

LA CRISIS DE LAS CIENCIAS EUROPEAS, TRADUCIDA AL ESPAÑOL

E. HUSSERL: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (trad. y nota editorial de J. Muñoz y S. Más), Barcelona, Crítica, 1991

Edmundo Husserl dedicó sus últimas energías intelectuales hasta el agotamiento definitivo —agosto de 1937— que precedió a su muerte —abril de 1938—, a la preparación de una obra que fuese a la vez nueva introducción a la filosofía fenomenológica —tal reza el subtítulo de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*— y postrero esfuerzo por invertir el rumbo a que el fracaso de la filosofía moderna y de la Ilustración llevaba a la humanidad europea. Rumbo que, a la altura de la tercera década del siglo, era más bien, en opinión de Husserl, una situación de deriva.

La antigua convicción husserliana de que la Fenomenología es «el secreto anhelo de toda la filosofía moderna» es reafirmada en *La crisis de las ciencias europeas*, bien que en un sentido modificado. No se trata, desde luego, de que el ideal de saber apodíctico, y de vida personal y pública guiada enteramente por exigencias racionales, sea en ningún punto reformable; tampoco de que precise de un motor anímico distinto de la lucidez completa a la hora de tomar conciencia de él. Nunca antes había proclamado Husserl con tanta rotundidad la conexión, o mejor la identifica-

ción entre conciencia del ideal racional y posibilidad de una Historia con sentido, es decir, posibilidad de la Historia. De aquí que la rebaja *more geometrico* de este único ideal posible, rebaja que incurre en falta de radicalidad, sentara las bases para la crisis, internamente insuperable, de una ciencia que «en nuestra indigencia vital [...] nada tiene que decirnos» (p. 6 de la traducción de *La crisis de las ciencias europeas y la Fenomenología trascendental* que comento).

No es así de extrañar la peculiar estructura literaria de *La crisis*, en que constantemente se cruzan consideraciones de teleología histórica con reflexiones sistemáticas acerca de la pretendida radicalidad insuperable de la fenomenología trascendental. Una radicalidad que pasa, curiosamente, por retroceder a lo que siempre está ya dado: el mundo pre- y a-científico de la vida.

Esta compleja, imprescindible obra, que se encuentra cada vez más en el centro de interés no sólo de los estudiosos de la Fenomenología, ha sido recientemente traducida al español por los profesores Jacobo Muñoz y Salvador Más dentro de la serie Clásicos de la editorial Crítica. Bien es cierto que existía una versión castellana anterior, debida a Hugo Steinberg, impresa en México en 1984, y necesitada de sería mejora.

Texto base de la nueva edición española es la edición crítica alemana que Walter Biemel publicó en 1954 en las Obras Completas de *Husserliana*. A las

dos primeras partes de *La crisis* que la revista *Philosophia* de Belgrado había dado a conocer en 1936 —por entonces el nombre de Husserl ya había sido borrado de la relación oficial de profesores universitarios alemanes y prácticamente no tenía posibilidades de publicar en Alemania—, añadió Biemel la decisiva parte tercera que el filósofo había dejado en estado muy avanzado de redacción y ordenación. Completaban la edición alemana, de un lado, tres escritos llamados por el editor «tratados», cercanos por su problemática, no por su fecha de composición, y entre los que destacaba la conferencia de Viena de mayo de 1935, primer testimonio de la creciente dedicación final del filósofo a la crisis de la Humanidad, y, de otro lado, treinta y nueve «apéndices» contemporáneos en general a la redacción de la obra y seleccionados por Biemel de entre el ingente material inédito (sólo el más famoso de ellos, el conocido como «La pregunta por el origen de la geometría» había visto la luz en Bruselas en 1939). La nueva edición española contiene la novedad absoluta de la traducción de dos de los «tratados» (pues la conferencia de Viena, junto con el último apartado del texto de *La crisis*, quedó incluida en el volumen que la editorial argentina Nova reunió bajo el título *La filosofía como ciencia estricta*). Lamentablemente, por comprensible que ello resulte, han quedado fuera de la traducción los apéndices. Y lástima asimismo que tampoco se haya podido incorporar la paginación de la edición príncipe.

En la nota editorial que encabeza la traducción, manifiestan los autores su intención de «alcanzar algo más que un compromiso entre los derechos del depurado y complejo léxico técnico de la fenomenología y los de la lengua castellana común». Bien podría valer esta declaración, que sugiere ya la notable dificultad de la empresa, como lema a toda

traducción de la fenomenología husserliana. En el caso que nos ocupa, sorprende, por ejemplo, la renuencia de los traductores a ciertas opciones, digamos, «técnicas» que, consolidadas desde las traducciones de Gaos, encierran en realidad el sentido básico en que se ha comprendido y transmitido la fenomenología en castellano. Así, la oscilación de los términos que vierten *meinen* y *vermeinen* —en las más ocasiones, «mentar»; pero también «suponer» (p. 87) e incluso «imaginar» (p. 166)—, revela que no hay alternativa válida al primer vocablo para significar el rasgo común a todas las vivencias intencionales de referirse a un objeto (supónganlo o no, imagínenlo o no). Parecida oscilación sufre en la nueva traducción el término *vollziehen* y sus derivados, pues mientras las dos primeras partes de la obra mantienen generalmente la propuesta de Gaos: «ejecutar» —que el antiguo traductor de Husserl alternaba con «llevar a cabo»—, la parte tercera recurre a «realizar» y sobre todo a «consumar» —p. ej., «actos consumantes» (p. 115); «consumación natural de su mundo de vida» (p. 160)— que no expresan adecuadamente el sentido husserliano, reservado a menciones explícitas, a las vivencias atentas del yo. En cambio, la opción de unificar *Darstellung* y *Vorstellung* como «representación» (pp. 166, 167, 169, 170 y ss.) desatiende que el primer término alemán recoge un solo aspecto de las representaciones intuitivas, a saber: el de ser parcial «exhibición» —traducía Gaos *Darstellung* en *Ideas*—, incompleta «manifestación» —prefería Gaos en *Meditaciones cartesianas*— del objeto representado. Trátase de la parcialidad que supera la síntesis «concorde» —*einstimmiges*— (pp. 291 y ss.) de experiencias, más claro sin duda y mejor que síntesis «unisonante» (p. 265) o «consonante» (pp. 170 y ss., 260).

Echo en general en falta en la nueva traducción una discriminación más cuidada de los términos que tienen un sentido analítico, «técnico», dentro de la fenomenología respecto de aquellos otros básicamente descriptivos. Por ejemplo, no veo necesidad de forzar el estilo con expresiones como «lo ente» o «ente que es», siendo así que Husserl se refiere directamente a los seres, sin considerar alguna suerte de diferencia ontológica. Tampoco giros literales del tipo «considerar interpretante de la atributividad» (p. 113), «vida en vela» (pp. 113, 114, 150, 168, 171...), «puño mentador» (p. 180), «validez a ras de suelo» (p. 156), «esfera de tráfico» (p. 146) o «tráfico personal» (p. 304), hallan justificación en la fidelidad al sentido, que en alguno de estos casos queda más bien lastimado. La misma fórmula *ad hoc* «mundo de vida» carga quizá con excesivas connotaciones teóricas.

