, por último, las versiones del fiabilismo epistemológico (Goldman, Armstrong, Nozick, etc.) que en su liberalidad aceptan cualquier método de adquisición de creencias con tal de que se muestre fiable en la práctica, y que para el autor son las propuestas más prometedoras. Bien entendido que para Broncano se trata en todos los casos más bien de propuestas que de teorías firmemente establecidas, pues el autor es sensible a sus numerosas dificultades; por citar una: si hemos de suplantarse las explicaciones filosóficas (lógico-epistemológicas) de la adquisición y justificación del conocimiento por las que nos proporcione la ciencia, ¿qué ciencia? Porque muy diversas disciplinas tienen que ver con la adquisición de nuestros conocimientos y, si reducir la epistemología a una sola ciencia (p. ej., la psicología, o la sociología, o la historia) resul-

ta unilateral y empobrecedor, la mera suma lógica de todas las disciplinas conlleva la disolución del problema del conocimiento en cuanto tal. Precisamente en el último capítulo, «La racionalidad disuelta en la explicación sociológica del conocimiento», M. Otero relata las formas más radicales de reducir la epistemología a la historia externa y a la sociología del conocimiento, o incluso a la antropología, en autores como Fleck, Kuhn, Bloor y Latour. Propuestas que van mucho más allá de la constatación de la influencia de los factores sociales en la producción científica, al modo de un Merton, y que en el caso de Latour llegan a la extravagancia de negar que haya existido la modernidad. Pero la extravagancia es simplemente un modo de dotarse de una identidad en cualquier campo repleto de autoridades y a veces también de vender libros; y la opinión de que la ciencia es simplemente un modo más de discurso para habérselas con la realidad cuenta con sus propios fans.

Quisiera terminar haciendo unas consideraciones generales sobre este volumen. Prácticamente todos sus capítulos están redactados con rigor y claridad por acreditados especialistas en la materia, pero el conjunto delata una importante falta de coordinación. De forma tanto o más acusada que en el volumen de filosofía de la mente, hay varios resúmenes de teorías y posturas que se repiten en muchos artículos. Además, por lo que respecta a la *Enciclopedia* como proyecto, aunque no he leído los volúmenes *El conocimiento* y *La ciencia: estructura y desarrollo*, sospecho que habrá muchas superposiciones entre el primero de ellos y éste, y estoy seguro de que el de la ciencia hará redundantes al menos cuatro o cinco de los artículos de éste. Para terminar, una crítica global que afecta por igual a estos tres volúmenes y a algunos otros: no está clara cuál es la misión de una obra como ésta (más allá de la inevitable conmemoración de una efemérides). ¿Se trata simplemente de resumir cada una de las posiciones acerca de cada problema filosófico importante *sub specie aeternitatis*? ¿O más bien de presentar el *status quaestionis* de esos problemas? ¿Se puede acaso defender una

posición personal sobre el asunto o incluso se está obligado a tomar postura? La mayoría de los artículos cumplen sobradamente lo segundo (el mínimo exigible). Afortunadamente sólo unos pocos —los menos interesantes— se limitan a contarnos «la historia del problema» (en general, de sobra conocida o accesible en otras fuentes). Finalmente, unos cuantos expresan —con mayor o menor

profundidad, originalidad y acierto— una posición propia. Serán éstos los que hagan de esta obra algo más que una *fiabile y rigurosa* obra de consulta, una verdadera *empresa filosófica en español*.

Huberto Marraud (vol. 7)  
Enrique Romerales (vols. 8 y 9)

### SABUESOS E INQUISIDORES TRAS LA PISTA DE ORTEGA

ANTONIO RODRÍGUEZ HUESCAR: *Semblanza de Ortega*, Barcelona, Anthropos, 1994, 266 pp.

