

TEORÍA DE LA SOCIEDAD CIVIL Y TEORÍA CRÍTICA

JEAN COHEN Y ANDREW ARATO:
Civil Society and Political Theory,
The Mit Press, Cambridge, Mass.,
1992, 771 p.

William Galston * ha descrito el paisaje de la última década de la teoría política como una eclosión de temas y estudios en una cantidad y riqueza desconocidas frente al pasado inmediato. Lo que caracteriza esta resurrección de la teoría política es la riqueza, la abundancia, pero, sobre todo, la diversidad. Sin embargo, este incremento extraordinario de la producción de la teoría política, esta pluralidad y riqueza de estudios, temas, enfoques y autores no carece de un centro que haga de eje. Esto es, a pesar de la diversidad de todo género hay un núcleo central, un tema central si se quiere, que otorga unidad y cohesión a esta discusión. Este foco central es la democracia liberal. Lo que explica esta unidad en la diversidad sería, pues, la centralidad de la democracia liberal como objeto de la teoría política. Así, la teoría política reciente puede entenderse como una discusión acerca de los distintos aspectos de la democracia liberal. Una discusión entre intérpretes, favorables o críticos, a esta forma de democracia. Así, en la descripción de Galston, este sistema político se caracteriza por una serie de rasgos que, evaluados en distintas formas, dan cuenta de casi la totalidad del debate de la teoría

política contemporánea. Estos rasgos serían: «un gobierno constitucional, basado en el consentimiento y que opera a través de instituciones representativas; una economía de mercado sujeta a un determinado grado de limitación y regulación políticas; un sistema de asistencia social y seguridad social; una sociedad plural con amplias posibilidades, elecciones y opciones individuales, y con grupos y asociaciones independientes ("sociedad civil"); y una esfera sustancial, fuertemente protegida, de privacidad y derechos individuales.» (p. 35). Esta especie de consenso en torno a la democracia liberal y sus temas, siquiera como objeto de estudio, no es ajeno a los cambios que sobre el mapa político acontecieron a finales de la década de los ochenta: nos referimos, claro está, al hundimiento de la Unión Soviética y a la desaparición del bloque socialista. La revitalización de la discusión en torno a la sociedad civil y su valor en la democracia liberal está también ligada a estos fenómenos de transición y consolidación de la democracia en el Este y, también, en la Europa meridional y América Latina. Así, en el caso de Polonia la sociedad civil contra el estado desencadenó el cambio de régimen en el país (un caso bien estudiado por A. Arato). Víctor Pérez Díaz en su libro *La primacía de la sociedad civil* (1993) ha puesto de relieve cómo la democratización de la sociedad civil española hizo

* «Political Theory in the 1980's: Perplexity amidst diversity», en Ada W. Finifter, *Political Science: The State of the Discipline II*, APSA, Washington, 1993.

posible la transición política. Y lo que es más, ha señalado a la sociedad civil como el actor principal del cambio político. Guillermo Donnell y Philippe C. Schmitter han apuntado también a la «resurrección de la sociedad civil» como uno de los elementos centrales del proceso de democratización de un régimen (*Conclusiones tentativas sobre las democracias inciertas*, 1994). En fin, el tema de la democracia liberal en general y el del papel de la sociedad civil en ésta ocupan un merecido puesto dentro de la teoría política contemporánea y están ligados a cambios importantes en el panorama político. Pero la centralidad de la sociedad civil no se circunscribe a las revoluciones liberales, a la instauración de democracias liberales, sino que también se hace esencial en la discusión acerca de la consolidación de las democracias inciertas y también en la discusión acerca de la calidad de la democracia en las ya largamente consolidadas. En suma, la discusión acerca de la sociedad civil tiene una merecida centralidad dentro de la discusión más amplia de la democracia liberal en la teoría política contemporánea: responde a problemas reales y acuciantes para la sociedad actual.

Sin embargo, la reflexión sobre la sociedad civil no es nueva. El concepto tiene una larga historia que ha dado pie a interpretaciones contrapuestas. Así, en la tradición liberal iniciada por Locke en el siglo xvii, la sociedad civil es la única forma de organización legítima. Esto es, se trata de aquella basada en el consentimiento de los individuos que la componen y que está destinada a preservar su libertad y sus derechos mediante la limitación del gobierno y el ejercicio de la soberanía popular. Tiene, pues, un significado positivo desde su inicio. Un significado que se va haciendo más complejo con su desarrollo, que enfatiza la separación entre Estado y sociedad y que reserva a esta última a través del consentimiento el poder de control sobre el Estado. No es éste el lugar en el que

desarrollar una genealogía del concepto de sociedad civil en conexión con la democracia liberal. Pero de forma sintética podría resumirse diciendo que esos fines de la sociedad civil (la preservación de las libertades liberales) se salvaguardan mediante el desarrollo de los mecanismos constitucionales e institucionales que nos son hoy día familiares y, al mismo tiempo, que sólo una sociedad civil activa frente al estado es garantía frente a la corrupción de éste. En suma, que el desarrollo del liberalismo conduce en su lógica, necesariamente, a algún tipo de participación política (señaladamente a través de los mecanismos electorales) como mecanismo de control del gobierno y como defensa por parte de los interesados y afectados (los gobernados) de sus derechos e intereses.

El otro sentido de sociedad civil que nos interesa aquí es el de la tradición de Hegel y Marx. En este último, la sociedad civil es la sociedad burguesa, una sociedad caracterizada por la lógica del beneficio privado, del capitalismo, de la explotación. Sociedad y Estado aparecen separados pero al mismo tiempo unidos por una lógica en la que la esfera política liberal es meramente una estructura destinada a ocultar las relaciones de poder que dominan la vida social. Por tanto, la sociedad civil tiene un significado negativo asociado a una formación económica explotadora y cuya encarnadura (las constituciones, derechos e instituciones políticas) son una mera máscara con la que desfigurar una realidad absolutamente injusta.

La primera de estas tradiciones dio lugar a la democracia liberal. Su concepto de revolución fue la revolución política y en su desarrollo introdujo el sufragio universal como mecanismo de limitación del poder político y de ejercicio de la influencia política de los gobernados hacia los gobernantes. La sociedad civil como ámbito separado del Estado se hizo central para

la defensa de los intereses privados pero también como esfera en la que articular la pluralidad social y por tanto evitar la «tiranía de la mayoría»: esto es, como forma de evitar el peligro de las democracias no liberales, puras o totalitarias.

La segunda de las tradiciones no produjo una democratización de la sociedad. Tampoco eliminó el estado, esto es, el mecanismo de salvaguarda de una sociedad capitalista. Todo lo contrario, el Estado acabó absorbiendo toda la sociedad, dando lugar no a democracias totalitarias como podrían ser descritas las de la antigüedad, sino a Estados totalitarios. Esto es, a Estados que no sólo no trajeron la revolución social propuesta por Marx frente a la «mera» revolución política liberal, sino que eliminaron todo espacio de libertad al romper con toda distinción entre lo público y lo privado, la sociedad y el Estado.

El desvanecimiento de esta segunda tradición, la utopía socialista, enlaza con el momento de recuperación, que antes hemos comentado, de la democracia liberal como tema central de reflexión de la teoría política. Y enlaza también con el punto de arranque del libro que queremos comentar, *Civil Society and Political Theory* (Sociedad civil y teoría política) de Jean Cohen y Andrew Arato. El motivo que desencadena su reflexión es precisamente este fracaso del experimento socialista y la manera en que el mismo les aboca a una reevaluación de su propia tradición. Ésta es la tradición de la teoría crítica, en especial en lo que contiene de la concepción marxista de la relación entre la sociedad y la política. Creo que merece la pena reproducir un párrafo de las primeras páginas del libro que describe de forma harto expresiva el estado de ánimo del que es fruto esta obra:

«El deceso de la utopía radical-democrática y socialista más importante de nuestro tiempo, el marxismo, ha conducido a diversos pensadores a proclamar el fin de la historia y el triunfo

mundial de una versión bastante insípida de liberalismo. Ahora que la retórica revolucionaria del comunismo ha sido finalmente (merecidamente) desacreditada, el interrogante al que se enfrentan los teóricos políticos es el de si el pensamiento utópico y sus correspondientes proyectos políticos radicales son de alguna manera posibles. O, acaso, ¿los ideales que permeaban las utopías anteriores han de ser enviados al basurero de la historia de las ideas?» (p. XI)

Por tanto, el propósito del libro es salvar del basurero (reciclar o mejor, reconstruir, por utilizar sus categorías) una tradición de pensamiento que se denomina ahora radical-democrática en el horizonte de la única democracia «realmente existente», la democracia liberal (*vid.* p. VIII). Esto es, se trataría de reservar un espacio de acción y de desarrollo al proyecto de democracia radical (sin política en el sentido liberal) dentro del escenario no trascendible de la organización política liberal-democrática. Esto es lo que ellos denominan utopía limitada. Una utopía que ya no apunta a la revolución social y al fin de la política, sino a la democratización de una única esfera de la sociedad: la sociedad civil. Así, la sociedad civil es en su definición una esfera de interacción entre la economía y el Estado, compuesta «de una esfera íntima (especialmente la familia), una esfera de las asociaciones (especialmente las asociaciones voluntarias), los movimientos sociales y formas de comunicación pública. La sociedad civil moderna se crea a través de formas de autoconstitución y automovilización. Es institucionalizada y generalizada a través de las leyes, y especialmente los derechos subjetivos, que estabilizan la diferenciación social. Aunque las dimensiones autocreativas e institucionalizadas pueden existir de forma separada, a la larga tanto la acción independiente como la institucionalización son necesarias para la reproducción de la sociedad civil» (p. IX). Parecería, pues, que la reconstrucción de la

sociedad civil que llevan a cabo los autores nos devuelve a la tradición de J. Locke, en especial a la tradición americana de los padres fundadores, del pluralismo político alentado por Tocqueville en su visión de la democracia en América. Pero no es esto lo que el libro nos ofrece. No hay en él una recuperación de la tradición liberal-democrática, sino sólo reciclaje de la teoría crítica. Pero de esto hablaremos más tarde. Veamos ahora de forma más genérica las características del libro.

Civil Society and Political Theory es un libro ambicioso, complejo y, también, algo largo y reiterativo. Es ambicioso ya desde su título. Pareciera que promete una revisión de la teoría política (entendida ésta según los autores como una teoría de la democracia, algo con lo que sin duda simpatizamos) en su conexión con la discusión acerca de la sociedad civil. La tarea es sin duda enorme porque significaría, *a priori*, nada más ni nada menos que una reconstrucción del pensamiento occidental desde el xvii inglés en adelante. Esto es, supondría revisar la función del concepto de sociedad civil desde su aparición moderna en el contractualismo inglés hasta su valor contemporáneo. Como veremos después, no es de esto de lo que habla el libro. Es ambicioso también porque pretende ser directamente una contribución significativa a la teoría democrática y esto, nos parece, tampoco es poca cosa. Pero es ambicioso sobre todo porque pretende ser una «Teoría» de la sociedad civil y esto, me parece, es algo desmesurado en su propósito y, desde luego, el libro no lo logra. Y no es que esto no se logre, al menos en la manera en que se pretende construir aquí, desde la teoría crítica en su versión buscadora de fundamentaciones racionales. En un exceso de pretensión se afirma jactanciosamente que esta «Teoría de la sociedad civil» vendría a superar los tres debates centrales de la teoría política contemporánea: el debate entre los defensores

de la democracia elitista y la participativa; el debate entre liberales y comunitaristas; y el debate entre defensores y enemigos del Estado de bienestar. Antes de proseguir habría que recusar la propia caracterización del debate de la teoría política contemporánea. Decir que el debate en la teoría normativa de la democracia está polarizado entre elitistas y demócratas fuertes es, en primer lugar, una simplificación. Y en segundo lugar, como mínimo, maniqueo. El debate se alejó hace muchas décadas de esa polaridad schumpeteriana precisamente a través de la recuperación de la sociedad civil en la tradición pluralista, una tradición preocupada por la articulación del bien común tanto en términos sustantivos como procesales. De hecho, la ausencia de toda referencia a R.A. Dahl es algo escandalosa. Pero otro tanto puede decirse de los dos debates restantes. En lo que atañe a liberales y comunitaristas el grueso del debate se produce en un sensato campo intermedio en el que la neutralidad liberal está contextualizada (el pluralismo ofrece de nuevo una respuesta más cabal). Y otro tanto podría decirse del Estado de bienestar, donde se nos escamotea que lo que está centralmente en debate es la forma en que éste ha de gestionarse y no su existencia. En suma, no sólo no hay superación de unas polémicas más o menos espurias, sino que la superación ya se produjo en la teoría política. Pero hay más. Como puede verse, los tres horizontes a los que se confronta la presunta teoría de la sociedad civil corresponden a debates principalmente internos del liberalismo anglosajón (sin que esto signifique que en otros ámbitos no haya apostillas a este debate o una discusión mucho más templada sobre su alcance). Lo paradójico del libro que comentamos es que la manera en la que esta teoría de la sociedad civil se aplica en su pretensión de superación de los mismos es casi con exclusividad desde las tradiciones continentales

de pensamiento político. Esto es, la teoría liberal anglosajona, aquella teoría que no sólo acuñó el concepto, sino que en su desarrollo lo conectó con la democracia de los modernos, está flagrantemente ausente. O, mejor, si aparece es en la versión caricaturesca del pensamiento europeo (de derechas o de izquierdas) en su lucha contra el liberalismo. Esto es, a pesar de la monumentalidad del libro que comentamos, de la infinitud de páginas que ocupa, no hay *ninguna* problematización o análisis (salvo su mera enunciación) de estos problemas, ni referencia a sus participantes. Sólo se me ocurre una explicación para este despropósito: una incapacidad para percibir de forma no antagónica la relación entre liberalismo y democracia. Esto hace que ignoren la concepción liberal de la democracia y su reflexión sobre la sociedad civil. Hace que acepten como un hecho insalvable la democracia liberal existente. Algo que sencillamente se acepta ignorando su construcción y los motivos argumentales de su legitimidad. Y hace, sobre todo, que sigan fieles a su tradición normativa de la democracia (la tradición iniciada por Rousseau) cuando buscan inspiración emancipadora y democratizadora para el presente. El fenómeno está tan generalizado en la izquierda con mala conciencia que no sorprende como novedad. La defensa de los derechos humanos se ha convertido en un presupuesto, en un dato, que está más allá de cualquier debate. Por eso apenas merece estudio. Pero la democracia (en su concepción normativa fuerte asociada a su significado etimológico) es el patrimonio y el refugio de la tradición utópica y no de la liberal. Así concluyen que la democracia no puede encontrar su legitimación en la tradición liberal, sino sólo (y ésta es su propuesta) en la ética discursiva.