En cambio, *Leistung* y sus derivados —omnipresentes en *La crisis*— exigirían un discernimiento particular caso a caso. Pues frente al uso común, equivalente a «obra» o «logro», el uso privativo de la fenomenología trascendental debe quedar siempre nítidamente destacado, tanto cuando se refiere, activamente, a las «operaciones» sintéticas de conciencia como cuando lo hace al correlato de estas «operaciones» en el sentido de un «rendimiento» intencional. De hecho, y con buen criterio, los traductores asumen mayoritariamente en las dos primeras partes del trabajo esta dualidad de radicales («operación» y «rendimiento»). La tercera, en cambio, abandona incomprensiblemente tal solución en favor de una única raíz, la de realizar, la cual es de suyo, cuando menos, sumamente ambigua —*v. gr.*, «ejercer sus realizaciones en todo experimentar y pensar» (p. 124); «consume una realización constitutiva [...] bajo el nombre "percepción de lo ajeno"»

(p. 195)—. Pero es que además esta misma raíz «realizar» seguirá en parte ocupada por el término también «técnico» *vollziehen* —«(yo) idéntico realizador, a su modo, de todas las valideces» (p. 180)—, y aún acogerá la tríada que integran *reell* —«no portan "lo ente" realmente, sino idealmente» (p. 180)—, *real* —«realización constituida es toda objetividad real» (p. 215)— y *wirklich* (p. 157), tríada que los traductores renuncian a diferenciar. ¿Cómo entenderá entonces el lector no prevenido que la vida intencional «realice» actos —*vollzieht*— en que «realiza» —*leistet*— el mundo «real» —*reale Welt*— que no «porta realmente» —*reell*—?

Entre las aportaciones originales de la traducción cabe mencionar la propuesta de verter *schlechthin* (*Erfahrung, Bewußtsein, Doxa*...) como «lisa y llana», que es opción mejor que la roma de Steinberg —«sencilla»— y alternable con el giro menos expresivo y menos coloquial «pura y simple» que empleó Gaos. «Mancomunización» ofrece también en ciertos casos ventajas de comprensión. Y «afluir» parece el campo semántico adecuado —*confluir, refluir*— para la compleja idea de *Einströmen*.

Dignas de una consideración particular son algunas de las dificultades específicas que presenta *La crisis* y las soluciones que a ellas han dado los traductores.

Como es bien conocido, de acuerdo con Husserl, el hito fundamental en la transformación moderna del ideal de la filosofía en saber axiomático *more geometrico* es la hipótesis galileana de una «matematización indirecta» de todos los fenómenos mundanos que no son susceptibles de tratamiento geométrico directo: colores, sonidos, temperatura, peso, dureza, etc. El físico discípulo de Galileo se desentiende de la especificidad con que estos fenómenos se ofrecen en el mundo de la vida, para establecer

a su base, *ex hypothesi*, formas exactas y conexiones ideales que darían cuenta de sus variaciones reales y posibles. Pues bien, Husserl se vale de un término global, el sustantivo *Füllen*, para significar este otro «lado del mundo» que, sin ser reductible a forma exacta —sin ser figura ni magnitud—, se integra, empero, en el espacio y tiempo matematizables (no siendo, por ello, tampoco pura cualidad). Y propone asimismo otro término unitario —en este caso, un latinismo notorio— para referirse a la hipótesis constituyente de la física moderna: *Substruktion*. Los traductores españoles vierten el primer término por «plétoras», mientras utilizan para el segundo, en un principio —epígrafe noveno— «cimentación», más adelante —epígrafe treinta y cuatro— «substrucción». Tocante a la primera de las opciones, encuentro loable la búsqueda de una equivalencia castellana en un vocablo único, evitando además el término más accesible «plenitud» que en fenomenología está reservado a otro concepto. Pero la dureza, incluso morfológica, y la falta de expresividad de «plétoras» hacen pensar si no es en realidad inevitable el recurso a alguna perífrasis del tipo «cualidades que se extienden» o «contenidos que llenan espacio y tiempo», bien que la perífrasis resulta aquí casi paráfrasis. En cambio, el propósito inicial de la traducción de evitar un latinismo calcado del alemán en el caso de *Substruktion* introduce connotaciones inadecuadas, ya que la física, de acuerdo con *La crisis*, no concibe las leyes exactas como «cimientos» del mundo intuitivo, sino como construcción que, pura y simplemente, suplanta en integridad el mundo de la vida.

Sin ser completa novedad dentro de las obras publicadas de Husserl, *La crisis* trae a un primer plano de consideración la temática de la corporalidad del sujeto consciente, que desde antiguo

plantea a los traductores al español una dificultad paradigmática: la de recoger la diferencia categorial entre *Leib* —cuerpo vivo, intracuerpo, cuerpo viviente, cuerpo orgánico— y *Körper* —mero cuerpo físico—, sin hacer imposible la composición *Leibkörper* (cuerpo físico y vivo, cuerpo físico-orgánico). El castellano refleja vagamente esta diferencia en los adjetivos correspondientes: corporal frente a corpóreo, lo que resulta, desde luego, insuficiente. Jacobo Muñoz y Salvador Más adoptan en este caso la solución de Hugo Steinberg de introducir el neologismo «soma». Ello permite sin duda el reconocimiento inequívoco del concepto en cuestión. A cambio el estilo se resiente gravemente —véase, por ejemplo, en el segundo tratado: «el hombre que se sabe en el mundo con soma y alma» (p. 310); «ciencia de los hombres en tanto que personas, en tanto que tienen su soma en el imperar, en tanto que por medio de él como soma perceptual están referidos a todas las demás realidades» (p. 312); «hombres que poseen sus cuerpos como sus somas» (p. 320)—. Sin olvidar además que las sedimentaciones históricas sobre el término «soma» lo hacen muy poco recomendable para el sentido husserliano, que no piensa en una instancia material opuesta al yo consciente, sino en «algo» —no ya un ser— ordenado a él de modo inmediato.

A modo de contribución al en verdad enorme trabajo realizado, y con vistas a una posible segunda edición, me permito finalmente señalar todas las erratas de impresión y las traducciones dudosas que creo haber detectado. En relación con las primeras, la página 14 de la edición española omite la traducción del texto alemán que abarca de la línea 35 a la 37 de la página 11 del original. En la página 24, línea 8, queda sin traducir el término *abstraktive*. La página 47 dice 1830 en lugar de 1930. La pri-

mera letra de la palabra griega reproducida en la página 83 no es la correcta. El *dictum* romántico que Husserl recoge —p. 162— habla, en plural, de «madres del conocimiento». «Lo visto en el ser» —p. 165— es errata de «lo visto en el ver». La 229, última línea, dice naturaleza «anímica» donde debía decir «física». De la primera proposición del apartado 68 —p. 243— ha desaparecido, oscureciendo el sentido, un «en», y de la 277 ha desaparecido el calificativo de «definitas» atribuido a las multiplicidades.