Haber sido objeto de un atentado criminal probablemente no sea requisito inexcusable para ostentar el título de filósofo, como defendió el intrépido Thomas de Quincey, pero es muy cierto, sin embargo, que una buena parte de los que lo lucen fueron alguna vez hostigados por quienes ambicionan la dócil obediencia de los demás. Sócrates concitó el odio de los políticos; Bruno y Spinoza, el de los sacerdotes; Nietzsche, el de los catedráticos. La embarazosa conmiseración que entre la gente común suele producir el filósofo muda fácilmente en enemistad tratándose de personas enredadas en las telarañas del poder. Mas como el poder no pertenece hoy a nadie, sino al conjunto, encarnado en la figura del experto, que es el hombre consagrado a su limitación, puede que al filósofo no le queden ya más adversarios que los que le depare su propia prole. Esto, con ser esperanzador, hace pensar en la posibilidad de que las labores exegéticas, a las que por naturaleza está abocado el especialista, sustituyan pronto su frío estilo inquisitivo por otro más acorde con la ardorosa y siempre acechante crispación inquisitorial.

Un ejemplo particularmente lastimoso del daño que puede causar la crítica especiali-

zada cuando responde a fines fraudulentos lo tenemos en España con el caso de Ortega. Tras cincuenta años de turbia polémica, apologistas y detractores parecen haber reducido los problemas de su filosofía a estas dos fabulosas cuestiones: si Ortega fue o no filósofo y, caso de haberlo sido, si hay algo decisivo en su pensamiento que no provenga de Husserl y Heidegger. La naturaleza de estas preguntas, más propias de un interrogatorio policial que de un ejercicio exegético, ha limitado de tal forma el debate que la polémica sólo ha servido para saber que la hay, cosa que pone a Ortega en situación de constante sospecha, y para que intervengan en ella, con gran satisfacción de nuestros círculos académicos e incluso de personas dotadas de cierta estatura intelectual, matasietes de dentro y de fuera que han contribuido a robustecer todos y cada uno de los tópicos que sobre Ortega vienen circulando desde que finalizase la guerra civil.

Contra estas toscas caracterizaciones de la filosofía orteguiana, pero no sólo con esa intención, escribió Huéscar la colección de artículos titulada *Semblanza de Ortega*: libro de nombre infeliz, pues quien lo protagoniza no es tanto Ortega como su caricatura, la imagen deformada que, ante el asombro del autor, van perfilando la crítica y la época. Nos hallamos, pues, ante un valioso testimonio para comenzar a tratar el problema de

la recepción de la obra de Ortega. Mas es justamente por eso que no deberíamos esperar de él aportaciones decisivas en lo relativo al esclarecimiento de su filosofía. En este sentido es mejor recordar otros libros de Huéscar, sobre todo *Perspectiva y Verdad* y *La innovación metafísica de Ortega*, hitos de la bibliografía tan esenciales como difíciles de adquirir. *Semblanza de Ortega* contiene páginas conmovedoras, como las del relato de la muerte del maestro; apoloéticas, como las que se dedican a su estilo y magisterio; furibundas, como las consagradas a revelar la distorsión que están sufriendo sus ideas y, en la línea de anteriores trabajos, meramente expositivas: nada más y nada menos. Pero subyaciendo a todas ellas y quizá hurtándose a la labor de quienes hacemos reseñas y comentarios, late una intuición esencial: que el destino de la filosofía de Ortega es inseparable del destino y la historia de España, una historia interrumpida por sucesos terribles de la que ahora se quiere escapar condenando al olvido cualquier vestigio de su tradición.

Aunque las heridas abiertas a consecuencia de los desafortunados e insensatos acontecimientos sucedidos en los años treinta vayan cicatrizando poco a poco, las secuelas derivadas de aquella catástrofe han determinado sombríamente la vida nacional. La reconciliación democrática desligó el futuro de un pasado abrumador y, gracias a ello, abrió la esperanza de un porvenir común. Pero para que aquel paso primero y decisivo no quedara reducido a un acto de simple contrición histórica, sin más efecto que el de borrar las huellas del resentimiento, era necesario recuperar también la tradición y emanciparla de los tópicos fraticidas que un día la anegaron sangrientamente. Ésta era la ardua faena que incumbía realizar a nuestros intelectuales y que nuestros intelectuales prefirieron no hacer convencidos de que la tradición, una tradición cerrada, intransigente, acrítica y, en definitiva, nada moderna, había sido la causa de las calamidades nacionales. La modernización de España, que la generación de Ortega y él mismo veían compatible con el esfuerzo por redimir lo más esencial