Hemos mencionado antes que el libro se concibe como una aportación a la teoría de la democracia. Quizá convenga ahora

precisar esto para mostrar lo que estamos comentando. Los autores se identifican a sí mismos como postmarxistas y eso, qué duda cabe, no es poco que celebrar. Sin embargo, lo de postmarxismo en estos autores, cuando es detallado, no deja de resultar algo agridulce. Postmarxismo no significa pasar de Marx (y más centralmente del Marx de la cuestión judía), sino algo más sutil y complejo. En primer lugar, significa hacerse cargo del fracaso total (por totalitario) del experimento socialista. Significa, y aquí como en lo anterior es justo reconocer algo de coraje y honestidad a los autores, que la única democracia «realmente existente» es la democracia liberal. La sociedad civil es ahora el locus sujeto a la amenaza de las sempiternas lógicas de los mecanismos administrativos y económicos pero también, y ésta es la razón del interés por la sociedad civil, el terreno en el que es posible la expansión potencial de la democracia (bajo las condiciones de los mentados regímenes liberal-democráticos existentes).

La «utopía autolimitada» es una teoría normativa de la democracia que busca reconstruir el potencial utópico de la tradición hegeliano-marxista y de su concepción de la sociedad en un contexto nuevo en el que se acepta como un hecho y como un valor la diferenciación esférica de la sociedad. Pero la diferenciación que se acepta no es la postulada por el liberalismo como arte de la separación, sino la heredada de la teoría social. Por eso el largo periplo del libro parece una especie de epopeya colombina en la que la búsqueda de las Indias (la teoría de la sociedad civil) se hace lejos de los pasos conocidos y seguros de la tradición política del liberalismo. Es más, se realiza por sus antípodas. Y, claro, se concluye muy lejos o, más bien, en ninguna parte (utopía). El viaje parte de un punto conocido, el fracaso del comunismo y el papel activo de la sociedad civil en las transformaciones democráticas, pero

pronto se enturbia entre la vieja nueva izquierda, el marxismo francés y los Verdes alemanes. Recalamos después en la historia del concepto de sociedad civil y vamos desde Grecia a Locke, pero el puerto donde nos pertrechamos en abundancia es Hegel. Por fin entramos en el siglo xx y lo hacemos, en el viaje abundan los sobresaltos, de la mano de Parsons y Gramsci. Éste es el recorrido de la primera parte del libro, titulada «El discurso de la sociedad civil». Nuestro peculiar periplo anterior, la ambición de llegar por la ruta más complicada, nos conduce ya por extensos y procelosos territorios en lo que atañe a la sociedad civil. La segunda parte del libro se titula, y casi parece una necesidad por nuestro rumbo, «Los descontentos de la sociedad civil». Allí se examinan con extensión y minuciosidad a los críticos de la sociedad civil familiares o próximos a la propia tradición discursiva de los autores. En capítulos detallados y exhaustivos desfilan Hannah Arendt, Carl Schmitt, Reinhart Koselleck, Jürgen Habermas, Michel Foucault y Niklas Luhman. Y llegamos por fin a la tercera parte, «La reconstrucción de la sociedad civil». El primer capítulo de esta tercera parte constituye el núcleo de la propuesta de nuestros autores. Se proponen nada más ni nada menos que mezclar agua y fuego. La sociedad civil, se admite, evoca el discurso del liberalismo clásico «derechos a la privacidad, a la propiedad, a la publicidad (libertad de expresión y asociación) e igualdad ante la ley». La ética discursiva hace referencia «a la igual participación de todos en la discusión pública de las normas políticas, refiere *obviamente* (cursiva nuestra) a los principios de la democracia». Los autores defenderán aquí su tesis central: que la plausibilidad de los derechos y la democracia es dependiente de su íntima relación con-

ceptual y normativa. Una tesis sin duda inobjetable, y que los autores *demonstrarán* «explorando los conceptos de legitimación democrática y de derechos básicos desde dentro del entramado de una teoría de la ética discursiva y estableciendo la conexión de ambas con una concepción coherente de una sociedad civil moderna y potencialmente democrática» (p. 345). Para ello echarán mano en el capítulo siguiente de la teoría social sistémica y de su análisis de la diferenciación social como forma de apuntar programática y utópicamente hacia un espacio libre de dominación económica o política. Finalmente, los movimientos sociales y la desobediencia civil son anticipos, examinados por los autores a través de la enorme bibliografía sociológica sobre los primeros y de la ingente reflexión sobre la segunda en la filosofía política, de ese potencial expansivo de la democracia bajo el paraguas de los derechos liberales.

En conclusión, la lectura de este libro produce una sensación agrídulce. En el lado positivo del balance está la capacidad de los autores de hacerse cargo de sucesos políticos importantes y relevantes para su propia teoría, así como el análisis exhaustivo al que someten a sus autores y a su tradición. En el lado negativo domina la sospecha de que una parte importante del debate en torno a la sociedad civil se nos ha escamoteado. Que la tradición política liberal sigue siendo caracterizada en los términos caricaturescos dominantes antes de la crisis del marxismo, y que la aceptación de la responsabilidad teórica sucumbe en general al propósito de salvar y dar continuidad a la propia tradición de la teoría crítica. Esto es, que la honestidad del reconocimiento no se compadece con la falta de radicalidad en sus conclusiones.

Ángel Rivero Rodríguez

A VUELTAS CON LA IGUALDAD

AMELIA VALCÁRCEL:
Del miedo a la igualdad,
 Barcelona, Crítica, 1993, 205 pp.

AMELIA VALCÁRCEL (comp.):
El concepto de igualdad,
 Madrid, Pablo Iglesias, 1994, 216 pp.

MANUEL REYES MATE (comp.):
Pensar la igualdad y la diferencia.
Una reflexión filosófica,
 Madrid, Visor, 1995, 150 pp.

Cuando Amelia Valcárcel denunciaba en su libro el silencio, la marginación, a que había estado sometida la idea de igualdad, anunciando que «hablar directamente de ella comenzaba a ser forzoso» (p. 14), no veía el alcance profético de sus palabras, traducido en los dos volúmenes colectivos aparecidos poco después entre nosotros. Aunque en este caso, creo que hay que hacer caso del Kant del *Conflicto de las facultades* (Ak. VII, 80) y afirmar que «es la propia adivina quien ha causado y propiciado los acontecimientos que presagiaba», pues no en vano fue la organizadora del Seminario celebrado en la Fundación Pablo Iglesias la primavera de 1993 —que dio como fruto el colectivo *El concepto de igualdad*—, cuyas discusiones inacabadas sirvieron como acicate para que Reyes Mate coordinara unas Jornadas sobre el tema en el Instituto de Filosofía del CSIC en octubre de 1994, reflejado en el segundo volumen que comentamos, *Pensar la igualdad y la diferencia*. Así pues, quede claro que achaco a la voluntad de Amelia Valcárcel —a quien he visto dedicarse al estudio de la idea de igualdad durante más de una década*— gran parte del mérito de que por fin, sin ambages y, como siem-

pre, con retraso, nos pusiéramos a hablar de la igualdad en nuestro país.

Fundamentalmente desde la publicación en los años 70 de *A theory of Justice*, de J. Rawls, llevaba reflexionando la comunidad filosófica sobre el problema de la igualdad de una mancha encubierta, pero apenas una década después la literatura en lengua inglesa empezó a tomar como objeto directo la discusión del problema de la igualdad. Véanse las publicaciones de G. A. Cohen, R. Dworkin, D. Rae y A. Sen, por citar a algunos de los más representativos. Se trata de un tratamiento casi unívocamente político que intenta buscar salidas a los problemas planteados por la justicia distributiva (igualdad ¿de qué?) dentro de los márgenes del liberalismo; de ahí que sus reflexiones se agrupen en torno a los temas «igualdad de oportunidades», «igualdad de recursos», «distribución de bienes primarios», etc. En este sentido, el artículo de Angel Puyol, «La inestabilidad del igualitarismo político» (*Col. II* **, pp. 47–62), presenta una buena panorámica de estos planteamientos. En el mundo filosófico hemos asistido a un gran despliegue teórico de la idea de libertad en los últimos siglos, debate que se ha concretizado en las últimas décadas, en el ámbito de la filosofía política, en una discusión acerca del liberalismo. Pero, como se pregunta Amelia Valcárcel, «¿qué significa la palabra libertad si la igualdad de los que deben ser libres no está garantizada? ¿Qué significa ser libre allí donde las desigualdades en poder, prestigio, privilegio, bienes, impiden de hecho que la libertad se ejerza por todos en el mismo

* Su artículo «Sobre la herencia de la igualdad», en Carlos THIEBAUT (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Crítica, Barcelona 1991, pp. 153-174, es un buen botón de muestra.

** A partir de ahora denominaré *Col. II* al volumen colectivo *Pensar la igualdad y la diferencia* y *Col. I* a su predecesor en el tiempo, *El concepto de igualdad*.

grado?» (*Del miedo a la igualdad*, p. 10). Precisamente con un comentario de la obra de Rawls se inicia el artículo de Victoria Camps «La igualdad y la libertad» (*Col. I*, pp. 17-27); la autora pretende poner de manifiesto que el derecho a las libertades individuales es una trampa si dejamos de preocuparnos por la igualdad, una igualdad política que supone distribución económica y distribución de conocimiento; en su opinión, no es posible separar la libertad de la igualdad, y un repaso por Locke, Rousseau, Kant y Mill, le ayudan a sentar las bases de los derechos humanos como un derecho a la igualdad.

1. *Igualdad y diferencia: la crítica feminista*

La eclosión del llamado pensamiento posmoderno y su apuesta por la diferencia supuso sin duda un detrimento de la idea de igualdad, pero las aguas parecen volver a su cauce, y las últimas publicaciones de M. Walzer o W. Kymlicka subrayan que puede abogarse por la diversidad y la pluralidad sin abjurar de la consideración de la idea de igualdad. El tratamiento de la igualdad/desigualdad (discusión moderna) y de la igualdad/diferencia (discusión posmoderna) no se deja escindir tan fácilmente en el debate de teoría política contemporánea, como muy bien indica Fernando Vallespín en su artículo «Igualdad y diferencia» (*Col. II*, pp. 15 y ss.). De ahí que las aportaciones de la teoría feminista, con su ya clásico debate en torno a la igualdad y la diferencia, constituya una de las más interesantes corrientes dentro de la teoría política contemporánea, como subraya este autor (p. 16), pudiendo destacarse los trabajos de M. Okin, M. Young, C. Pateman y S. Benhabib (pp. 30-33). En este orden de cosas, el trabajo de Rosa M.^a Rodríguez Magda, «Las filosofías de la diferencia» (*Col. I*, pp. 95-112), supone una espléndida vista panorámica sobre la perspectiva del

enfrentamiento entre modernidad y posmodernidad en torno a los concepto de lo «mismo» y lo «otro», «igualdad» y «diferencia»; la autora entiende por «filosofías de la diferencia» en un sentido estricto las que, arrancando preferentemente de una relectura de Kierkegaard, Nietzsche y Heidegger, desarrollan autores como Deleuze, Derrida o Lyotard, así como los incluidos genéricamente en el llamado posestructuralismo (Bataille, Blanchot, Foucault, Kristeva) y el *pensiero débole* (Váttimo, Rovatti).

La crítica feminista incide en los planteamientos éticos e históricos que subyacen a las actuales discusiones políticas en torno a la igualdad, poniendo de manifiesto la sutil forma de dominación que se encuentra instalada en la concepción de la sociedad liberal y en su filosofía moral. *Del miedo a la igualdad* parte de este enfoque feminista consustancial a su autora para subrayar que el concepto de igualdad es un concepto ético fundamental, la suposición por excelencia para plantear la universalidad, que es la forma propia del juicio moral (pp. 15 y ss.). Lo que quiere decir Amelia Valcárcel es que aquello que conocemos como moral no es pensable sin la idea de igualdad en su significado más profundo de equipotencia —como acentuará en «Igualdad, idea regulativa» (*Col. I*, pp. 1 y ss.)—, esto es, la fundamentación de la idea de igualdad en la simetría de las relaciones y no en la equiparación con otra instancia con la que no cabe parangón. La igualdad es una relación pactada; «ser igual» no tiene sentido en sí mismo, se es igual a algo, a alguien. Ahora bien, como señala nuestra autora, la aspiración a la igualdad es tan antigua como su restricción, y la igualdad es también heredera de la *isonomía* griega, donde funciona el concepto de intragrupo/extragrupo y los iguales entre sí aplican entre ellos un principio de equipotencia que niegan al resto, esto es, los elementos excluidos (extranjeros,

mujeres, esclavos). Este concepto de «igualdad ante la ley» es semejante al que se encuentra a la base del concepto cristiano de igualdad: somos iguales respecto de un Otro para quien no cuentan las diferencias que entre nosotros nos atribuimos. Un concepto más concreto de alter-ego se encuentra en algunas de las investigaciones llevadas a cabo por el monoteísmo moderno, como pone de manifiesto Reyces Mate en su artículo «Sobre el origen de la igualdad y la responsabilidad que de ello se deriva» (*Col. II*, pp. 84-91) con su análisis de la obra del pensador judío H. Cohen, para quien el descubrimiento del individuo concreto, del tú, ha de llevarnos a la conciencia de la propia responsabilidad —lo que nos convierte en sujetos morales—, a la comprensión del sentido del sufrimiento en su origen social o histórico como «principio de individuación», pues no podemos tomar a nuestros *Mit-Menschen* como iguales a nosotros, ya que lo que denuncia su condición de dolientes es la diferencia respecto a mí.