Por lo que hace a pasajes de traducción dudosa, la página 19 vierte «por la acción» la prueba de la nueva filosofía que Husserl anuncia y que quizá más claramente sea «por la obra» (en el sentido de la máxima *non opinio, sed opus*). Esta misma página introduce una negación: «mostrar, no describir», donde hay dos afirmaciones consecutivas. La 48 convierte en «juego de dados» el juego del ajedrez con el que Husserl compara la práctica científica. *Gegliedert* no es «desmembrado» —pp. 111, 227—, sino «articulado en miembros». «Activos contenidos de conciencia» (p. 157) no es sinónimo de «tener (algo) activamente consciente», como tampoco «ser referido intencional» (p. 245) parece equivaler a «estar referido intencionalmente (a algo)». En la página 158 no se ha advertido el cambio de sentido de la preposición *über* al dejar de ser regida por el verbo *erreichen* para pasar a ser regida por el verbo *haben*. En el primer caso se trata, en efec-

to, de «alcanzar una actitud por encima de» la validez del mundo; pero ello, no con el fin de «tener una actitud por encima de la vida universal de conciencia», sino, al contrario, con el fin de tenerla acerca de esta vida universal. La página 189, final del primer párrafo, distribuye mal el contenido de las cláusulas distributivas tanto-como. En esta misma página se vierte incorrectamente *Subjektbestand der Welt* por «el hecho de que el mundo consista en sujetos» en lugar de por la parte subjetiva del mundo o lo que hay de subjetivo en el mundo (bien traducido estaba, por ejemplo, en p. 118). La página 197 convierte en «objetivaciones de los locos» la referencia a los locos como objetivaciones, mientras la 226 convierte en «inexistencia» el término *Inexistenz*, que en pluma de Husserl significa inherencia, existencia-en. *Niederste* aplicado, en cambio, a géneros designa a la especie ínfima, cosa que no se advierte si se lee «sumamente elemental» (p. 301). La traducción de *Zeitung* en la página 314 está equivocada, y en fin, el vulgarismo «menta» afea en diversas ocasiones (pp. 122, 127, 255, 264, 274, 310) el texto castellano.

Estos reparos críticos en modo alguno obstan al reconocimiento que merecen los traductores por su generoso esfuerzo sobre obra tan decisiva en su significación teórica como íntimamente ligada a la lengua original en que fue pensada.

Agustín Serrano de Haro Martínez

RICOEUR Y LA APREHENSIÓN DEL SUJETO

PAUL RICOEUR: *Soi-même comme un autre*, París, Éd. du Seuil, 1990

Desde las primeras páginas del libro, Ricoeur expresa las tres intenciones que mueven explícitamente su investigación: en primer lugar, se trata de privilegiar, en la tarea de aprehensión del sujeto, la mediación reflexiva del pensamiento a costa de la posición inmediata o intuitiva. Ricoeur elige, una vez más, la «vía larga del pensar» evitando toda precipitación epistémica y ganándose la búsqueda respuesta a través del esfuerzo de contrastación y de asimilación de los discursos más aparentemente adversos entre sí. La búsqueda de Ricoeur (que él denomina dialéctica) consiste siempre en encontrar la posición más mediada y tensa en el «entredós» de los conflictos surgidos en la raíz de los problemas. Así, por ejemplo, Ricoeur propone en su libro una hermenéutica del sí-mismo que se encuentre situada más allá de (no fuera de ni de espaldas a) la violencia alternativa que se dibuja entre las filosofías del Cogito «posé» (Descartes) y del anti-cogito o Cogito «brisé» (Nietzsche). Una hermenéutica del sí es, además, aquella que se niega a sí misma la condición de autofundamentación última del sujeto después de habérsela negado a las filosofías del Cogito. La apuesta por vía larga de la reflexión permite por otra parte reiterar la prohibición interna, presente siempre en el discurso de Ricoeur, de no querer confundirse con lo que él denomina una «criptoteología», que utilizaría explícita o implícitamente la fe como fundamentación última sustitutoria de las vacilaciones y dudas de la mera razón. Las declaraciones expresas de Ricoeur en este aspecto de su pensamiento no son excesivamente frecuentes en su obra (pue-

den recordarse las observaciones sobre su adscripción personal a la tradición judeo-cristiana en *Finitud y culpabilidad* o los estudios y capítulos dedicados a problemas teológicos o antropológicos que aparecen en *Conflictos de interpretaciones* o en *Ensayo sobre Freud*). En el libro que comentamos, la fe aparece enunciada explícitamente como testimonio y como convicción y como tal es «puesta entre paréntesis» (p. 36). No se pretende que haya sido borrada ni se niega su más que probable presencia en las profundas «motivaciones» del libro. La honestidad intelectual de Ricoeur y su estilo de pensar le obligan a mantenerse en lo que él denomina «un ascetismo del argumento» que marca toda su obra filosófica y que conduce, siguiendo su afirmación expresa, a un «tipo de filosofía en la que la mención efectiva de Dios está ausente y donde la cuestión de Dios, en tanto que cuestión filosófica, permanece en una suspensión que puede llamarse agnóstica» (p. 36).

La segunda intención explícita es la que explora el campo de equivocidad del término «idéntico». Se trata de pensar la distinción entre la identidad-*idem* y la identidad-*ipse*, es decir, entre la identidad cuyo núcleo de sentido es la permanencia en el tiempo (a lo que se opone lo diferente, en el sentido de lo cambiante y lo variable) y la identidad que no implica invariabilidad en el tiempo sino una ipseidad que sólo podrá confirmarse en el análisis de la promesa y del testimonio. Un testimonio (*attestation*) que tiene más de creencia y confianza que de saber y certeza y que, aunque carezca de la garantía que parece ofrecer la evidencia, es más fuerte sin embargo que toda sospecha. La «hermenéutica del sí», dice Ricoeur, pretende mantenerse a igual distancia del Co-

gito exaltado de Descartes y del Cogito que Nietzsche declara haber arruinado» (p. 35). Esta «igual distancia» entre el Cogito «puesto» y el Cogito «quebrado» es la que orienta la mencionada reflexión en torno a la equívocidad del término «identidad». Atravesando los campos del lenguaje, de la acción, del relato y de la praxis moral y ética, la reflexión, enriquecida e ilustrada tras un largo y denso recorrido de más de trescientas páginas (pp. 39-345), puede en fin emprender la exploración ontológica de la distinción propuesta.

La tercera intención explícita se formula, en efecto, como pregunta ontológica en torno al modo de ser del sí-mismo. Es aquí donde reaparece y se afina la cuestión que da título al libro. Dentro de la identidad-*ipse* hay una dialéctica, dice Ricoeur, del sí y del otro distinto del sí: «La ipseidad del sí-mismo implica la alteridad en un grado tan íntimo que aquélla no se deja pensar sin ésta, o mejor, como se diría en lenguaje hegeliano, que una pasa en la otra [*que l'une passe plutôt dans l'autre*]» (p. 14). Después de la dialéctica de la reflexión-intuición, que comprometía la exploración del «entredós» del Cogito y anticogito; después de la dialéctica del *idem* y del *ipse*, que descubría y analizaba la equívocidad escondida en el centro de la identidad, se introduce aquí una tercera dialéctica, siempre según la denominación de Ricoeur, que es la más «compleja y englobante» y que concierne a la estructura específica de la relación entre ipseidad y alteridad (p. 346). Esta exploración ontológica que se interroga sobre el modo de ser del sí no disimula su estatuto de «discurso de segundo grado» (*ibid.*), un discurso que pone en escena las meta-categorías propias de los «grandes géncros», emparentados con el Mismo y el Otro platónicos y que se aleja por tanto del tratamiento fenomenológico de los estudios herme-

néuticos que lo preceden. Esta referencia al discurso platónico permite esclarecer la conexión que la ontología que aquí se esboza mantiene con la tradición ontológica. La posición de Ricoeur a propósito de las relaciones entre tradición e innovación sigue siendo (reiterando lo defendido y practicado en *La metáfora viva* y en *Tiempo y narración*) la de que «las filosofías del pasado permanecen abiertas a reinterpretaciones y reapropiaciones gracias al potencial de sentido que permaneció inempleado, o incluso reprimido, por el proceso de sistematización y de escolarización al que debemos los grandes cuerpos doctrinales que identificamos ordinariamente con los nombres de sus creadores: Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, etc.» (p. 347).