de nuestra historia, se ha hecho depender después de una transformación radical; no un mero cambio, sino una metamorfosis que obligaba a prescindir enteramente de ella. Ahora bien, formando parte de esa historia y de esa tradición y, en algún sentido, rematándola, aparecía la deslumbrante figura de Ortega, un pensador excepcional que no podría ser salvado acentuando su modernismo ni anatematizado con una simple acusación de celtiberismo cerril. Es entonces cuando el santo oficio del experto se torna indispensable: había que demostrar que Ortega es un pensador moderno, tergiversando así el proyecto de la razón vital, e inventar para sus ideas fabulosos árboles genealógicos que evidenciaran, por un lado, su bastardía y por otro su mínima ligadura con el infecundo pasado español. En fin, y repitiendo las palabras de Huéscar, se trataba de mostrar un Ortega inocuo, decorativo y sin consecuencias, un comodín para citar, mera figura suntuaria en el panteón de ilustres definitivamente enterrados. Mas poco importaría todo esto si fuera Ortega el único en sufrir la hostilidad de los críticos; el problema es que su esterilización comportaba también la de sus epígonos y como resulta que buena parte de lo que los españoles han hecho a lo largo de este siglo en filosofía, literatura, arte, historia y, en suma, en todos los órdenes espirituales, depende del pensamiento orteguiano, su anulación acarrearía inevitablemente la de todo lo demás. Con ello se abría el paso a la tan ansiada modernidad, desde la que se ha juzgado y condenado nuestra ensimismada y escandalosa tradición.

Pero si la modernidad, vista desde la historia española, puede parecer un comienzo, desde la suya propia constituye más bien un final. La razón moderna, aunque hegemónica, ha perdido fecundidad, confianza en sí misma, entusiasmo para forjar sueños y realizarlos. Contamos con ella y hablamos de ella porque este es su mundo, pero su mundo, como el imperio debelado por los bárbaros, como el brillo de las estrellas extinguidas, como el tronco enhiesto de los árboles muertos, es apenas un resto, una huella; no algo



vivo y actuante, sino una inercia y una leyenda. Ortega, anticipándose a los críticos de la modernidad, pero sin caer en el frenesí apocalíptico de éstos, intuyó con insultante lucidez que el reinado de la razón acabaría desembocando en un dominio sin objeto y en una huida del verdadero pensar; mas no contento con repetir los diagnósticos de Nietzsche, de Husserl o Heidegger, se empeñó en buscar una alternativa capaz de devolver a Occidente su perdida viveza. El proyecto de la razón vital, al que Huéscar dedica la última parte del libro, no se comprendería sin la voluntad de hallar un antídoto a la crisis, o si se prefiere, al nihilismo, definitiva expresión de un pensar que ha convertido en resultado su propio fracaso.

Ortega solía decir que el talante idóneo para pensar es el del hombre que no tiene urgencia de creer. En vez de aferrarse a las cosas y a las tesis que habitualmente se esgrimen sobre ellas, el pensador busca más bien hundirlas, abismarlas, hacer que pierdan lo que tienen de ciega y empobrecedora creencia. No es que se afane en mostrar su insignificancia por el inútil placer de abatir las convenciones humanas, es que sólo así se hace patente aquello con relación a lo cual cabe que sean en plenitud. Lo que importa

pensar, en definitiva, no son las cosas, sino su verdad. Pero los filósofos modernos, al identificar evidencia y verdad, hicieron de la razón y, más exactamente, del proceder lógico de la razón, la instancia suprema de lo real. Lejos de seguir pensando, convirtieron en resultado, en dato radical, absoluto, su propia decisión. Ahora bien, lo suyo de la filosofía, so pena de no serlo, es no poder estancarse, tener que mantenerse, por usar una expresión de Huéscar, en perpetuo *modus ponendo tollens*. Cuando el pensar se toma asimismo como realidad radical, toda realidad, incluida el pensar, acaba esfumándose. Es por eso que Ortega cifra en la propia vida la suprema radicalidad, una radicalidad que nada tiene de fundamento, de posición incondicionada y absoluta, pues la radicalidad de la vida es elusividad, o para ser más estrictos, ejecutividad. Un pensamiento que se mantiene en la verdad viva ni puede manipular las cosas de que es pensamiento ni puede apoderarse de sí mismo como tal pensamiento, pero es precisamente por ello que hay que llamarlo así. En el libro de Huéscar hallará el lector ocasión de comprobarlo.

*José María Herrera Pérez*