2. *La perspectiva histórica: Una constante del enfoque feminista*

Para situar el problema en los parámetros adecuados, Reyes Mate (pp. 77-84) lleva a cabo también en su artículo un estudio histórico de los orígenes de la idea de igualdad en la idea rousseauiana de «estado natural», un estado de independencia en el que imperaba la libertad de unos individuos radicalmente iguales y que se perdió con la instauración de la sociedad civil, quien aportó en cambio la razón y la moral que sólo estaban en potencia en el estado de naturaleza. En este sentido, ni cabe, ni es deseable una vuelta al estado ficticio originario, por lo que la tarea del hombre moderno residirá más bien en reconquistar aquella condición de independencia pero desde la sociedad civil, esto es, utilizando

el uso de la razón, la legitimación del dominio por la vía del libre consentimiento (contrato social); una razón ilustrada *more Kant*, autónoma y crítica, que conduzca al fundamento de la absoluta igualdad de los hombres considerados como fines en sí mismos, encontrando la fundamentación racional del principio de igualdad en la común dignidad del hombre. De la perspectiva histórica es también deudo Agustín Andreu en su contribución titulada «El principio de igualdad en la teoría y praxis lessingiana del Estado» (*Col. II*, pp. 93-105); el traductor e introductor de Lessing al castellano nos proporciona aquí —con la erudición que le caracteriza— un exhaustivo análisis de la idea de igualdad en la filosofía política de Lessing, en su teoría del Estado y la sociedad, relacionándolo con otros autores de la época, como Locke, Leibniz o Shaftesbury.

Esta perspectiva histórica, decía, es una constante del enfoque feminista, consciente de los olvidos y marginaciones de que ha sido objeto la mujer en la historia del patriarcado, historia que hace que autores como los dos últimos mencionados nunca lleguen a preguntarse «¿quiénes son los iguales para Lessing o Kant?, ¿quiénes firman el contrato en Rousseau?». Ahora bien, una cierta familiarización con la historia de la filosofía es, además, saludable para conservar una cierta modestia intelectual y no andar descubriendo el Mediterráneo a cada instante, pues ya Platón afirmaba que en toda idea presente hay una antinomia, como luego habría de ratificar Kant, y el propio Hegel de la *Ciencia de la lógica* sentenció que los conceptos de igualdad y diferencia dieran juntos vueltas a la noria de nuestra reflexión, como nos recuerda Amelia Valcárcel en su artículo «Las raíces del principio de igualdad» (*Col. II*, pp. 65-75).

Uno de los puntos álgidos de *Del miedo a la igualdad* ha de buscarse en los capítulos en que Amelia Valcárcel analiza la heren-

cia ilustrada del concepto de igualdad, así como en el hecho de que su fracaso se halle unido al fracaso del proyecto ilustrado. Para nuestra autora, la filosofía barroca que sirve de alimento a la Ilustración inventó un «ser humano racional» abstracto, aséptico; era la eclosión de un optimismo que se oponía al pesimismo humanista de los grandes autores del Renacimiento (Erasmus, Maquiavelo). Precisamente en la supervaloración metafórica y estética de la luz —dice— reside lo inquietante del siglo XVIII, donde «las ideas eran nuevas, habían nacido aquella misma mañana y así había que pensarlas» (p. 46). Sin embargo, el territorio que las luces no había conseguido iluminar era interminable: las pasiones y deseos, las instituciones más primarias y las más elevadas, el camino completo de la historia. Pero es que para la Ilustración, el pasado era sólo relativamente interesante, a pesar de que Madame de Staël no se cansara de repetir que «las luces sólo se curan con más luces». Como señala Paul Hazard y se encarga de recordarnos Amelia Valcárcel, esos ilustrados chispeantes (Hume, Voltaire, Diderot, Shaftesbury, Rousseau, Adam Smith, Condorcet, etc.) no son más que «unos vulgares repetidores en clave simplista de los verdaderos pensadores, Spinoza, Newton, Locke» (p. 58) y Leibniz, habría que añadir. Fracaso, desconfianza de las ideas heredadas, en sus objetivos, en sus procedimientos de arquitectónica. Así pues, no es nueva sino heredada esa quiebra de la historia que ahora presenciábamos; «la historia ya no tiene motor y ya no existe —dice nuestra autora—. Pero curiosamente, se desata una emergencia nueva, la de la ética» (p. 144). ¿Puede la parte ética del proyecto ilustrado sustituir al todo?, termina preguntándose, para contestar que el problema se presenta al pretender convertir, por exclusión, a la ética en el único resorte de futuro, «se comienza a hablar de ética casi con la misma segu-

ridad con la que en el pasado reciente se invocaba a la historia» (p. 159); pero la ética tiene al menos tres límites a tener en cuenta: es individual, es prudencial y es plural, por lo que no ve fácil la sustitución de la historia por la ética, porque una ética, así invocada, para llenar el vacío de la historia, tendría que ser ella misma histórica y entonces difícilmente sería ética, esto es, sincrónica y propositiva (p. 163). En el fondo, creo que se trata de la lucha entre el principio de los indiscernibles, esto es, el principio de individuación que subyace a la ética, y el principio de continuidad, que ordena jerárquicamente las diferencias bajo una igualdad genérica; es cuestión de perspectivas, la individualista de la ética y la globalizadora de la historia. Pero, como he señalado en mi ensayo *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia* (Madrid, Akal, 1996), la apuesta por la filosofía de la historia es una apuesta mediata por la ética; se trata, en definitiva, de una simbiosis entre historia y ética.

El artículo de Ángeles J. Perona «Notas sobre igualdad y diferencia» (*Col. II*, pp. 35-46) viene a abundar sobre las insuficiencias del proyecto de la Modernidad ya mencionado. La doble caracterización del concepto moderno de igualdad como universal y excluyente, señala la autora, dio lugar a gran número de incoherencias en el pensamiento ilustrado, algo que también se pone de manifiesto en el tratamiento que hace de los conceptos de libertad, naturaleza y ciudadanía. Esta bipolarización conduce a su vez a la dicotomía entre el espacio público y el espacio privado-doméstico: la ciudadanía sólo hace relación al espacio público, mientras que el privado-doméstico haría referencia al cuerpo y sus necesidades de reproducción y mantenimiento. La acertada tesis de la autora es que sólo habrá igualdad en el reino de la libertad (espacio público) si previamente la hay en el de la necesidad (espacio doméstico). Y para ello propone el con-

cepto de «filia», para que sustituya al moderno de «fraternidad», esto es, la amistad como paradigma general de la relación recíproca entre semejantes.

Por importante que resulte la contraposición con el concepto de diferencia, no todos los autores han escogido esta perspectiva como contrapuesta a la idea de igualdad. Celia Amorós ha preferido abordar el tema desde el concepto más próximo de identidad, como indica el mismo título de su artículo «Igualdad e identidad» (*Col. I*, pp. 29-48); la autora pone de manifiesto cómo el concepto de igualdad hace referencia a cierto tipo de relación entre individuos, mientras que el de identidad subsume a quienes no lo son, de forma que la igualdad se ha venido solapando históricamente con la fraternidad entendida como fratría de los varones, mientras que la identidad tendría en el genérico femenino su supremo analogante, por lo que las mujeres serán tratadas práctica y simbólicamente como las idénticas, indiscernibles —pues no son individuos— en un bloque ontológico compacto. Una vez más, como afirmara Cristina Molina, «el patriarcado es poder de adjudicar espacios». Precisamente en este sentido reivindicará François Collin el principio de individuación por contraposición a la indeterminación (véase *Isegoría*, 6).

3. *La práctica política*

Con todo, los mayores problemas se le han presentado a la igualdad en sus intentos reales de concreción, en los socialismos reales que tan estruendosamente entraron en crisis y se derrumbaron casi en su totalidad. De ahí proviene precisamente ese miedo a hablar de la igualdad, dirá Amelia Valcárcel en su libro, porque se temen más sus efectos perversos que sus beneficios, o porque no se sabe por dónde abordarla desde que los movimientos sociales del xix

y principios del xx fracasaron o han quedado encallados en cuanto proyecto político, como consecuencia de querer aplicar un valor a toda costa y con la coletilla de que cualquier método es válido (pp. 21 y ss.). En abstracto, la igualdad es compatible con todo valor y lo funda; en concreto produce catástrofes o políticas equívocas, que se alejan del objetivo inicial de igualdad para aproximarse al despotismo, porque, curiosamente, aparece la distinción entre “los iguales” y “los más iguales”, terminología que utilizaban los trabajadores de los comunismos reales para diferenciar a la tropa del Partido de su cúpula dirigente. Bobbio intenta recordar a la izquierda su tradición, pero la izquierda no parece saber muy bien qué hacer con la igualdad.

Los intentos de dar cancha a esta idea no consiguen deslindarse de un modelo liberal de democracia, como muestran los artículos de Ramón Vargas-Machuca, «Democracia e igualdad» (*Col. I*, pp. 49-63), Francisco J. Laporta, «Problemas de la igualdad» (*Col. I*, pp. 65-76), o Salvador Giner, «Clase, poder y privilegio» (*Col. I*, pp. 113-171). El largo análisis de Giner hace pie en un pormenorizado desarrollo del origen de la desigualdad, del concepto de ciudadanía y de clase social; las sociedades contemporáneas aparecen bajo su óptica como el resultado de la doble necesidad de desarrollar jerarquías y satisfacer al mismo tiempo el igualitarismo. La propuesta de Vargas-Machuca intenta paliar las limitaciones del liberalismo político, que no agota las exigencias de la justicia, con políticas de compensación y redistribución, sin caer en el paternalismo. Laporta se arroga la ingrata tarea de poner límites a la idea de igualdad, preguntándose al hilo de la exposición de problemas prácticos, «igualdad de todos, sí, pero igualdad ¿de qué cosas?» (p. 71); la realidad, terminará diciendo, «es que tenemos que encajar las políticas de igualdad en un

mercado que es ya una práctica social vieja, seguramente distorsionada e históricamente desigual» (p. 75), y entonces, concluye, hay que elegir entre eficiencia e igualdad.

Desde un punto de vista feminista, el artículo de Mónica Threlfall se encarga de poner de manifiesto «Los límites de las políticas de igualdad en las sociedades "satisfechas"» (*Col. I*, pp. 199-216); la autora comienza denunciando la ambigüedad de la igualdad de oportunidades, para terminar proponiendo la necesidad de introducir una perspectiva de género en el debate sobre el futuro de la izquierda. Acerca de los límites concretos de la igualdad de oportunidades en la educación versa el ilustrativo artículo de Pilar Ballarín, «Oportunidades educativas e igualdad» (*Col. I*, pp. 173-197); poniendo de relevancia las ya consabidas incoherencias de la burguesía revolucionaria por lo que respecta a la educación de las mujeres, pasa revista a la educación diferenciada de los años 70 para llegar al sistema coeducativo actual, que no consigue superar las contradicciones por la rémora de aspectos tales como el sexismo en el lenguaje o el androcentrismo en la ciencia, que conducen a la perpetuación en la sociedad de la discriminación de las niñas, consideradas como «niños de segundo orden»; éste ha sido, sin duda, uno de los peligros de la enseñanza *intencional* y sigue siéndolo en todo tipo de *fundamentalismos*, como subraya Amelia Valcárcel en el capítulo de su libro titulado «La educación, panacea

de todo mal» (pp. 166, 168). La cuestión es si, en orden a superar los obstáculos provocados para la mujer por el sistema educativo, es lícito introducir una discriminación positiva a su favor, lo mismo que a favor de las capas de la sociedad menos favorecidas; esto es lo que se plantea Alfonso Ruiz Miguel en su artículo «Discriminación inversa e igualdad» (*Col. I*, pp. 77-93), escabrosa cuestión que daña las fibras más sensibles del igualitarismo liberal, con su defensa del mérito personal.

No quisiera olvidarme de mencionar los artículos que en el colectivo *Pensar la igualdad y la diferencia* abordan esta problemática desde perspectivas jurídicas: Alfonso Ruiz Miguel, «Las huellas de la igualdad en la Constitución» (pp. 109-129), y Liborio L. Hierro «Las huellas de la desigualdad en la Constitución» (pp. 131-150). La aparente contraposición de estos trabajos resalta con más fuerza su carácter complementario. La clásica «igualdad ante la ley» va cobrando cuerpo, oportunamente ejemplificada por ambos autores, y proporciona al lector un exhaustivo análisis de la legalidad de la Constitución Española en torno al tema que nos ocupa, algo muy de agradecer, pues ello nos permite remitirnos a los ejemplos de igualdad o discriminación jurídica en nuestra comunidad, sin tener que recurrir en todo momento a lo que sucede en la Constitución de Quebec, por poner un ejemplo.

Concha Roldán Panadero

LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES Y SUS APORÍAS

JORGE RIECHMANN:
Los verdes alemanes, Comares,
Granada, 1994

JORGE RIECHMANN;
FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY:
*«Redes que dan libertad», Introducción
a los nuevos movimientos sociales*,
Barcelona-Buenos Aires-México, 1994

Estos dos libros abordan las tendencias presentes, desde hace más de tres décadas en las sociedades occidentales, en donde se manifiestan los nuevos movimientos sociales como otra manera de entender la acción cívica y política de los ciudadanos. Su intención consiste en actuar de manera alternativa, nueva, frente a las formas tradicionales de afrontar las más importantes cuestiones políticas, sociales, económicas y culturales. La razón de ello está en su rechazo de la forma convencional de hacer política, según su modo de ver, aquejada de una aguda esclerosis. Efecto de ésta es su incapacidad de responder adecuada e innovadoramente a las viejas y nuevas tareas que tiene ante sí la acción política. Es ya un tópico destacar los límites de la democracia representativa y de su sistema de partidos. La imperiosa urgencia de seducir a los votantes cada cuatro años, sin romper sus hábitos y rutinas, las insuficiencias crónicas para programar más allá de ese horizonte temporal, la simbiosis con la que han sido y son las clientelas tradicionales de algunos partidos, el castigo electoral, si se proponen medidas impopulares, pero inaplazables para afrontar los problemas de mayor calado; todo ello compone obstáculos insalvables, si se quieren promover políticas que vayan más allá del día al día y de la «profesionalidad» en la

gestión del gobierno. Frente a este anquilosamiento, crecientemente mayor número de ciudadanos y de colectivos acentúan las reclamaciones en favor de modelos más participativos, a la vez que abogan por una radicalización de la democracia. De este modo, a la vez que se efectúa la denuncia, se aspira a superar la actual y progresiva separación entre gobernantes y gobernados en las modernas democracias.