La reaparición explícita de posiciones defendidas en otros trabajos es relativamente infrecuente en los libros de Ricoeur. En el presente estudio, sin embargo, nuestro autor parece complacerse, casi por primera vez, en la auto-referencia y la auto-interpretación. Un Ricoeur lector de sí mismo produce cierta sorpresa en los lectores del Ricoeur discreto (y hasta secreto) de otras obras. Las correlaciones, simetrías y redundancias entre el libro que comentamos y los libros anteriores son señaladas por su autor como si la elaboración de este trabajo, el último y más maduro de los producidos hasta la fecha por Paul Ricoeur, fuera la ocasión, que siente casi el deber de no dejar escapar, para reafirmar ciertas líneas de investigación hace años abiertas, para acumular nuevas pruebas y razones en apoyo de antiguas posiciones quizá no suficientemente consolidadas, para completar ciertas conjeturas sólo apenas esbozadas, para consentir, en suma, operar una suerte de auto-recolección y de auto-densificación, no clausurante en ningún caso, de la dispersión y multiplicidad de una

obra filosófica que ha querido y sabido transitar por casi todos los senderos del pensamiento contemporáneo.

La autorreferencia y la autocomprensión se extiende incluso a obras que parecían olvidadas para siempre. *Le volontaire et l'involontaire*, de 1950, es citada explícitamente en varias ocasiones (pp. 107, 144, 150, 375, etc.) así como obras de más reciente producción, particularmente *Ensayo sobre Freud*, *Metáfora viva* y *Tiempo y narración*, en su contraste con autores y corrientes con los que dialoga o discute (pp. 118, 144-145, 360, 363, 365, 369, etc.).

El nuevo libro de Ricoeur amplía una vez más el horizonte extraordinariamente extenso y rico de sus intereses teóricos: la antropología filosófica, la simbólica, el lenguaje, la retórica, la historia y el tiempo, la filosofía práctica, la ética, la ontología... Pero al mismo tiempo, cada libro multiplica y complica la contrastación de su pensamiento con el de algún pensador de su entorno cultural próximo: Deleuze, Derrida, Foucault, son, en parte, los interlocutores a los que se responde en las últimas grandes obras de Ricoeur. *Soi-même comme un autre*, por su título y por su temática, responde obviamente a Levi-

nas al que explícitamente «encuentra» (y ampliamente) en las últimas páginas del libro.

También en este libro la contrastación con los otros horizontes discursivos persigue y conquista ese espacio «*croisé*» (que Ricoeur denomina dialéctico) y que se constituye en el entredós o en el entrambos de los discursos en presencia. Así se operan, entre otras, las confrontaciones entre Cogito (Descartes) anti-cogito (Nietzsche) (p. 27), Husserl-Levinas (p. 382), Hegel-Nietzsche (p. 395), Heidegger-Levinas (p. 408), etc.

El título mismo de la investigación expresa esa búsqueda de la implicación dialéctica de un elemento dado en otro: «la ipseidad del sí-mismo implica la alteridad». Y esa búsqueda se dice en un discurso de la diseminación, en diez estudios discontinuos que parecen prohibirse la clausura de lo idéntico a sí mismo. Como dice el mismo Ricoeur al final de su libro, solamente un discurso distinto de sí mismo «conviene a la meta-categoría de la alteridad, so pena de que la alteridad se suprima deviniendo idéntica a sí misma».

Mariano Peñalver

EL «REDESCUBRIMIENTO» DE LA FENOMENOLOGÍA

J.M.G. GÓMEZ-HERAS:
El apriori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica, Barcelona, Anthropos, 1989, 382 pp.

Desgraciadamente, para una importante parte del mundo académico español la fenomenología ha sido y es una completa desconocida cuando no —en el mejor

de los casos y salvando excepciones— una corriente de pensamiento mal conocida. Sin embargo, ello no ha sido nunca obstáculo para que desde las más variopintas cátedras se haya pontificado —para bien o para mal— sobre la misma considerándola, según el exégeta de turno, como un simple método, como un mero realismo o como reedición de un caduco idealismo. Verdaderamente, muchos han sido los que han buscado al pensamiento de Husserl: filiaciones

que para nada le corresponden o los que han rubricado pomposamente el acta de defunción de la fenomenología husserliana sin haber llegado tan siquiera a vislumbrar los caminos por ella abiertos. No nos extraña, pues, que ante una inicial y más bien tímida sugerencia de trasladar a España una copia de los inéditos de Husserl se haya recomendado a la comunidad filosófica nacional que primero estudie seriamente lo ya publicado. Parece paradójico que en un país precursor en lo que a la traducción de las obras del fundador de la fenomenología se refiere se haya llegado a olvidar y menospreciar a la misma por simple desconocimiento. De todos modos, el panorama ha ido cambiando lentamente con el paso del tiempo. Que la fenomenología hubiera sido dejada de lado de forma más bien mayoritaria como algo trasnochado o carente de valor no ha supuesto que no hubiera quienes desarrollaran un exhaustivo y competente estudio de la misma. Uno de éstos es el profesor José M.^a G. Gómez-Heras, vallisoletano, catedrático de Ética y Sociología en la Universidad de Salamanca y autor de *El apriori del mundo de la vida*, documentado y elaborado estudio que busca poner al público en contacto con los resultados últimos de la reflexión husserliana.

En buena medida, dicha obra puede ser considerada como un estudio de *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, último trabajo de Husserl del cual —treinta y siete años después de su publicación en la colección *Husserliana* y dos después de ver la luz este estudio del profesor Gómez-Heras— se ha editado por fin una traducción en nuestro país. Tomando como inspiración central de su investigación el tema netamente fenomenológico de la *Lebenswelt* (del cual han bebido no pocas corrientes filosóficas), Gómez-Heras desarrolla

un cuidado análisis de los motivos, desarrollos y resultados de la reflexión husserliana sin olvidar para nada la imbricación de tal tema dentro del conjunto de la obra de Husserl ni menospreciar las fuentes filosóficas que nutrieron a la misma. De este modo, dicho autor demuestra de forma fehaciente e irrefutable —cuando menos, tal es nuestro parecer— lo que debería ser obvio para cualquiera que se acercara sin prejuicios a la fenomenología: el carácter eminentemente ético y la voluntad decididamente práctica con los que la concibió y dotó su creador. Lugar común en un número para nada despreciable de interpretaciones realizadas del pensamiento de Husserl ha sido el considerar al mismo como algo regido por un frío interés teórico (o, lo que es lo mismo, por un desinterés práctico) intencionadamente desvinculado de cualquier preocupación por lo cotidianamente mundano. Partiendo de la concepción husserliana de la que con toda propiedad debe ser considerada como *crisis* de las ciencias y la técnica (una crisis no de cientificidad o «tecnicidad», sino de sentido y valor, y vigente hoy en día con mayor virulencia —si cabe— que en los últimos años de la vida de Husserl), el trabajo de Gómez-Heras demuestra cómo tal crisis era para Husserl manifestación superficial de una profunda crisis de la existencia humana enraizada en una Modernidad que, ensalzando la razón, había generado el sueño de la misma; sueño al que, utilizando la expresión goyesca, debe considerarse como productor de monstruos a los que, después, la propia razón ni tan siquiera fue capaz de reconocer como tales al abandonarse a la ingenuidad positivista y objetivista. La primera parte de *El apriori del mundo de la vida* se centra, justamente, en un estudio del análisis efectuado por Husserl a este respecto, señalando lo que desde un