Los dos volúmenes objeto de esta reseña atienden a estos planteamientos y procesos, sobre todo en Alemania. La razón de ello está en que en ese país, desde hace tres décadas, los movimientos sociales han adquirido mayor vigor, extensión y articulación política. El impulso del movimiento estudiantil del 68 está a la base de lo que hoy son los nuevos actores sociales. Espontáneamente, pero de forma convergente, inspirados por nuevos valores, se han ido sucediendo en aquellas latitudes grupos de oposición extraparlamentarios, iniciativas ciudadanas con objetivos singulares, movimientos alternativos con sus correspondientes formas de vida innovadoras y contraculturales, el nuevo feminismo, los colectivos pacifistas y antinucleares y sobre todo el movimiento ecologista. Este último ha pretendido —y en gran parte lo ha logrado— convertirse en la síntesis de ese gran caudal de ideas y acción.

Consecuencia de ello es que en Alemania se ha producido la entrada en el escenario político de un partido, «los Verdes», que en la actualidad son la tercera fuerza en el Parlamento (en torno al 10 % del electorado), y están presentes en la mayoría de los *Länder*, de tal forma que en algunos de ellos es un partido de gobierno, merced a la colaboración con los socialdemócratas.

Fernández Buey y Riechmann, en estos excelentes estudios, no sólo describen la estructura y la acción de estos movimientos, sino que tratan de explorar los cambios sociales y valorativos, que han propiciado estos nuevos paradigmas culturales. De la mano de Ronald Inglehart, aun cuando con fuertes discrepancias, analizan lo que significa la nueva revolución silenciosa, que se plasma en la emergencia de los llamados nuevos valores postmaterialistas. Éstos surgen en las sociedades postindustriales, en las que los grupos sociales se estructuran de manera diferente a como se hacían en las sociedades anteriores. Las nuevas pautas no proceden de las clases sociales, según habían sido definidas en los dos primeros tercios de este siglo. Son otras las estratificaciones sociales, la movilidad entre los grupos, el desarrollo cultural que denuncia como caducas las ideologías pretéritas.

Todo este renacimiento y nueva disposición de la sociedad civil, sabe articularse en acciones sociales, que en un tramo temporal determinado, se condensan y brotan con fuerte repercusión en la opinión pública. Y de nuevo, debido a su informalidad organizativa, se sumergen en búsquedas más privadas de modos alternativos. Su debilidad estructural, su carácter tantas veces efímero, revelan su dificultad de consolidarse como alternativas reales de carácter universal. La ausencia de propuestas globales diferentes, propias de los programas de partido, junto con la lejanía de estos grupos de los centros de poder, limitan el efecto de sus acciones.

El partido alemán de «los Verdes» ha tratado de convertirse en el heredero de todo el potencial alternativo de los movimientos sociales, dotándolo de proyección política. Sin embargo, ya es posible constatar en el nacimiento de su pretensión política su carácter extremadamente paradójico. Su proyecto de un partido-antipartido, a la vez que se disponía a competir

en el escenario de la vieja política, estaba ineludiblemente abocado a confrontarse con innumerables dificultades y profundas contradicciones. Su opción les obligaba a concurrir en las elecciones de todos los ámbitos, con el fin de estar presentes en la viejas instituciones. Su afán consistía en transmutarlas, transformarlas, ahora desde dentro, para así poder mostrar mejor su caducidad, y posteriormente ayudar a su nueva construcción. Imposible utopía. Durante la década de los ochenta, con sus interminables discusiones desde la base, se asiste a la confrontación entre las dos corrientes dominantes, dentro de las pluriformes agregaciones que van apareciendo, por obvia necesidad, en colectivos tan poco formalizados, que promueven la espontaneidad de las propuestas desde abajo. Ellos mismos se denominaron «fundis» y «realos». Los primeros, debido a sus incansables esfuerzos por mantener con toda radicalidad el núcleo de su gran rechazo a las formas y cultura que presentaba la vieja política. Su nombre les viene de las acusaciones de sus contrincantes que les tachaban de «fundamentalistas» en relación a las ideas de su origen; los segundos, merecieron su apelativo porque, una vez iniciada su andadura política, prefirieron adaptarse a sus exigencias «realistamente». Los interminables debates y confrontaciones finalizaron al final de la década pasada con la hegemonía de los pragmáticos frente a todas las restantes tendencias. Su larga permanencia en las instituciones, la asunción de responsabilidades de gobierno en coalición, en las regiones y en los ámbitos locales, ha ido favoreciendo —en contra de sus antiguos principios—, la aparición de políticos profesionales. Lejos ha quedado la idealista propuesta de la rotación de los candidatos para los «oficios» de políticos. La conquista creciente de diferentes parcelas de poder, donde triunfan la experiencia y los conocimientos derivados de la plena dedicación

han conducido a la creación de líderes políticos dentro de «los Verdes». Ahora se exige competencia acreditada, tanto para asumir cargos en las coaliciones gobernantes como para optar a ser alternativa de gobierno.

«Los Verdes» han alcanzado hoy en la República Federal la posición de tercera fuerza en lo que se refiere al apoyo electoral. Suplen así al Partido liberal, posiblemente en fase terminal. De esta forma se convierten en el aliado necesario para cualquiera de las dos grandes formaciones, que han competido por el apoyo mayoritario de los ciudadanos en la posguerra en Alemania: los demócratacristianos y los socialdemócratas. Así lo ha sido siempre y continua sin ser verosímil que ninguno de los grandes partidos obtenga la mayoría absoluta, en un sistema perfectamente proporcional.

La larga marcha de «los Verdes», en lo referente a sus perspectivas de éxito electoral, los ha puesto a las puertas de ser los árbitros de qué signo será el próximo gobierno alemán.

Hoy podemos concluir que el realismo político —como bien lo analiza Riechmann— se halla lejos de corresponder a los idealismos de sus orígenes, pero sí es cierto que han logrado destacar en el primer plano, tanto de los partidos políticos como de la opinión pública, la cuestión ecológica como asunto de primera magnitud. No es poco éxito haber obtenido el «enverdecimiento» de las restantes formaciones.

Si se hace un examen de sus actuales posiciones, se ve como contrapartida, que han tenido que aceptar un gran número de tesis de sus oponentes —todos los demás—. Sus hábitos y comportamientos políticos, hasta su atuendo, ya no son tan

disonantes como lo eran en la primera época. Sus objetivos verdes los han ido atemperando con propuestas reformistas en el ámbito de la economía. Han perdido rotundidad las fuertes contradicciones entre una innovadora política ambiental y el modelo vigente de desarrollo industrial; a la vez que las existentes entre los imperativos en las políticas de desarrollo que los centros de poder del primer mundo imponen a los países no desarrollados y un proyecto ecológico mundial. El modelo económico era uno de los grandes debates, junto al abandono de la energía nuclear tanto para la guerra como para la paz, que cruzó la discusión política de los verdes en los primeros años de su participación como partido.

Consecuencia de todo ello ha sido que en la práctica se han desvelado las dificultades inherentes a la pretensión de ser un partido y a la vez un movimiento social. Más que una síntesis, la fórmula sigue conduciendo otra vez hacia la disyuntiva. Aunque también es cierto que la sensibilidad de los políticos verdes permite que las relaciones con estos movimientos sociales continúen en una situación privilegiada si se las compara con las mantenidas por el resto de los partidos políticos.

La experiencia de los verdes y la creatividad de los movimientos sociales que les han dado vida política, con fuertes incertidumbres sobre su futuro desenvolvimiento, sin embargo permiten percibir una importante referencia de hacia dónde pueden orientarse sectores importantes de la sociedad en el inmediato futuro. Sus teorías y praxis cuestionan referencias que han sido habituales para la autocomprensión de la relación entre la dimensión pública y los ciudadanos.

José Antonio Gimbernat

CONSTITUCIÓN Y DISIDENCIA POLÍTICA

JOSÉ ANTONIO ESTÉVEZ ARAUJO:
*La Constitución como proceso
 y la desobediencia civil*,
 Trotta, Madrid, 1994, 157 pp.

Los ciudadanos de las democracias occidentales van dejando, paulatinamente, de canalizar sus actividades públicas a través de opciones partidistas. Con una frecuencia cada vez mayor eligen para la satisfacción de sus intereses cívicos otros cauces algo menos institucionalizados, tales como los movimientos alternativos (feminismo, pacifismo, ecologismo, etc.) o las organizaciones no gubernamentales de cooperantes voluntarios. Este cambio de actitud refleja con bastante fidelidad la creciente percepción ciudadana de las deficiencias democráticas, estudiadas por tantos politólogos a lo largo de este siglo, que aquejan al sistema de representación a través de partidos. Si la insatisfacción persiste y si además no se desca permanecer inactivo ante la inexistencia de alternativas globales realistas, lo suyo sería tratar de corregir las disfuncionalidades observadas en la democracia representativa o, al menos, de complementarla con otras fórmulas. De este modo cabe entender la actual búsqueda de nuevas formas de participación ciudadana que no impliquen necesariamente el tamiz burocratizado de los partidos políticos y que, a la vez, sean capaces de incidir en los procesos políticos de formación de la opinión pública y de toma de decisiones. Las actividades de esos movimientos sociales y la actual reactivación, al menos teórica, del concepto de sociedad civil pueden interpretarse como el inicio de una movilización frente a los hábitos hasta ahora dominantes en la esfera de la política.

Dado el vigente marco oligopólico de los medios difusores de opinión pública,

los movimientos ciudadanos no encuentran con facilidad canales adecuados para que sus deliberaciones lleguen al resto de la población y sus propuestas logren ser incluidas en la agenda política. Para remover esos obstáculos, la transgresión de una norma jurídica con la finalidad explícita de provocar un debate lo más abierto posible sobre su justicia, su constitucionalidad o, simplemente, su oportunidad, puede constituir, bajo ciertas condiciones, una opción legítima en una sociedad democrática. Éste es el caso, por ejemplo, de la «insumisión» (la ya masiva negativa a cumplir tanto el servicio militar obligatorio como la prestación social sustitutoria al mismo), ejercida en los últimos años por numerosos jóvenes españoles, que ha tenido la innegable virtud, entre otras cosas, de suscitar un vivo debate público sobre el modelo de defensa nacional. Sin duda, la «insumisión» representa un buen ejemplo de esa forma de acción política conocida como «desobediencia civil», tan estrechamente vinculada a los movimientos e iniciativas de la sociedad civil.

El rechazo de la desobediencia civil protagonizado por algunos seguidores del positivismo jurídico más estricto o de un decisionismo de corte autoritario —que consideran totalmente inaceptable que se pueda desobedecer por motivos políticos normas jurídicas vigentes— ha encontrado amplia réplica en la rica bibliografía que, desde los años sesenta, ha venido señalando sus destacadas cualidades democráticas. Entre estos autores se encuentran los más destacados representantes de la filosofía política contemporánea: Hannah Arendt, John Rawls, Ronald Dworkin, Jürgen Habermas, etc. El nuevo libro de J. A. Estévez Araujo¹, *La Constitución como proceso y la desobediencia civil*, se suma a

dicho esfuerzo teórico en defensa de esa forma de disidencia, dotándola con su contribución de una adecuada cobertura constitucional capaz de derrumbar aquellas actitudes dogmáticas.

Mediante una construcción teórica perfectamente trabada, el autor, proveniente de la filosofía del derecho, se sitúa en el espacio fronterizo entre el derecho constitucional y la teoría política. Y en esta elección inicial del terreno teórico estriba uno de sus principales méritos: evita la reducción de la cuestión a un tratamiento meramente moral (¿cuál debe ser la relación moral del ciudadano con la ley?) o penal (¿es conveniente la persecución penal de los desobedientes?), que han sido las vías preferidas por la bibliografía española. Por el contrario, Estévez Araujo, siguiendo el pensamiento de los propios desobedientes civiles (Thoreau, Gandhi o M. L. King), considera que se trata fundamentalmente de una forma de acción política. Merece la pena detenerse en este punto.

Se ha convertido casi en un tópico considerar la desobediencia civil como un comportamiento vinculado estrechamente a las convicciones morales. Nadie pone en duda que el sometimiento o el rechazo de un orden de dominación política, en general, y de una ley, en particular, es una decisión que sólo puede tomar cada individuo en la soledad de su conciencia. Pero se pasa por alto el hecho de que los protagonistas de esa forma *estratégica* de acción colectiva no apelen a su conciencia moral en la exposición de razones, sino a los principios reconocidos en el ordenamiento jurídico, con especial referencia a la Constitución. No se trata, pues, de una objeción por motivos de conciencia, en cuyo caso la carga de la prueba tendría que ser mucho más completa y argumentada ante la imposibilidad de alegar motivos no compartidos, sino de un ejercicio de la autonomía pública del individuo, esto es, de su capacidad de auto-

determinación como ciudadano: por vía negativa y de modo indirecto, el ciudadano, considerado la mayoría de las veces mero destinatario de las normas legales y de las decisiones de la administración, interviene en el proceso legislativo también como autor. Con tal forma organizada de disidencia política se interviene activamente en la vida pública de la sociedad y, por tanto, al tratarse de un fenómeno eminentemente político, lo lógico sería insertarla en el marco correspondiente.

La práctica de la desobediencia civil puede adoptar, según Estévez (consciente de que es crucial para su ulterior defensa jurídica el modo en que se configura teórica y conceptualmente), dos formas diferenciadas, ambas potencialmente aceptables desde los parámetros normativos del Estado democrático de derecho: bien puede servir para cuestionar la constitucionalidad de un precepto jurídico determinado de rango infraconstitucional (carácter defensivo de la desobediencia civil) o bien puede llevarse a cabo como una manera efectiva de ejercer un derecho fundamental (carácter activo de la misma). La estrategia desplegada por Estévez se centra en justificar la tesis principal del libro, a saber, que a pesar de que la desobediencia civil consiste esencialmente en la ejecución de una conducta prohibida por una norma jurídica, su carácter ilegal únicamente es *prima facie* (p. 35). No se trata de una simple estrategia teórica: el objetivo de los desobedientes no es otro que probar que su conducta no era, en realidad, ilegal porque la norma transgredida era inconstitucional. Una adecuada cobertura de la desobediencia que logre disolver esa aparente contradicción no consiste, sin embargo, en una operación de técnica estrictamente jurídica, pues se precisará una concepción solvente de la Constitución, de los derechos fundamentales de los ciudadanos y del proceso de participación política de éstos. Esta lógica interna articulará el dis-

curso de Estévez en torno a tres núcleos teóricos, los dos primeros provenientes de la dogmática jurídica y el tercero originario de la teoría política:

En primer lugar, una concepción de la Constitución como una obra abierta, cuya aplicación requiere un proceso de interpretación continua. Se recupera así la idea de la «sociedad abierta de los intérpretes constitucionales», tal como fue concebida por Peter Häberle, con el objeto de sostener que la interpretación constitucional no se circunscribe a la actividad del círculo cerrado de los juristas, sino a la participación de todos los ciudadanos en un proceso que sólo es posible si se da una estructura abierta de la sociedad. Una idea que, formulada de modo negativo, significa negar el monopolio hermenéutico a las instituciones estatales y, dicho en positivo, implica aceptar el papel activo de toda la ciudadanía, única depositaria del poder constituyente.

En segundo lugar, tras descartar que los derechos fundamentales sean valores objetivos o normas jurídicas ordinarias, Estévez considera que el estatus más acorde para ellos es el de «principios jurídicos», siguiendo la teoría de Robert Alexy —que recoge importantes elementos de Ronald Dworkin—, por otra parte no exenta de crítica²: toda norma de derecho fundamental, en su doble carácter de regla y de principio, tiene un componente susceptible de «ponderación», cuyo alcance preciso sólo se puede determinar teniendo en cuenta las circunstancias de cada caso. En relación a esta concepción de los derechos como principios, la desobediencia civil es «una protesta que se dirige contra el resultado de una determinada ponderación realizada por la autoridad» (p. 144).

Y, en tercer lugar, la recuperación de la noción clásica de una esfera pública activa y la potenciación del papel de la sociedad civil en clave demócrata-radical. En este punto se aproxima a la concepción

procedimental de la democracia como «política deliberativa» desarrollada por Habermas en su libro *Faktizität und Geltung* (1992, cap. VII). La sociedad civil, compuesta por sujetos autónomos e instruidos, agrupados en asociaciones voluntarias, conforma el sustrato organizativo de la esfera pública. Que el liberalismo económico más rancio pretenda apropiarse de esa noción política³ no es óbice alguno para reconocer su indiscutible idoneidad como soporte material de una vigorosa vida democrática, ni debe impedir los apoyos necesarios para lograr su efectivo fortalecimiento.

Si el fomento de procesos abiertos de formación de la opinión pública se ha convertido en un nuevo referente valorativo garantizado constitucionalmente (no es otro el sentido de la proclamación del *pluralismo político* como un valor superior⁴ recogida, v. g., en el artículo primero de la Constitución Española de 1978), entonces se vislumbra cuál puede ser el papel reservado a la desobediencia civil: «la defensa de la Constitución» entendida como una actividad tendente a derogar o a evitar que se dicte normativa infraconstitucional incongruente con la Constitución (cfr. pp. 9 y 140), pues su ejercicio contribuye a «instaurar los procedimientos que conviertan la defensa de la Constitución en un proceso participativo» (p. 143). El carácter provocador que aún mantiene la desobediencia civil la hace sumamente idónea como factor de agitación y movilización del espacio público, contribuyendo activamente al aumento del debate de ideas en su seno.

La tesis de que en ningún caso está legitimado el ejercicio de la desobediencia civil resulta a todas luces insostenible tras el cúmulo de razones aportado por Estévez. Por el contrario, parece bastante justificado jurídica y políticamente si se parte de una teoría democrática basada en una concepción de la Constitución como enti-

dad dinámica, abierta a un proceso participativo en su interpretación y aplicación, en donde la opinión pública ocupe una posición central⁵.

Entre la abundante bibliografía disponible sobre la cuestión de la desobediencia civil abunda los trabajos de divulgación y sistematización de ideas, pero no tanto las obras que aportan nuevas razones. No es éste el caso de Estévez, que ha sabido conectar a la perfección con la dirección que está tomando este debate, con sus implicaciones políticas. La cuidada selección de fuentes y la propia dinámica expositiva del libro, trabado con una lógica impecable, apuntan insistentemente a la lectura de la Constitución como un proceso

capaz de garantizar la vida democrática. Ni la argumentación desplegada por Estévez, arropada en un lenguaje propio de la dogmática constitucional, ni las conclusiones obtenidas quedan reservadas a especialistas. Sintoniza, de hecho, con la nueva cultura política emergente que reclama que, para seguir profundizando en el componente participativo de la democracia representativa, se valore de una manera más positiva la disidencia política. Sería en todo caso un craso error ignorar la inestimable aportación prestada por los desobedientes civiles en la defensa del sistema democrático de convivencia.

Juan Carlos Velasco Arroyo

NOTAS

¹ José Antonio Estévez Araujo es conocido por su anterior libro *La crisis del Estado de Derecho liberal* (Ariel, Barcelona, 1989), valorado por la crítica como uno de los mejores trabajos sobre el pensamiento político de Carl Schmitt, cuya larga sombra también se percibe en el presente trabajo, aunque de manera productiva, pues el autor va adelantando réplicas a las posibles objeciones, siempre insidiosas, del agudo pensador alemán. De ahí, v. g., que la opinión pública sea adjetivada como *crítica*, para evitar cualquier posible uso plebiscitario y su conversión en una forma moderna de aclamación, como defendía Carl Schmitt (p. 127).

² Sobre las cautelas de la teoría positivista del derecho con el concepto de «principios», así como su resistencia a considerarlos como derecho vigente, cfr. Luis Prieto Sanchis, *Sobre principios y normas*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992.

³ Es preciso reconocer que algunos de los actuales intentos teóricos de recuperar y revitalizar la «sociedad civil» que han encontrado mayor eco en los medios de comunicación muestran un especial interés por el modelo de las corporaciones económicas y diversos grupos de interés y presión. Suelen estar animados por el «liberalismo de la razón económica», el liberalismo europeo que hunde sus raíces en el pensamiento de Adam Smith.

⁴ En el libro de Estévez subyace una positiva valoración de la pluralidad social, articulada a través del variado tejido asociativo de la sociedad civil, como condición para la existencia de un flujo continuo de opi-

niones que nutra la vida democrática. Así, niega rotundamente, frente a C. Schmitt, que la *homogeneidad sustancial de todo el pueblo* sea el sustrato imprescindible de la democracia; por el contrario (y ahora *versus* Niklas Luhmann), la virtud de la democracia consiste precisamente en que aumenta la complejidad social y la contingencia, facilitando la emergencia de nuevas alternativas (p. 87) que materialicen «la posibilidad de que una minoría se convierta en mayoría» —la esencia de la democracia, según Ely y Häberle.

⁵ Un lector atento de la obra de Habermas estaría tentado a sostener que el libro de Estévez no es más que un documentado desarrollo de una idea del filósofo alemán: «la justificación de la desobediencia civil se apoya en una *comprensión dinámica* de la constitución como proyecto inconcluso» (Habermas, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992, p. 464). Bien podría ser así si no fuera porque, a su vez, esta formulación es deudora del iusfilósofo germano Peter Häberle, «en torno a cuyas doctrinas se articula en buena parte este trabajo», como confiesa Estévez (p. 11). La obra de Häberle, prácticamente inédita en castellano, ofrece con finura jurídica unas interesantes propuestas políticas, como su concepción de la democracia como una «teoría constitucional de las alternativas». Una lectura recomendable es su principal obra: *Verfassung als öffentlicher Prozeß. Materialien zu einer Verfassungstheorie der offenen Gesellschaft*. Dunccker & Humblot, Berlin, 1978.

LOS LÍMITES DEL ESTADO Y LOS LÍMITES DE ROBERT NOZICK

ÁNGEL CASTIÑEIRA:

Els límits de l'Estat. El cas de Robert Nozick,

Centre d'Estudis de Temes Contemporanis, Enciclopèdia Catalana, Barcelona, 1994.

El libro de Ángel Castiñeira es un documentado e interesante trabajo que surge en un panorama sin demasiados estudios detallados acerca de la obra de Robert Nozick y que pretende objetivos mucho más ambiciosos que una mera presentación de este autor. Castiñeira cuestiona todos los planteamientos individualistas, que, a su entender, limitan tanto los objetivos de una moral civil como la justificación de unos principios de justicia social. Los cultivadores actuales del individualismo —dice— concilian al neoliberalismo con el marxismo analítico y convierten, con una metodología procedente del campo económico, basada en la acción racional, las acciones individuales en los únicos fundamentos de los fenómenos sociales y de la participación en acciones colectivas. Castiñeira rechaza estos planteamientos que no toman en consideración la interdependencia social, porque no permiten comprender los vínculos relacionales necesarios que llevan a legitimar los principios de justicia social, ni justifican los procesos verdaderos que conducen a la necesaria autonomía, dignidad, autodesarrollo y privacidad de las personas (Castiñeira, pp. 12-13). Desde su punto de vista, para resolver las desigualdades sociales y económicas en el complejo mundo contemporáneo no es suficiente el altruismo, sino que son necesarias virtudes que rebasan el ámbito de lo individual; por eso la solidaridad es la virtud por excelencia, acompañada de la justicia. Se trata de saber si

se puede dejar a la autonomía de la voluntad individual la determinación de las reglas del juego social (Castiñeira, p. 15). El individualismo ético no permitiría por sí solo el paso que Castiñeira pretende: del altruismo a la solidaridad y de la ética a la justicia.

La elección de Nozick para tratar de cumplir los objetivos que se marca el autor de *Els límits de l'Estat* tiene que ver con la radicalidad de las tesis de, al menos, su obra más conocida, *Anarchy, State and Utopia*; es también consecuencia de la coherencia lógica de su argumentación, que a juicio de Castiñeira, permiten descubrir con más facilidad los errores de su punto de partida, los inconvenientes de su punto de llegada y las contradicciones derivadas de la pretensión de pasar del individualismo metodológico y del individualismo ético al individualismo político (Castiñeira, p. 15). Nozick no busca razones económicas o de pura gobernabilidad a la hora de postular los derechos individuales y su prioridad, sino que pretende aludir a criterios de orden moral. Por eso, su estudio obliga a replantear la relación entre individuo y comunidad y entre autonomía y solidaridad (Castiñeira, p. 14). La tesis fundamental del libro reseñado es que el individualismo que subyace al pensamiento de Nozick define su modelo de Estado, su concepción de la justicia y la descripción de la utopía libertaria, así como su modelo de sociedad y su visión ética. Si el individualismo falla como idea regulativa, se hunde con él todo el edificio como un castillo de naipes. No se centra Castiñeira exclusivamente en *Anarchy, State and Utopia*, sino que trata de examinar la obra completa de Nozick (con excepción del último libro publicado por este autor, *The Nature of Rationality*, Princeton Univer-

sity Press, 1993), para extraer a través de su evolución los argumentos que le permitan corroborar sus afirmaciones.

Sin embargo, no sé si es del todo acertado tomar a un autor como Robert Nozick para llevar a cabo un intento como el que se propone Castiñeira. Y la razón para esta duda es una obra, que si bien presenta unos planteamientos ciertamente radicales e influyentes, no es tan claro que sean del todo coherentes. Si examinamos su libro más emblemático, *Anarchy, State and Utopia* (1974), y lo ponemos en relación con el auge de los grupos hoy numerosos y en ocasiones violentos, que rechazan cualquier intervención estatal, cobramos conciencia del arraigo del antiestatalismo en los Estados Unidos de América. Este arraigo podría explicar el éxito que tal libro obtuvo en el momento de su publicación. A las circunstancias económicas contemporáneas se debe, tal vez, la influencia que, al menos por el número de ocasiones en que aparece citado, tiene Nozick en la filosofía política. De ambas cosas proviene la necesidad de prestar alguna atención a su obra, que, pese a todo, no es demasiado conocida. En ese sentido, la aportación de Castiñeira merece la mayor atención.

En el momento en que aparece publicado por primera vez *Anarchy, State and Utopia* (en adelante *ASU*), el Estado de bienestar parecía gozar de buena salud en los estados desarrollados del mundo occidental y funcionar en ellos con mayor o menor intensidad, aunque comenzaba a atisbarse la posibilidad de que la economía no pudiese soportar los gastos generados por tal tipo de estado. En este horizonte, la aparición de este libro sirve para reforzar la idea de que un estado no tiene que desempeñar funciones más allá de la defensa y protección contra el robo, fraude o violencia (*ASU*, p. IX). Los planteamientos de Robert Nozick se autodenominan *libertarios* y pretenden ofrecer una construcción coherente capaz de justificar la existencia

de un llamado *estado mínimo*, al tiempo que deslegitiman la existencia de tipos de estado con funciones más extensas. Para ello presenta la hipótesis de un estado de naturaleza, aunque deja a un lado el contractualismo (Castiñeira, pp. 32-34, 183) y recurre a una *explicación de mano invisible*, que pretende dar cuenta de realidades que sin ser intencionales parecen proceder de designios humanos; se refiere a las asociaciones civiles o políticas (Nozick, *ASU*, pp. 18-25; 118-119). Desde luego Nozick no es el primer autor que habla de *libertarismo* en un sentido similar al descrito; antecedentes como Hayek difícilmente pueden ser pasados por alto, y, en la tradición de pensamiento norteamericana, existen más que suficientes muestras de que el Estado es un enemigo de la iniciativa privada y de la facultad individual para elegir lo que se cree deseable en la vida. Aunque el momento de la aparición del libro no es ajeno a su éxito, contribuye a éste la originalidad del tratamiento que reciben algunas cuestiones.