punto de vista fenomenológico constituye el desarrollo de la reflexión necesaria para vencer dicha crisis total: el retroceso al *mundo de la vida* y el descubrimiento del papel trascendental jugado por la subjetividad con respecto al mismo. Tras ello, su autor dedica la segunda parte de este trabajo a desarrollar la comprensión de la historia y de la teleología inherente a la misma según el parecer fenomenológico, cuestión ésta de decisivo peso específico en el pensamiento husserliano y claramente imbricada con el tratamiento de la *Lebenswelt*, lo cual permite acabar de situar la temática de la crisis y, pasando ya a la tercera parte, abrir la puerta del análisis histórico-fenomenológico de la Modernidad a la luz de la comprensión global de la historia y su teleología antes lograda.

Es de destacar la sexta sección de esta tercera parte, donde Gómez-Heras —sin romper su línea argumentativa— afronta el tema de las diferentes actitudes (*Einstellungen*), central y decisivo tanto para entender la comprensión que la fenomenología tiene de la reflexión anterior a ella como la forma en que la misma comprende su propio proceder metodológico. Una vez aclarado este punto y desbrozado el desarrollo de la crítica negativa supuesta por una reflexión histórico-retrospectiva efectuada en clave fenomenológica, la cuarta parte de la obra —ciertamente importante y decisiva— se centra en la propia fenomenología en cuanto crítica positiva desarrollada a partir de la tematización de la *Lebenswelt*. Es en esta parte de la obra del profesor Gómez-Heras que ahora nos ocupa donde hace entrar en juego de manera rotunda su comprensión de la fenomenología husserliana a la luz de los trabajos de la época de *Krisis*, plasmando su visión de la misma como ontología y reivindicando el papel de la *dóxa* dentro de una filosofía que aspira a alcanzar el nivel propio de la

epistème. Junto a ello posee también notable importancia el reconocimiento de la «recuperación» del *mundo de la vida* operada por la fenomenología haciendo uso de su tantas veces denostado método de *epoché* y reducción, demostrando así cómo el supuesto desvanecimiento de la entidad del mundo en el que se han apoyado no pocas críticas del pensamiento de Husserl no tiene mayor apoyo que una incompreensión de la naturaleza y desarrollo de su método. En la última sección de esta cuarta parte se recupera el tema del mundo objetivo (o, mejor, de la imagen de un mundo objetivo) generado por las ciencias y la relación de dependencia que la fenomenología descubre en el mismo con respecto al mundo de la vida y la actividad humana en él desarrollada. Tras ella, la quinta parte sirve de recapitulación de las anteriores, recogiendo todo lo tratado y ampliando las consecuencias que la fenomenología extrae de todo ello, así como la comprensión que el autor tiene de las mismas y de las pretensiones y logros del propio pensamiento husserliano. Por último, el epílogo centra la vertiente ética de la reflexión husserliana por lo que a la ciencia y la técnica se refiere y consagra a la misma como acertada continuación superadora de la Modernidad capaz de evitarnos los extravíos postmodernos que últimamente han venido a perder a la filosofía aún más de lo que ya lo estaba, poniendo de esta manera colofón a un estudio cuidado tanto en el fondo como en la forma, pues el mismo —impecablemente redactado— ofrece una abundante y documentada bibliografía así como unos útiles índices que facilitan la localización de los diversos temas y permiten al lector tener una adecuada panorámica de la obra.

Naturalmente, todo trabajo del carácter propio de este elaborado por el profesor Gómez-Heras puede suscitar sus

controversias sin que por ello nadie tenga por qué poner en duda su valía. Olvidar que quiere ser un estudio del tema de la *Lebenswelt* así como de todo aquello que el mismo supone dentro de la fenomenología husserliana impediría hacerle adecuada justicia. Siempre puede haber quien eche algo en falta, piense que cierto tema habría debido recibir mayor o menor atención o —incluso— quien pueda creer que debería haberse seguido un orden expositivo distinto al utilizado por nuestro autor. Lo que ante todo debe tenerse presente es que pretender desarrollar un análisis exhaustivo y pormenorizado hasta el límite de todos y cada uno de los temas que en algún instante centraron la reflexión husserliana daría como resultado una obra difícilmente publicable; obra que, si aun consiguiera ver la luz, podría tener todo menos la voluntad divulgativa que —estamos seguros— ha guiado al profesor Gómez-Heras junto a un claro y cumplido deseo de proceder con el más estricto rigor y la mayor profundidad. Así pues, quien quiera exagerar sus críticas en este sentido estaría olvidando los que son unos de los principales méritos de este estudio. Cuestión aparte son las opiniones personales vertidas por el autor a lo largo de su trabajo ya que, en cuanto tales, son tan susceptibles de recibir críticas como las expresadas por cualquier otro pensador en cualquier otra obra. Suponemos que ciertas afirmaciones del profesor Gómez-Heras podrán parecer discutibles a algunos mientras que, por el contrario, otros se mostrarán totalmente en desacuerdo con lo que aquéllos tengan que objetar. Quizás una de estas cuestiones polémicas haya de ser el tratamiento dado al tema del valor de la *dóxa* y la *epistéme* dentro de la fenomenología husserliana y a la relación de la misma con ambas. Desde nuestra personal y —por ello— perfectamente criticable perspectiva, po-

dríamos señalar la sorpresa que nos produce el hecho de que el profesor Gómez-Heras se refiera a la existencia de un «supuesto idealista» (p. 258) cuando su misma argumentación con respecto al factor metodológico contiene —a nuestro entender— los elementos necesarios para desvelar como inexistente la presencia del mismo dentro de la fenomenología husserliana, así como nuestra postura contraria a mantener que en la evolución de la reflexión husserliana se verifica un desplazamiento desde una inicial preocupación gnoseológica (presente, según el propio Husserl, desde la misma época de las *Logische Untersuchungen*) hacia otra estricta y netamente ontológica que desbordaría el «frio» o «teórico» punto de vista gnoseológico. Por lo que a este último punto se refiere, nuestro autor semeja seguir una línea bastante común en la interpretación de la fenomenología —en particular— y de lo que es la teoría del conocimiento —en general— frente a la cual creemos que puede objetarse que la separación entre lo gnoseológico y lo ontológico resulta ser algo más bien artificial (separación o distinción que Fink —volviendo al campo de la fenomenología— pareció recoger en sus últimos tiempos de Heidegger). Preocuparse por el *cómo* del conocer conlleva siempre —y de una manera necesaria— tener que ocuparse del *qué* del mismo (es decir, del ser); o, mirándolo desde otra perspectiva, hablar del ser supone siempre la capacidad de conocer éste, sea cual sea la forma en la que se crea que tal conocer tiene lugar (y, justamente, lo grave radicaría en no explicitar el modo en el que se supone que tal operación se realiza). Según nuestro parecer, el Husserl más «gnoseológico» —por expresarlo según estos patrones respecto a los cuales mostramos ahora nuestra disconformidad— habló siempre del ser mientras que, a su vez, el más «ontológico»