Años después de la publicación de su primera obra, en 1981, aparecen las *Philosophical Explanations*, libro completamente diferente en su contenido y objetivos, que apenas alude al anterior y que no deja de presentar algunas curiosidades con respecto a la continuidad en la obra de Nozick. Así, se refiere a *ASU* mencionando que presentó una filosofía política basada sobre cierta visión del contenido de los derechos, pero como dejó claro entonces, no presentó fundamentación alguna para ellos. A la hora de buscar esa fundamentación, hay dos opciones posibles: volver al principio, se supone que alude a lo expuesto en *ASU*, y desarrollarla paso a paso, o comenzar con la fundamentación de la filosofía moral y trabajar a partir de ahí. Ésta es su opción. Y en este caso —dice Nozick— puede darse la posibilidad de que se enlace con los derechos concretos proporcionándoles así un apoyo

independiente, aunque existe el riesgo de que se llegue a un punto de vista completamente independiente. Nozick utiliza el símil de la construcción de un ferrocarril intercontinental que se comienza por los extremos y puede unirse en una sola línea, o dar lugar a dos líneas independientes, considerando que su propia construcción no es lo suficientemente extensa en la línea de la filosofía política, como para dar lugar a saber si existen dos líneas o una sola (*Philosophical Explanations*, 498-499, nota).

En un tercer libro, *The Examined Life* (existe traducción castellana de C. Gardini, *La vida a examen*, Gedisa, Barcelona, 1992), Nozick ya alude a su abandono del campo libertario aunque ciertamente no se expone en las razones que le llevan a ese punto y, sólo de modo tangencial, vuelva a algunas de las cuestiones planteadas en su primera obra. Finalmente, en su, por el momento última entrega, *The Nature of Rationality*, Robert Nozick trata la racionalidad de las decisiones y de las creencias, así como el funcionamiento de los principios en nuestro pensamiento cotidiano. Nozick ensaya la reformulación de la teoría de la decisión racional proponiendo una nueva regla que tendría implicaciones en cuestiones como el dilema del prisionero. Se tratan también en este libro temas como el alcance y los límites de la racionalidad instrumental.

Los primeros capítulos del libro de Castiñeira, que abarcan la primera parte y la mayoría de la segunda parte del libro, son una descripción de la estrategia teórica empleada por Nozick. Se señalan en estas páginas algunas de las críticas que, a mi entender, son relevantes a la hora de hablar de la obra de Nozick, pero Castiñeira parece otorgarle más coherencia de la que le corresponde. Por ello creo que es importante señalar alguno de los que considero son graves problemas en momentos fundamentales del planteamiento de *ASU*,

porque pienso que tales defectos invalidan sus pretensiones iniciales —las de Nozick y, en cierto modo, las de Castiñeira— y no son corregidos en ningún momento posterior.

En *ASU* se intenta la demostración de la existencia de un estado que no viola los derechos absolutos de ninguna de las personas que forman parte de él. La explicación de cómo surge tal estado es central en el libro, y es, a mi entender, uno de los mayores fracasos de Nozick, que cuestiona la justificación del Estado mínimo. Si seguimos la secuencia de la construcción de éste, tal y como la plantea su autor, nos encontramos con una serie de pasos que nos muestran unas agencias privadas que contratadas por los individuos del estado de naturaleza, a modo de agencias de seguros, proporcionan protección a cambio de cuotas a pagar por los individuos contratantes. Se trata de demostrar que en ningún momento se hace nada que no sea previamente aceptado por los individuos. Pero existen individuos que no satisfacen cuota alguna para ser protegidos. Si estos individuos siguen existiendo cuando hay una agencia que mantiene un monopolio de protección para todo un territorio, no se puede hablar de algo que se asemeje a un estado, entendido —Nozick, siguiendo a Max Weber— como el que ejerce el monopolio del uso de la fuerza. Por ello es necesario pensar en un modo de incorporar a estos individuos a la agencia de protección sin tener en cuenta la voluntad de los mismos de permanecer al margen de ella, y al tiempo, sin violar sus derechos.

Nozick es consciente de la dificultad de la tarea, por lo que articula una compleja explicación que desarrolla de modos diferentes, intentando demostrar con distintos argumentos que su punto de vista sobre la compensación a los independientes puede sostenerse. En algún momento habla de los costes de transacción, de modo que considera más barato pagar las cuotas de

los independientes que se niegan a entrar en el Estado, que hacer lo necesario para obtener su consentimiento. Otro de los argumentos tiene que ver con la necesidad de establecer unas ciertas reglas y topes a la cuantía de la compensación que los independientes pueden lograr, ya que éstos no están sometidos a las mismas reglas y límites que aceptan los clientes de las agencias dominantes, y no tendrían por qué darse por satisfechos con lo que éstos aceptan (*ASU*, 54-67). No falta un argumento relacionado con el interés público, cuando Nozick alude a los riesgos y al miedo que se puede generar por la mera existencia de estos independientes que no respetan las reglas del juego que sigue la mayoría; es el punto que Nozick desarrolla con más cuidado, y en el que descansa el peso de su argumentación (*ASU*, 88). Trata, en definitiva, Nozick de justificar la inclusión forzosa de los independientes en la agencia de protección apelando a la existencia de externalidades, pero el alcance de tal apelación es mayor de lo que desearía, porque resulta difícil mantener la intervención que propone restringida al Estado mínimo; no hay una justificación, una vez que se realiza ésta, para negar una intervención más amplia, como tampoco queda muy claro, llegados a este punto, que se pueda seguir defendiendo que los mercados son eficientes por naturaleza. Nozick enlaza lo anterior con otras consideraciones, todavía más sorprendentes, acerca de lo aconsejable que sería comprar la protección a la misma agencia por parte de todos los residentes en un mismo territorio (*ASU*, 101-119).

Ciertamente, el tipo de argumentos que introduce Nozick para justificar la obligatoriedad de protección para todos no sigue las reglas del juego que él mismo marcó en un principio. Parece, más bien, a tenor de los argumentos que maneja, que la justificación para no respetar los límites que estableció como inviolables, salvo aceptación de los individuos, se volatiliza en fun-

ción de consideraciones de bienestar general, justificación que en un principio se pretendía evitar, puesto que el punto de partida es la existencia de unos derechos absolutos que el estado ha de respetar en todas las ocasiones y frente a todos. No es el caso con los independientes, que acaban siendo parte del estado mínimo sin haber dado su consentimiento para ello, lo que no parece ser muy acorde con esos supuestos derechos.

Esto es así incluso si sólo existe un tipo de derechos absolutos, los derechos de propiedad (*property rights*), respecto de los cuales, Nozick es, a la vez, tajante y confuso: tajante, en el sentido de considerar que si alguno de los derechos es absoluto, es este conglomerado de derechos que los anglosajones denominan *property rights*; confuso, porque no llega a justificar en ningún momento que hayan de ser tan absolutos. En *ASU* se habla de *derechos lockeanos*, pero sin tomar en cuenta elementos esenciales en la teoría de derechos de John Locke, lo que desvirtúa completamente una relación posible entre la idea de derechos que maneja Nozick y la que está presente en la obra de Locke. Cuando se trata de la apropiación originaria, en *ASU* parecen tomarse en consideración los límites que se establecen en el *Segundo Tratado*, pero, sometiéndolos a una peculiar reinterpretación, se concluye que la posibilidad de apropiación es ilimitada en tanto no se viole la llamada «condición de Locke» (*lockean proviso*), que consiste en el no empeoramiento del bienestar de los demás, entendido de forma peculiar, puesto que considera a la propiedad como portadora de innegables virtudes, así el incremento del producto social, el fomento de la experimentación, etc. Por tanto, difícilmente se puede pensar que empeore el bienestar general, con lo que de nuevo nos encontramos con una justificación consecuencialista que en un principio estaba descartada. Estoy de acuerdo con la pregunta

que plantea Castiñeira acerca de si esta defensa de la propiedad, y fundamentalmente del mercado, no supondría para los no propietarios otros perjuicios que no tienen por qué ser meramente económicos (Castiñeira, p. 99), entre ellos podríamos citar el daño a la autonomía individual que supone la existencia de derechos absolutos de algunas personas, pocas, sobre una parte del mundo desproporcionada, y las consecuencias que derivan de tal situación. Lo cierto es que la coherencia de los planteamientos de *ASU* está en entredicho cuando se analizan cuidadosamente las cuestiones tratadas en este libro. Entre lo que Nozick pretende y sus conclusiones hay una serie de dificultades, algunas de las cuales he mencionado anteriormente, pero los problemas son más serios si entramos en las obras que siguen a *ASU*.

Hemos visto que en las *Philosophical Explanations* su autor hace una aclaración en relación con lo expuesto en ese libro, que pretende dejar a un lado cualquier intento de hacer coherentes los planteamientos de su filosofía política con sus escritos posteriores. Tal vez por ello, Castiñeira considera que se produce un cambio en un sentido, el paulatino abandono de las tesis individualistas, claramente defendidas en *ASU*. Las razones que apoyan esta tesis son, para Castiñeira, en primer lugar, la claridad de la adscripción individualista de Nozick en su primera obra, donde queda patente su defensa de unos derechos individuales lo suficientemente fuertes como para condicionar la existencia de un determinado tipo de estado. Supone el autor americano que la separabilidad ontológica de la vida humana no permite acudir a ningún tipo de consideración agregativa como la utilitarista a la hora de justificar cursos de acción social —sobre la incoherencia del planteamiento y del resultado se ha hablado más arriba, una vía más cercana a lo que en realidad dice Nozick sería la de pensar en un utilitarismo de la regla,

con la exigencia de respetar los derechos de propiedad—. Y supone también Nozick que no existe una idea de lo social, de lo público, independiente de la voluntad de los individuos. Para Castiñeira se trata de un individualismo ético, político, jurídico y ontológico que da existencia a lo que Nozick denomina 'ética del respeto', una idea de la moralidad proveniente exclusivamente del ámbito de la privacidad y fundamentadora de lo político.

No sé si es posible la interpretación de Castiñeira en el sentido de un paulatino abandono del individualismo tomando como argumento fundamental la idea de 'moral *responsiveness*' que aparece en las *Philosophical Explanations*, porque el mismo Castiñeira plantea este libro como un intento de buscar fundamentación para *ASU* (Castiñeira, pp. 155, 176) y, si bien la cita que se hace al principio de estas líneas deja claro que al mismo Nozick no le encaja demasiado lo que escribe en esta obra con su obra precedente, no significa necesariamente que abandone los planteamientos individualistas que caracterizan al liberalismo, aunque sí puede querer decir que está en vías de abandonar sus ideas libertarias, como precisa Castiñeira.

En las obras que siguen a *ASU*, en concreto en *La vida a examen*, aparece una especie de recapitulación de la evolución ética de Nozick. De una «ética del respeto», caracterizada por una idea de separabilidad de las personas, de límites que rodean a los individuos que se suponen infranqueables, caracterizados como derechos individuales absolutos —ya se ha mencionado hasta que punto esto es problemático—, se pasa a una «ética de la simpatía» (*responsiveness*), que se elabora con cuidado en *Philosophical Explanations* y que de alguna manera se convierte en una ética que se sitúa por encima de la «ética del respeto», al tiempo que reposa sobre ella. La «ética de la simpatía» está ya en el terreno de una ética relacional

y tiene que ver con cuestiones como la «unidad orgánica» que supone que el valor intrínseco de algo viene dado por ésta, al tiempo que por su «significado», entendido como lo que procura trascender los límites de nuestra existencia individual. Cada ser humano participa voluntariamente en esa «unidad orgánica» para alcanzar un «desarrollo jerárquico armonioso», a través de características que le convierten en un individuo capaz de elegir (son la autoconsciencia, el libre albedrío, la capacidad de hacer lo correcto, etc). La «ética del afecto» (*caring*) se presenta en *La vida a examen* con fuerza y está acompañada por una última etapa, que denomina «ética de la luz», que parece más cercana a las experiencias místicas que a otra cosa.

Es cierto que las pocas páginas que Nozick dedica a lo político en el último libro mencionado dicen textualmente: «la posición libertaria que propuse una vez hoy me parece seriamente inadecuada...». Por tanto confirma su abandono del libertarismo que anuncia en el prólogo del libro, pero se apresura a aclarar que no está tratando de proponer una teoría alternativa, distinta de la que expone en *ASU*, ni de mantener lo que sea coherente con lo que dice actualmente, sino de señalar ciertos fallos. Y pienso que es importante, en relación con cuestiones tratadas anteriormente, la continuación de la frase citada más arriba: «... en parte porque no entretéjia cabalmente las consideraciones humanitarias y las actividades cooperativas para las que dejaba espacio».

Sin embargo, persiste la cuestión central que menciona Castiñeira: si el abandono del libertarismo no implica el abandono del individualismo. Es cierto que la solidaridad tiene un papel —así se refleja en el capítulo 25 de *La vida a examen*— y puede ser mostrada a través de las actuaciones del gobierno y a través del reconocimiento de un ámbito político o público. Se sigue defendiendo que lo personal

tiene prioridad, pero ahora no se defiende su exclusividad. La postura relacional en la esfera política «nos induce a querer ejemplificar y expresar lazos de afecto con el prójimo», que pueden llegar incluso a ayudar a los necesitados pagando impuestos. Pero Nozick sigue reconociendo el derecho a no querer ayudar a nadie —«la gente tiene derecho a no hacer ni sentir algo, aunque deba; tiene derecho a elegir»—; y Nozick pretende que en esos casos la solidaridad de los demás les llevará a hablar incluso en nombre de los que no sienten el menor afecto por el prójimo. Se trata de la identificación con una determinada sociedad y de lo que parece una visión más comunitaria, pero de nuevo surge una posición claramente individualista con la posibilidad de objetar por razones morales acerca de los fines de una determinada política pública. El reconocimiento de la objeción de conciencia, coherente con la solidaridad social y con unas características claramente delimitadas parece venir a sustentar la idea de que lo que Nozick abandona no es el individualismo, sino el libertarismo. Sucede que ahora la idea de solidaridad acompaña al individualismo, sin que se vea la razón para considerarlos incompatibles, y sucede, además, que se reconoce que los seres humanos no son seres que se desarrollen al margen de sus relaciones con los demás.