—el Husserl de *Krisis*— basa en buena medida su tematización de la *Lebenswelt* en análisis de actos perceptivos y de la percepción en sí como algo que en gran medida queda dentro de lo precatégorial o, lo que es lo mismo, de lo vital. Ahora bien, debe recordarse que estas apreciaciones que acabamos de permitirnos son tan criticables como otras cualesquiera y que con ellas no pretendemos en absoluto hacer que desmerezca el estudio del profesor Gómez-Heras sino, antes bien, demostrar —tal y como hemos venido haciendo hasta ahora— que el mismo es el riguroso y elaborado trabajo de un buen y gran conocedor de la obra de Husserl; trabajo, por ello, apto tanto para promover un acercamiento a un mejor conocimiento de la fenomenología en nuestro país como para generar una fecunda discusión en torno a la misma. Sirvan, pues,

estas últimas líneas para felicitarnos por la aparición de esta obra así como para recomendar su lectura a todo aquel que quiera acercarse al pensamiento de Husserl o profundizar en el conocimiento del mismo de la mano de un excelente maestro; maestro capaz de dejar patente de manera irrefutable el carácter eminentemente ético y práctico de la reflexión husserliana (carácter que muchos no han sabido distinguir pese a su claridad o que, incluso, ha sido muchas veces negado), así como de mostrar cómo Husserl fue verdaderamente quien delimitó muchas de las sendas después andadas por otros, frecuentemente incapaces de reconocer la deuda que para con él tiene contraída la filosofía.

Javier Lertín Riera

Sociedad Española de Fenomenología

EVITAR LOS ESCOLLOS

ELÍAS DÍAZ: *Ética contra política. Los intelectuales y el poder*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990

En esta obra Elías Díaz recoge cuatro trabajos que resumen algunas de las preocupaciones y las obsesiones, las polémicas y los pensamientos que le han ocupado en los últimos años. La recuperación de la memoria histórica, el descubrimiento de la complejidad, la crítica al fundamentalismo ético y al pragmatismo político, las razones del socialismo... son algunos de los temas recurrentes en la obra de Elías Díaz que vuelven a aparecer en esta obra. El título del libro «Ética contra política. Los Intelectuales y el poder», remite al intento del autor de evitar a toda costa la escisión y la

ruptura entre ética que crea ser apolítica y una política dispuesta a prescindir de toda ética por «realismo»; rechaza pues una división del trabajo según la cual los intelectuales serían los propietarios, los representantes, los intérpretes de la ética de la convicción y los políticos serían necesariamente seres ayunos de principios y convicciones.

El camino que ofrece Elías Díaz pretende evitar un «fundamento ético» que se despreocupa de las consecuencias e implicaciones sociales, de las realizaciones concretas, económicas, políticas, culturales, de cualquier traducción de los principios morales. E. Díaz pretende evitar también el «pragmatismo realista» que reproduce lo fácticamente existente y se acomoda oportunistamente al mundo establecido. El lema del autor podría ser: ni predicación iluminada ni cinismo

oportunista, ni un fundamentalismo ético apolítico y antipolítico, ajeno a los resultados y las implicaciones prácticas, ni un pragmatismo amoral, oportunista que todo lo entiende y justifica. Para evitar la escisión entre estos dos universos es imprescindible también evitar la reducción tecnocrática de lo político y la privatización intimista del intelectual.

Antes de plantear la viabilidad práctica aquí y ahora de semejante intento yo recomendaría al hipotético lector de este libro que comenzara por los capítulos finales que tratan de dar cuenta de la cultura y la política en la oposición al franquismo y en la transición a la democracia. Para entender los trabajos de E. Díaz hay que recordar su esfuerzo por reconstruir una historia de oposición a la dictadura, por combatir la visión de la «transición a la democracia» como un milagro inexplicable o como un producto natural del economicismo tecnocrático franquista. E. Díaz quiere «recuperar la memoria» (aunque en su caso este imperativo es innecesario por ser una constante en su obra esta relectura del pasado) y asumir lo mejor de la cultura antifranquista y del liberalismo progresista y del socialismo democrático de los años treinta.

El pensamiento de E. Díaz procura encontrar siempre una vía alternativa que evite caer en los extremos que rechaza. Si el libro tiene como lema este esfuerzo por no caer en el fundamentalismo ni en el pragmatismo, en el caso concreto de la recuperación de nuestro pasado, el autor quiere evitar también las tentaciones conservadora y leninista. Para los unos la democracia es una más de las realizaciones magníficas del capital y hay, por tanto, una identificación entre la libertad política y la libertad económica. Este planteamiento conservador, aplicado a la transición como una operación fundada en el desarrollo económico que habría provocado una

evolución mecánica, orgánica, interna del sistema franquista, sería así el mismo «Franco el artífice de la transición». Para otros la concepción de la realidad histórica como una confrontación entre bloques monolíticos de esencias puras y cerradas, absolutamente buenas o malas, perfecta y maniqueamente aisladas y separadas entre sí, impedía cualquier cambio progresivo, exigiendo la sustitución radical y absoluta, la destrucción revolucionaria del orden establecido.

Si los unos llegarían a afirmar que la «oposición» no había servido para nada los otros verían la causa de todos los males en la ausencia de una «ruptura» con el régimen anterior. Insiste E. Díaz en que los problemas y las insuficiencias de la democracia española son hoy los mismos y responden a los mismos males que los que sufren las democracias en el mundo contemporáneo. No habría que confundir, por ello, las limitaciones y las carencias de la democracia representativa con la continuidad de un pasado dictatorial. Si, por ejemplo, se pretende establecer la continuidad entre democracia y dictadura por la pervivencia de un régimen económico capitalista, un estado monárquico o una política internacional atlantista habría que concluir que cualquier país monárquico, atlantista y capitalista es un país no democrático.

Coincido con el autor en lo desacertado de esa lectura de la transición que vive pendiente de la nostalgia de la ruptura que no se produjo y de la aspiración a una democracia perfecta y directa. Cada cual, sin embargo, es libre de mantener sus nostalgias y sus aspiraciones particulares y, sin caer en lo que E. Díaz denomina «el rupturismo como ideología», sí que parece imprescindible seguir insistiendo, a modo de una historia contrafáctica en la cuestión: ¿se pudo haber hecho de otra manera? Personalmente pienso que sí y creo que sería bueno diferenciar claramente los períodos de la

transición para poder distinguir aquellos objetivos «inalcanzables» (depuración del aparato de estado, referéndum sobre la forma de Estado, audeterminación de las nacionalidades...) de aquellos otros (desmantelamiento de la presencia norteamericana, salida de la OTAN) que eran deseables y posibles. La «debilidad» de la oposición no permitía romper radicalmente con la situación anterior, pero la acumulación de fuerzas de la democracia sí posibilitaba una inserción distinta en el orden internacional.