Pero el problema inicial de la filosofía de Nozick no era la posición individualista sin más, sino un modo de entender al individualismo. En *ASU* se presenta una idea de Estado que adquiere una razón de ser en la plasmación de la idea de individualismo posesivo que acuñó MacPherson en su conocida obra *La teoría política del individualismo posesivo* (Barcelona, 1979). Según ésta, la sociedad civil, que es también sociedad política, es una invención humana que surge para la protección de la propiedad que el individuo tiene sobre su propia persona y sobre sus bienes, con-

sistiendo básicamente en un conjunto de relaciones mercantiles debidamente canalizadas a través de intercambios. Tal vez puede ser cierto que una parte de los problemas de esta obra tenga que ver con esos planteamientos individualistas sin ningún tipo de matización. Pero, a mi entender, no todos los problemas de coherencia, de los que se han señalado algunos anteriormente, están directamente vinculados a los planteamientos individualistas, sino que tienen que ver más bien con la defensa de un derecho de propiedad absoluto y de una idea de mercado autorregulado y suficiente. Pensar, como parece que hace en *La vida a examen*, que existe una idea de sociedad en la que se insertan los individuos y con respecto a la cual contraen una serie de obligaciones no supone que Nozick renuncie a una cierta idea de individualismo ético, que no excluye actuaciones solidarias con los miembros de su comunidad. Nozick simplemente abandona una idea 'atomista' de los seres humanos. Este abandono ya se empieza a hacer patente en *Philosophical Explanations*, en donde

aparece una idea de individualismo que no deja de ser una aproximación a un individualismo romántico autoperfeccionista, en su 'búsqueda de lo mejor' por parte de un ser capaz de elegir. En esta búsqueda de lo mejor, el mercado sigue siendo necesario, pero ya no es suficiente como sucedía en *ASU*, la elección individual es prioritaria para actuar en equilibrio.

Han cambiado muchas cosas desde la teoría política inicial. No parece, por tanto, exagerado pensar que se podría demandar una mayor responsabilidad por parte de Nozick a la hora de hacer más explícitos los cambios en una teoría cuya carga ideológica sigue siendo utilizada para defender lo que su autor dice haber abandonado. En cualquier caso, comparto con Castiñeira la idea acerca de la necesidad de examinar con atención la obra de autores que, en ocasiones, son descalificados o ensalzados de modo apresurado, y reitero el valor y la oportunidad de un estudio como el realizado en este libro.

Elena Beltrán

LAS HETERODOXIAS DE UNA RAZÓN SOCIALISTA LIBERAL

ELÍAS DÍAZ:
Los viejos maestros. La reconstrucción de la razón,
Madrid, Alianza Editorial,
1994, 173 pp.

El último libro de Elías Díaz se inscribe dentro de una dilatada recuperación, iniciada ya hace más de treinta años, de una racionalidad socialista liberal de marcado signo heterodoxo y antitotalitario. Las publicaciones más sobresalientes de esta línea de estudio aunaron las corrientes

desenvueltas dentro del ámbito de pensamiento español con una profunda presencia del socialismo liberal italiano, ahora novedosamente determinada, en extenso, con trabajos dedicados a los profesores Renato Treves y Norberto Bobbio. Las influencias alemanas y anglosajonas del autor no velan las que pudieron ser elegidas como sus «señas de identidad» de una memoria política antifranquista y eje de un estudio, por su profundidad y amplitud, inusual en España y reconocido internacionalmente. Este último trabajo coin-

cide con la aparición de un amplísimo estudio homenaje a Elías Díaz cuyo resultado más deseable sería que impulsase el estado de una investigación por ya madura, ahora, tanto más prometedora (*Doxa. Cuadernos de Filosofía y Derecho*, núms. 15-16, 1.060 pp.). Aquí Elías Díaz ha comentado, con la excepcionalidad del momento —entrevistado por Francisco Laporta y Alfonso Ruiz Miguel, sin resquicio y tregua—, algunas de las claves de su trayectoria intelectual. En mi opinión, uno de estos comentarios vertebrará el guión de este recorrido, aquí en concreto, por el pensamiento español de este y del pasado siglo. La reconstrucción de la historia del pensamiento español, planteada expresamente como recuperación de la España de los heterodoxos, frente a la impuesta España eterna, habría transitado, para el autor, dos trayectorias inconmensurables, sin síntesis posible: una línea recta, representada por los krausistas y su afirmación de un vector de racionalidad, modernización, liberalismo y progreso; y una línea quebrada, encarnada en Unamuno y algunos del 98, conciencia crítica de las aporías de la modernidad. Su *Revisión de Unamuno. Análisis crítico de su pensamiento político* (1965-1968) fue recibido, entre la renovación bibliográfica de la historia del pensamiento español, como una reconsideración crítica de los juicios de valor que subyacen a la posición política de Unamuno, a la vez que como un análisis del pensamiento político de aquel momento, elaborado por un representante de la nueva generación de intelectuales críticos. Unamuno representaba los rasgos contradictorios de la sociedad burguesa occidental y una síntesis frustrada de liberalismo, individualismo y democracia. El libro fue valorado como un estudio pionero del contexto histórico y sociológico de la obra del escritor vasco. Esta renovación de pensamiento, traída por uno de los miembros de la generación intelectual ajena al franquismo, y

no de su evolución interna, fue proseguida por *La Filosofía social del Krausismo español* (1972), donde se abría un campo casi inédito de estudio sobre la Institución Libre de Enseñanza, pronto multiplicado. El análisis de las razones positivas de la polémica recepción de Krause en España, la formación de Sanz del Río, y sus implicaciones pedagógicas, éticas, religiosas y científicas abrían paso a una filosofía política ni estatista, ni individualista insolidaria, sino liberal política, donde el derecho, la ética y la educación aparecieron como instrumentos superadores de las desigualdades sociales en sus representantes más sobresalientes: Francisco Giner de los Ríos y Gumersindo Azcárate. El propio Elías Díaz ha encontrado aquí la perspectiva política de su filosofía social y el acicate de sus debates con la cada vez más pujante presencia, en nuestros días, del liberalismo económico. Y también halló, por lo que respecta al comentario más concreto de su última publicación, el criterio de elección socialista liberal que determina recientemente su dedicación a Ortega, Unamuno, Besteiro, Tuñón de Lara, González Vicén, Treves y Bobbio. Quien conozca no ya los escritos sino el mismo talante personal, incluso, de estos pensadores podrá, en mi opinión, apreciar esta tensión a la que Elías Díaz viene dedicando sus trabajos entre individualismo y Estado en el seno de un socialismo liberal antitotalitario. Creo que en el autor, como en todos ellos, experiencia política personal y evolución intelectual estuvo entroncado con un compromiso moral adverso a los aires políticos irrespirables en los tiempos de sus respectivas formaciones. La persecución política hasta sus restituciones académicas o históricas rodea el carácter heterodoxo de casi todos estos pensadores ahora analizados, y de otros anteriormente estudiados como Enrique Tierno o José Luis López Aranguren, que debieran haberse incorporado a esta edición, aun habiéndose recogido su aná-

lisis en trabajos anteriores. No en vano, Javier Muguerza, en su día, caracterizó este interés abiertamente heterodoxo en la trayectoria de Elías Díaz como garantía de la memoria y aliento emancipador de cuantas tradiciones intelectuales progresistas hubo en España, en una deseable cultura actual «no orgánica» (*Sistema*, núm. 100, enero de 1991).

La reflexión que agrupa esta selección de autores realizada en *Los viejos maestros* se refiere, precisamente, a la recuperación de esta memoria de la oposición antitotalitaria, que algunos encarnaron desde el que se ha venido en llamar el «período de entreguerra» en Europa. En relación con el caso español, el artículo más sintomático de esta preocupación es el dedicado a Tuñón de Lara, ya que introduce la discusión de cuáles fueron los agentes y factores reales del cambio político en España: si fueron personajes tardofranquistas auspiciantes de un mero desarrollo económico, producido en la década de los cincuenta/sesenta o, más bien, la presión política de partidos clandestinos, intelectuales y sindicatos. Elías Díaz desmonta aquí los «frecuentes alegatos economicistas y/o elitistas» que menoscaban la importancia del «empuje ético, político y cultural de la resistencia y de la oposición de sus luchas sindicales y de protesta social», y atribuyen, así, injustificada preponderancia a la «propia evolución interna del régimen franquista» (p. 83). «La cultura en la oposición, la cultura en la transición», incluido en *Ética contra política. Los intelectuales y el poder* (1990), había conceptualizado a aquella posición de «ideología franquista y/o tecnocrática de la transición» y caracterizó hasta cinco explicaciones, por falaces, ideológicas sobre la transición. Ahora, el autor prosigue el debate con posiciones semejantes, mantenidas entre la propia izquierda, más en concreto por los profesores Santos Juliá y Juan Pablo Fusi. Para Elías Díaz, los valores de la oposición anti-

franquista son irreductibles al análisis economicista del cambio. Ni la «espiritualidad» más afín al franquismo, ni el indefectible desarrollo de las «fuerzas productivas» fueron el factor decisivo en el esforzado cambio político. «Me parece —señala el autor— que hay que cambiar radicalmente y con toda claridad el punto de inflexión y centrarlo más en la entera sociedad, con toda la complejidad que ello implica, a la hora de explicar esas transformaciones de la España de los sesenta. Y, dentro de ella, yo pienso que tuvieron justamente una influencia muy decisiva esa cultura, esa memoria, ese sentimiento por la recuperación y el ejercicio de la libertad y de la dignidad: en definitiva —y sin exagerar tampoco en sentido contrario—, lo que poco a poco iría concretándose también en una más o menos difusa oposición democrática a la dictadura (estudiantes, sectores profesionales, clase obrera, nacionalidades, clero progresista, etc.)» (p. 89). Elías Díaz había analizado anteriormente la evolución política interna de algunos grupos intelectuales franquistas, surgidos de la guerra civil —así en *Notas para una historia del pensamiento español actual (1939-1973)*, publicado en 1974—, constatando que apenas impulsaron una apertura política real unida al despegue económico iniciado: el período 1969-1973 aparece allí como un segmento temporal de «desarrollo económico y subdesarrollo político» y el año 1969 queda identificado como el momento de los confinamientos de buen número de profesores en zonas apartadas de la geografía nacional. La caracterización de este momento político como un período represivo hace de los años sesenta un límite prematuro como fecha de inicio de la transición, ahondando, así, en el actual debate sobre el momento real de comienzo del cambio en España.

Con esta trayectoria dentro de los estudios de pensamiento español, Elías Díaz ofrece ahora un repaso atractivo de buena

parte de los hitos progresistas del pensamiento italiano y español de nuestro siglo. Los trabajos dedicados a Renato Treves y Norberto Bobbio son un testimonio personal de sus trayectorias teóricas y políticas, una vez que ya les introdujo universitariamente, sobre todo a través de *Sociología y Filosofía del Derecho* (1971). El trabajo sobre Renato Treves es un emotivo, y muy bien escrito, repaso a una obra cerrada por su muerte, a través de la puesta de relieve de su apoyo a los primeros grupos sociológicos españoles distanciados de la sociología oficial, del carácter conciliador de un intelectual judío exiliado en Argentina por la persecución fascista, y del análisis de sus fuentes, temas, valores y métodos sociológico-jurídicos, engarzados en la sociología clásica. Los dos estudios dedicados a Norberto Bobbio son tanto descripción crítica de su completa evolución —*laudatio* correspondiente a su investidura doctor *honoris causa* en la Universidad Carlos III— como debate muy cercano con sus, a veces muy pesimistas, conclusiones sobre las «promesas no mantenidas» de la democracia y asunción de su propuesta material de democracia, vía ética socialista liberal. Ambos artículos poseen dos centros de debate: de una parte con la caracterización de Bobbio como autor dualista por Alfonso Ruiz Miguel; de otra parte, con las críticas de Perry Anderson, Fernando Quesada y José María González al tímido impulso participativo de Bobbio a la democracia representativa. Al margen de este debate, el autor analiza los pormenores de la polémica italiana en torno a alguna actuación juvenil propicia al régimen, de sus comienzos universitarios para restituir, finalmente, la posición, ya inicial, antifascista del filósofo italiano. Del conjunto de los trabajos recogidos en *Los viejos maestros*, los dedicados a Tuñón y a González Vicén recogen igualmente una peripecia personal y política del autor con los homenajeados,

imposible en las no menos personales, pero definitivamente históricas, de Unamuno, Ortega en relación con la Institución Libre de Enseñanza y Julián Besteiro. Tuñón es presentado aquí tanto como el cronista de primera mano de la situación interna del régimen franquista y de la oposición clandestina y en el exilio —Telmo Lorenzo en *Ibérica*— como el riguroso historiador del movimiento obrero y de las ideas políticas. Para el autor, un auténtico ejemplo de patriota exiliado impulsor de una cultura comprometida con la restitución de las libertades en España. Y de Felipe González Vicén es resaltado su trabajo solitario en un traumático periplo por Europa que acabaría consolidándose como la clave imprescindible en la formación de los filósofos del derecho españoles, tras inapreciables trabajos en el campo de la filosofía práctica y la historia de las ideas, guiados por una conexión ineludible entre derecho y libertad, y un historicismo también crítico de las más rancias concepciones iusnaturalistas y formalistas predominantes en los estudios y prácticas jurídicos de entonces. Quizás en González Vicén se encuentre la más radical influencia liberal —e, incluso, libertaria— de librepensador en Elías Díaz. Los tres trabajos restantes poseen necesariamente un tono menos personal y más historiográfico. El estudio sobre las relaciones entre la escuela de Ortega y la Institución Libre de Enseñanza analiza la historia interna de la constitución de ambas corrientes, sus objetivos comunes en torno al socialismo humanista y el liberalismo político, la inspiración compartida en el idealismo alemán y una incompatibilidad de talentos, aspectos que, unidos, apuntan una limitada coincidencia. La trágica evolución de Unamuno es nuevamente revisada atendiendo a su toma de postura política y su evolución intelectual, subrayando sus desgarrados compromisos en medio de la destrucción de la República española y su final rechazo de toda dictadura. Y la

figura de Julián Besteiro, en el contexto de la República y de los primeros años de la represión franquista, es estudiada —en debate con Emilio Lamo— a través de sus posiciones políticas obreristas en el P.S.O.E., su talla intelectual y su actividad pública y de resistencia durante la guerra civil.

La intención expresa de Elías Díaz al escribir estas páginas ha sido rendir tributo a algunos de sus maestros y reconstruir, en el mismo movimiento, una racionalidad de izquierdas regida por la solidaria vinculación de libertad e igualdad. Contaba

ya con una memoria política de primera mano y un trabajo dentro de la historia del pensamiento español que aseguraban la excelente consecución del objetivo. Su escritura refleja un sincero estilo mediado entre las memorias y la documentación rigurosa y pausada que interesará a un lector muy variado. A este ciudadano plural y políticamente comprometido le corresponderá la perseverancia en tan deseables valores siempre amenazados por tantas sinrazones.