Algunos prefieren los esquematismos monocausales y, por eso, afirman que tras el triunfo de la reforma ya estaban entregadas todas las cartas y por tanto no cabía sino aceptar todos y cada uno de los designios conservadores. Puede que sea cierto pero frente a tales «dualismos» uno prefiere recordar con Tierno que la democracia es el «descubrimiento de la complejidad» y que cabían otros caminos. A Tierno le dedica E. Díaz uno de los trabajos más interesantes del libro. Al Tierno de las noches frías de invierno en la Salamanca de los años cincuenta y de las reuniones conspiratorias en el despacho de marqués de Cubas va dedicado un trabajo, donde, con maestría inigualable, va apareciendo el vencido de la guerra civil, el estudiante soldado anarquista, solitario y orgulloso, el catedrático de Derecho político que necesita ejercer toda su ironía, su distancia y su capacidad de «simulación» para poder sobrevivir.

Un Tierno con el que E. Díaz compartirá la crítica al ideologismo desbordante y delirante, al ideologismo de pretensión absolutista y a la par una defensa de la ciencia y la técnica, de la eficacia y la secularización que no conduzca al «estado de obras» conservador, tecnocrático y pragmático. De nuevo aquí y siguiendo a Tierno tenemos esa «vía intermedia» (ni ideologismo absoluto ni cientificismo desideologizado) que defiende el rigor, la

objetividad, la coherencia, la austeridad racional y a la par la difícil utopía de apostar por un mundo donde fraccionamiento y totalidad no sean categorías irremediamente opuestas, donde cupiera una unidad entre el espíritu y las cosas. El análisis de Tierno concluye recordando al Tierno libertario y populista de los últimos años, al defensor de la razón «municipal» frente a la «razón de estado» que sabe mantener su dignidad frente a la visita de Reagan y al que, como recuerda el autor, «[...] se veía disfrutar no doblegándose ante el máximo poder...» (p. 184).

Hay, sin embargo, una necesidad, concluido el artículo, de pedir al autor que con Tierno, pero más allá de Tierno, vuelva a retomar el tema que el propio Tierno dejó «[...] abierto, sin terminar, sin reconducir nada a ninguna forzada uniformidad... al modo de aquella cultura del fraccionamiento de la que hablaba, pretextando provisionalidad, como propia de un transitorio humanismo de la incompatibilidad» (p. 185). El tema que hay que retomar con Tierno, pero ya hoy más allá de Tierno, es el de la posibilidad de una utopía, donde fraccionamiento y totalidad no sean categorías irremediamente opuestas. Han pasado muchos años y no sabemos lo que Tierno hubiera pensado ni siquiera si hubiera deseado reconstruir su obra intelectual o si hubiera preferido rehuir cualquier suma abstracta y totalizante, el hecho es que esa apuesta por una unidad no capitalista entre el espíritu y las cosas ha ido perdiendo fuerzas y hoy son muchos los que se preguntan si esa pérdida de vigor no va unida a una pérdida en la fuerza argumentativa de las «Razones del socialismo». Ese es el tema al que E. Díaz dedica el capítulo quizás más importante del libro y que yo, sin embargo, recomendaría (quizás por un afán de contextualizar históricamente los pensamientos) leer al final. El

hombre que se rebela contra las interpretaciones tecnocráticas de la transición y contra las lecturas conservadoras de la Constitución del 78 y que a su vez critica el «rupturismo como ideología» y la desvalorización leninista de las instituciones democráticas ¿sigue teniendo razones para apostar por el socialismo?

Recientemente P. Flores D'Arcais hablaba de la socialdemocracia estableciendo un balance desolador: tendría un pasado relevante y un futuro incierto. Esa incertidumbre venía por la propia definición del socialismo como un comunismo sin violencia, que trataba de realizar sus objetivos por etapas. El libro de E. Díaz es un buen instrumento para contestar esta aseveración propia de muchos que han pasado del marxismo revolucionario al liberalismo político sin detenerse en la tradición socialista. E. Díaz a lo largo de muchos años ha intentado argumentar una justificación de la democracia que no fuera incompatible con las «razones del socialismo». Una justificación de la democracia donde el respeto a la autonomía moral, al derecho a la diferencia, al diálogo y a la comunicación fueran unidas a la democracia económica, a la exigencia de igualdad, al apoyo a los movimientos sociales.

Frente a la identidad entre democracia representativa y lógica del capital se propone una democracia política que auspicie una regulación democrática de la economía, un control democrático de la apropiación privada de los excedentes, una superación democrática del modo de producción capitalista. En la falacia de la identidad incurrirían aquellos que confunden e igualan democracia representativa y lógica del capital «[...] y ello puede ocurrir tanto si el propósito es la sacralización como la superación de tal modo privado de acumulación. En ambos casos la democracia viene considerada y tratada como un mero instrumento del capital: en unos

—liberales, conservadores y economicistas— para contribuir sólo a su conjunta y contradictoria legitimación; en otros leninistas y algunos anarquistas empujando con ello a una injusta e innecesaria condena, negación y hasta destrucción de la democracia misma» (p. 68).

El socialismo democrático se encuentra justamente en la dificultad, una vez más, de argumentar si es posible una vía alternativa ahora ya no al fundamentalismo y al cinismo, al rupturismo y al tecnocratismo (como habíamos visto anteriormente) sino si es posible realizar cambios sustanciales de carácter económico-social y ético-cultural a través de la democracia representativa. El discurso liberal afirmará que esos cambios son perniciosos e indeseables hasta el punto de advertir a los desventurados pueblos del Este que si realmente desean alcanzar la luz no es pertinente caer en la penumbra socialdemócrata y sustituir el ateísmo, la propiedad colectiva de los medios de producción y el supuesto Estado obrero por estaciones intermedias basadas en el laicismo, la empresa pública y el poder sindical.

Ese discurso liberal es hoy tan predominante que las críticas de E. Díaz a las insalvables deficiencias estructurales del modo capitalista de producción, a la ética basada en el ultraindividualismo, la competitividad salvaje y la moral del éxito y su afirmación sincera de que ese sistema no parece la mejor forma de realizar las exigencias de solidaridad, justicia y dignidad humana... todo ello suena extraordinariamente *camp* en un mundo político donde cualquier referencia crítica al capitalismo parece inconcebible en una persona sensata y bien informada. Comentando las tesis de Quintanilla y Vargas Machuca acerca de la compatibilidad entre el socialismo del futuro y el funcionamiento del capitalismo (es decir el mantenimiento de la propiedad privada y de los mecanismos del mercado) se

pregunta el autor: «Me parece que, al afirmar esa compatibilidad, habría que matizar o explicar con mucho mayor detalle al menos tres cosas: ¿a qué tipo, escala o concentración de propiedad se refieren? ¿el mercado en el capitalismo lo es sólo para la asignación de recursos? y finalmente ¿hay de verdad mercado en él? [...] Si como ya ocurre y es de temer que siga ocurriendo en el capitalismo prevaleciera con fuerza la propiedad privada, el control efectivo de la gran propiedad decisoria en pocas manos (nacionales o transnacionales) ¿cómo podrá constituirse el desarrollo del poder del Estado en contrapeso a la desigualdad del poder económico?» (p. 83). En estas interrogantes se resume el esfuerzo de E. Díaz por no desconocer, infravalorar o negar la importancia del factor económico, reduciendo el socialismo a una democratización del poder del Estado. Para el autor el socialismo (p. 90) sigue remitiendo a un sistema, a una concepción del mundo, a un modo de producción o de organización social que no sólo lo es de carácter económico sino también político, cultural y ético y en el cual «[...] las decisiones públicas y sus consecuencias de contenido también, por supuesto, las que recaen sobre los excedentes, las inversiones, las formas de producción y de redistribución de bienes sean lo más formal y realmente democráticas que resulte posible» (p. 90).