Julián Sauquillo

UNA BOTELLA AL MAR DE LA FILOSOFÍA

ANDRÉS TORRES QUEIRUGA:

La constitución moderna de la razón religiosa. Prolegómenos a una filosofía de la religión,
Ed. Verbo Divino, Estella, 1992,
318 pp.

A. Torres Queiruga ha lanzado, dice, una botella al mar de la filosofía. Se trata de un estudio sobre la filosofía de la religión. En el mar de las publicaciones y ensayos filosóficos unas reflexiones sobre cómo se constituye el objeto de la filosofía de la religión pueden pasar desapercibidas. Si, además, dada la esquizofrénica división cultural española en editoriales y librerías «seculares» y «religiosas», se publica en el circuito «religioso» lo más probable es que el libro se parezca a una botella arrojada al mar para la mayoría de los cultivadores de la filosofía. La situación es indicio de una realidad histórica todavía no superada, aunque la presencia de colecciones de «Filosofía de la Religión» en medio de otras

publicaciones de ensayo filosófico está mostrando ya un cambio.

No será posible, en adelante, prescindir de una problemática tan importante para la comprensión misma de las cuestiones filosóficas de antes y de hoy.

El texto que comentamos tiene, por tanto, conciencia de situarse en un medio con escasa atención a la problemática de la filosofía de la religión. Uno de los objetivos perseguidos por el autor es mostrar la razón de ser y la relevancia de este estudio. De ahí que se coloque en la historia intelectual de la modernidad ilustrada y de la reflexión radical sobre la religión. La filosofía de la religión se va forjando en la sociedad moderna a golpes de crítica y contra-crítica, de la que no son ajenos ni las vicisitudes socio-políticas ni los cuestionamientos acerca de la razón, la verdad, la objetividad, etc.

Torres Queiruga señala con brevedad y con claridad los principales hitos de esta historia, que es tanto como indicar cómo se va constituyendo la filosofía de la reli-

gión y adquiriendo su autonomía en confrontación con el ámbito religioso y con el filosófico. La distinción respecto a la teología, primero, y de las ciencias de la religión hoy, es un requisito para la concesión del estatuto de autonomía a esta reflexión. No es extraño que la confrontación y delimitación respecto a las ciencias de la religión (historia, sociología, psicología) ocupe un largo apartado. Se ha de mostrar que su aportación, muy valiosa para la misma reflexión filosófica, no llega a cubrir un espacio y deja un hueco, que queda ahí solicitando la reflexión sobre el fenómeno religioso, su peculiaridad y razón de ser en sí mismo. En último término se pregunta qué es la religión y a qué responde respecto al hombre y ante el tribunal de la razón.

En la búsqueda de ese espacio vacío Torres Queiruga da una gran importancia a la fenomenología hermenéutica. A través de la tradición husserliana trata de mostrar cómo la religión es una de las diversas intenciones de lo real. El mundo de la vida religiosa aparece a la conciencia y es llevado desde ahí a revelar sus significados intencionales. Incluso, como hace nuestro autor apoyándose en estudiosos de esta tradición, se puede plantear si el ego husserliano no se muestra hacia atrás como desfondado en un absoluto que lo sostiene y promueve. La fenomenología aparece así como procedimiento y como modo de constituir un espacio para el mundo de la vida religiosa.

El autor al hacer hincapié en esta línea fenomenológico-hermenéutica está haciendo justicia a la historia del pensamiento de este último siglo y, a la vez, muestra sus posibilidades y preferencias.

La historia concreta de la emergencia de la filosofía de la religión dentro de la historia de la filosofía y teología modernas, además de mostrar los vericuetos eruditos de los estudios sobre la cuestión, con su suave disputa de prioridades según autores

y aun nacionalidades, sirve para ilustrar la pluralidad de los tratamientos. Se advierte en el autor una clara opción por este pluralismo de posibilidades que señala el mismo devenir histórico, e incluso, un cierto sincretismo como ideal, que postularía la distancia escéptica de Hume, con el criticismo kantiano y la mirada intuitiva y global hegeliana.

La formación y conocimiento de la tradición teológica permite a nuestro autor reivindicar, con razón, en esta historia de la emergencia de la filosofía de la religión el papel jugado por la teología. Sin la «disputa de las facultades» queda reducida la perspectiva y no se toma conciencia de los intentos teológicos que facilitaron también el surgimiento y constitución de un pensar autónomo sobre la religión.

Torres Queiruga es un pensador sentido en ambas facultades, de ahí que puede vivir en sí mismo la disputa y la búsqueda de reconciliación. Este ensayo es un alegato en pro de un diálogo entre las dos disciplinas. Quiere apaciguar en sí y fuera de sí las malinterpretaciones surgidas de disputas y rechazos mutuos. Una condición se avista clara: sólo desde el no dogmatismo, que amenaza a una y otra facultad, cabe el acercamiento y el mutuo enriquecimiento. Nuestro autor quiere ser testigo y fautor de este diálogo desde la circunstancia española, consciente que actualmente la clave del diálogo la tiene la facultad filosófica.

Una vez mostrada la posibilidad de una filosofía de la religión, cabe preguntarse en qué dirección y cómo abordarla. El autor efectúa en la última parte de su libro una serie de sugerencias. Queda clara la pluralidad de los intentos y la apertura del proyecto. En la actual situación plural del pensamiento no puede ser de otra manera. Sin embargo, el autor privilegia una tradición u orientación: la fenomenológico-hermenéutica; y dos formas de entenderla, ejemplificadas en M. Heidegger

y P. Ricoeur. La vía corta de una ontología de la comprensión y la vía larga de una fenomenología y hermenéutica de los símbolos. Si ambas al final se encuentran, nuestro autor se inclina por la vía larga de la positividad histórica y la reflexión teniendo en cuenta los datos de las ciencias y el diálogo con la teología. Ingente tarea que solicita la cooperación de numerosos cultivadores y especialistas, además del talante reflexivo de aquellos que quieran ocupar el espacio que deja el dato positivo y la consideración desde la perspectiva parcial de una disciplina.

Somos conscientes, con el autor, de que cada uno de los grandes apartados indicados pueden estar llenos de cuestiones y matizaciones. Pero el resultado es serio, riguroso y convincente. Hay un espacio para un tipo de reflexión que denominamos filosofía de la religión. El objeto existe

y el modo de aproximarse a él también, aunque el espacio esté abierto a las exploraciones. La tradición occidental del pensamiento, sobre todo germana, a la que se remite profusamente el autor, sin desconocer la sajona y latina, son un exponente que encuentra un atento y cualificado expositor en Torres Quiruga.

El libro tiene, sin perder en ningún momento un elevado tono académico evidente en las citas originales de los textos, el carácter de alegato o «plaidoyer» por la causa de la filosofía de la religión. Un aire de compromiso que tiene el tono de la opción personal, además del deseo de que otros compartan esta opción y tarea. ¿Una botella en el mar de la filosofía, o la muestra ya de la existencia de una realidad que busca reconocimiento?

José María Mardones

ESTRUCTURAS Y FORMAS DE LA MORALIDAD

FRANCIS SNARE:

The Nature of Moral Thinking,
Londres y Nueva York, Routledge,
1992, 187 pp.

Francis Snare falleció en 1990, a los cuarenta y siete años, después de una trayectoria académica breve pero intensa. Después de estudiar filosofía y doctorarse en Ann Arbor, con William Frankena, trabajó en las Universidades de Iowa e Indiana, entre otras. A partir de 1980 desarrolló su actividad en la Universidad de Sydney. Seguía así el ejemplo de muchos colegas, norteamericanos e ingleses, que desarrollaron una parte de su carrera académica

en Australia: Smart, Falk, Partridge, Stanley Benn, entre otros.

Sus investigaciones se centraron, especialmente, en la historia de la filosofía, así como en la filosofía moral y política. Ha escrito artículos sobre Rawls, Moore, el escepticismo, el relativismo, y la falacia naturalista, entre otros temas. Su único libro hasta ahora contenía un análisis sobre la filosofía moral de Hume, y sobre su influencia; fue publicado en Cambridge University Press, y es de interesante lectura para profundizar en el conocimiento de este autor y de las teorías morales empiristas, junto con los trabajos de Harrison, Mackie, Penelhum, Topitsch y, más recientemente, Hartmut Kliemt.

The Nature of Moral Thinking se articula en torno a algunos problemas filosóficos básicos, tanto a nivel metaético como normativo, planteando el debate sobre las claves de la argumentación moral. El libro recoge el contenido de las explicaciones de clase que Snare impartía a sus estudiantes de primer curso en Sydney, por lo que tiene un carácter introductorio y muy general. Sin embargo, está lejos de lo que, entre nosotros, suele entenderse por un manual de la asignatura, tanto por la variedad de enfoques recogidos, como por el rigor y profundidad con que se tratan, como, sobre todo, por el esfuerzo de reflexión personal que exige de todos sus lectores. Algunos capítulos terminan con una serie de preguntas que deben estimular la deliberación, y con unas lecturas complementarias. A través de éstas pueden detectarse los autores a los que Snare recurre más frecuentemente: Richard Brandt, en primer lugar, y también Frankena, Hospers, Baier, Williams... Por otro lado, los clásicos (como Sócrates y Platón) están presentes en la mayoría de las discusiones.

En el capítulo 2, Snare pasa revista a los problemas que surgen al fundar la moral sobre una Autoridad determinada, sea o no trascendente. Identifica correctamente la distinción básica entre «voluntaristas» y «objetivistas», clásica en el desarrollo de las doctrinas del Derecho natural cristiano. Distingue también entre posiciones metaéticas y normativas al respecto: las primeras definen la moralidad por referencia directa a los mandatos o designios de la Autoridad; las segundas caracterizan las acciones moralmente correctas con base en el rasgo de haber sido ordenadas por la Autoridad. Snare emplea, para criticar estas teorías, desde el argumento de Sócrates en el *Eutifrón* hasta las tesis de Moore contra la falacia naturalista, adecuadamente reformuladas. La estructura y contenido de este capítulo

deben mucho a la *Teoría Ética* de Brandt. Snare extiende algunas de esas críticas también al subjetivismo ético, que entiende autocontradictorio.

En el capítulo 4, y también siguiendo las pautas trazadas por Brandt, se analizan en detalle el egoísmo ético, el psicológico, y el hedonismo, y sus repercusiones para la ética normativa. Frente al egoísmo se desarrollan los argumentos esgrimidos por Joseph Butler en el siglo XVIII (los *Fifteen Sermons...*). Frente al hedonismo, reconstruye el argumento clásico de Aristóteles sobre el concepto de «felicidad» (Libro I de la *Moral a Nicómaco*), utilizado en este siglo por Ryle y Urmson. Al igual que en otros capítulos, se aprecia en éste un uso equilibrado de fuentes clásicas y contemporáneas.

En el capítulo 5 se hace un repaso a las diferentes teorías metaéticas: naturalistas, no naturalistas, y no cognoscitivistas. Se expone el argumento de la «pregunta abierta» de Moore, y los reparos que ha suscitado, entre los que incluye su deficiente comprensión de los principios morales como razones para la acción y de su función práctica. En el siguiente capítulo se amplían las críticas a Moore y se abre una puerta a formas matizadas de naturalismo ético.

A continuación, Snare pasa al estudio de los relativismos éticos (capítulos 7 a 11). Comienza con la distinción entre relativismos «indiscriminados» y «discriminados». Aquí viene a cuento la discusión entre Sócrates y Protágoras en torno a la teoría de la verdad defendida por este último, que conocemos por el *Teeteto*, y que es objeto de una cuidadosa exposición. Al pasar revista a diferentes clases de relativismos, Snare insiste en que los desacuerdos y controversias están presentes en todas las formas de conocimiento. Salta también al paso de posiciones que sugieren difuminar la distinción entre cuestiones descriptivas y de justificación, y en contra

del abandono de la Teoría ética normativa en manos de una presunta pluralidad de «paradigmas», «esquemas conceptuales», y nociones similares. Defiende Snare una ética normativa centrada en desarrollar y perfilar los principios (y reglas) generales idóneos para orientar nuestra conducta. Hace hincapié en la diferencia existente entre justificar un acto y excusar a la persona que lo comete, distinción decisiva y que ha recibido, en ocasiones, un tratamiento superficial. Discute los problemas inherentes a la idea de tolerancia ética (que, en el límite, resulta autocontradictoria) y a la conformidad con la moral social positiva. Como no se le escapa, el problema más serio de la tolerancia radica en su solapamiento con la noción, menos aceptable, de indiferencia moral. Como indica en el capítulo 11, no es lo mismo «elegir» nuestros valores morales que «descubrirlos»; y esta distinción se relaciona con la capacidad (de la que el subjetivista ético carece) de modular y reconstruir nuestros propios juicios como resultado de un proceso argumentativo. El subjetivista está, en algún sentido, «sordo» a las razones morales expresadas por terceras personas. Sin

embargo, Snare evita poner demasiado énfasis en este punto.

El capítulo 9 se dedica al comentario de las posturas de Nietzsche y de Marx sobre la génesis de las ideas morales. Nietzsche situaría la «virtud» como pilar de su filosofía moral, en una vuelta consciente a los ideales homéricos (dioses, héroes y atletas), y contraponiendo una moral de la aspiración, de la superación, frente a una moral quietista y pasiva. El postulado del valor heroico nietzscheano, su vindicación del mando de unos pocos y la obediencia de los más, podrían ser interpretados como una escala de valores creada por un individuo sacrificado y creativo para sí, sin pretensiones intersubjetivas, como ha afirmado recientemente Julián Sauquillo criticando las «lecturas falsificadoras» que muchos autores y movimientos políticos (como el nazismo) han efectuado de Nietzsche.

Por último, el capítulo 12 efectúa, como colofón, un recorrido por diferentes métodos propuestos para justificar teorías éticas normativas (actitud cualificada, punto de vista moral, constructivismo, contractualismo...) llegando hasta las aportaciones más recientes.

Rafael Herranz Castillo