Muchos lectores podrían pensar que si el socialismo es un modo de producción alternativo y si éste nunca se ha realizado democráticamente entonces el socialismo es inviable, ya que sólo cabría elegir entre el capitalismo de las multinacionales y el colectivismo burocrático. E. Díaz contestaría que no es imposible pero que sí es difícil (p. 92) ya que necesita argumentar que es preferible éticamente y a su vez que es más científico, racional y eficaz que el capitalismo. En seis puntos resume el autor

las características de este socialismo «difícil» (pp. 92-97), características de las que quisiera subrayar un punto importante. Para muchos el socialismo democrático ha logrado una serie de conquistas en las sociedades avanzadas (seguridad social, servicio nacional de salud, igualdad de oportunidades) que han permitido mejorar las posiciones de la clase trabajadora. Estas reformas, estas conquistas logradas por las clases trabajadoras por vía democrática, han consolidado el sistema capitalista. La lucha por la mejora del capitalismo es necesaria pero no hemos de confundirla con la lucha por el socialismo. En este punto de nuevo el autor se mueve intentando evitar dos escollos: el esencialismo y el evolucionismo; es decir desea un entendimiento de capitalismo y socialismo no como dos esencias cerradas y absolutas, totalmente aisladas o incomunicadas entre sí, sino mediante una comprensión procesal, histórica, no esencialista, tampoco armónicamente evolucionista de los modos de producción y de las correlativas formas socioeconómicas de organización (p. 93). Todo ello exige, revisando y corrigiendo a «Bernstein, una posición para la que el camino no lo sea todo y la meta nada, sino que uno y otra (tampoco es nunca la meta inmutable y fija) se interrelacionen dinámicamente y de la forma más eficaz y legítimamente ajustada que quepa establecer» (p. 95).

Es importante subrayar que este planteamiento choca con los que, obviando como teológico cualquier «objetivo final», pretenden reducir el socialismo a la consolidación del Estado social. Afirma en este sentido el autor: «La verdad es que [...] fue siempre clara y constante la crítica y la denuncia [...] de sus grandes insuficiencias y limitaciones de fondo, las propias, en definitiva, de una muy fuerte preeminencia del capital, el muy alto grado de dependencia y some-

timiento que implicaba para el «tercer mundo» la situación de guerra fría internacional y de tajante escisión en bloques en la que se desarrollaba [...] así como también los graves riesgos de alienación consumista y tecnocrática a costa de los cuales se llevaba a cabo la relativa integración de ciertos sectores de la clase obrera en el implantado sistema» (p. 103). Esta crítica de izquierda al Estado del bienestar no se debe confundir con la ideología ultraconservadora que en su apología de la moral del éxito, del lucro y del beneficio pretende un Estado mínimo que no es sino el viejo Estado fuerte con los débiles y débil con los fuertes, donde la vuelta a la sociedad civil es la vuelta y el retorno de la libertad para las grandes corporaciones.

Toca llegar al final de este comentario donde quisiera recordar los momentos históricos en que se han producido las obras de E. Díaz y su diferente recepción pública. Su defensa del Estado democrático en los años sesenta, del socialismo humanista en los setenta, de las instituciones democrático-representativas en los ochenta chocaba todavía con un público donde las posiciones leninistas y anarquistas, que él atacaba por su posición radicalmente contraria al Estado democrático, tenían un cierto predicamento. Hoy, desaparecidos esos interlocutores, el discurso del autor se encuentra con la sorpresa de ver cómo sus antiguos críticos por la izquierda le pasan a tal velocidad por la derecha que sus posiciones acerca del capitalismo, sus críticas a las limitaciones del Estado del bienestar, su insistencia en la necesidad de dar un contenido económico y no sólo político al socialismo del futuro van siendo cada vez más minoritarias en el panorama intelectual. Minoritarias porque no reclinándose en un fundamentalismo ético que abomina de toda referencia teórico-doctrinal, se sitúan en un camino intermedio difícil de transitar

porque ni las concreciones fácticas de hoy están a la altura de su diseño programático ni desea sucumbir a un discurso de pura queja, lamento o descalificación de lo existente. Quizás todo ello tenga que ver con el título del libro que comentamos, con ese esfuerzo por recordar que los intelectuales no sólo sucumben a la disciplina partidaria o a la razón de estado sino que también son presos del poder económico privado o de los prestigios que imparten los grandes medios de comunicación. En este punto la excesiva prudencia de E. Díaz para pronunciarse sobre debates políticos concretos (quizás por no querer romper con el necesario rigor académico) y la infravaloración actual de cualquier crítica al sistema económico vigente pueden provocar que los trabajos reunidos en este volumen no encuentren la suficiente acogida y recepción. Desearía que este comentario ayude a no hacer realidad tan negro presagio e invite a la lectura de esta obra a los amigos que se acerquen a estas páginas de *Isegoría*.

Elías Díaz es hombre que tiene a gala contestar a todas y cada una de las críticas que otros hacen de sus libros. La obra que comentamos está por ello llena de notas donde se reflejan los comentarios que el autor realiza de las críticas recibidas. Yo mismo aparezco en esas interminables notas y por ello, abusando de la paciencia del lector, voy a referirme aquí brevemente a ese tema (invitando, eso sí, a todo aquel que no quiera penetrar por estos vericuetos a concluir la lectura de este comentario en el párrafo anterior).

En un comentario a la obra de E. Díaz *De la maldad estatal y la soberanía popular* yo insistía, asumiendo las tesis del reformismo revolucionario, en la necesidad de prever, en cualquier proceso de transición al socialismo, no sólo la desestabilización económica y la polarización ideológica sino también la posi-

bilidad de luchas en el seno de los aparatos coercitivos. Una cosa es seguir pensando en una insurrección armada en los países capitalistas avanzados y otra muy distinta prevenir acciones antidemocráticas desde el seno de los aparatos militares. En este punto E. Díaz acepta en este nuevo libro (p. 99) que para nada hay que negar la legítima defensa constitucional frente a cualquier desestabilización económica, política o militar. Si unimos este tema a lo expresado en la página 81 cuando habla de que lo que habría que precisar, si proponemos un «reformismo fuerte» en el grado de «contestación social» que en cada momento y circunstancia histórica resulte compatible con un proceso de democratización, tendremos alguna de las claves de lo ocurrido desde entonces.

Lo cierto es que para muchos el grado de contestación social compatible debe ser tan pequeño que prefieren deslindar claramente el problema de la democracia como régimen político de cualquier consideración acerca del modelo socioeconómico vigente y proclamar enfáticamente que «la libertad está antes que la igualdad» y que no se puede adjetivar la democracia ni pedirle lo que no puede dar. Este planteamiento lleva a la idea de que una aceptación de la democracia implica necesariamente un abandono del ideal socialista.

En los años setenta E. Díaz reafirmaba frente a los críticos «izquierdistas» que la superación del capitalismo no debía implicar una destrucción de los valores y postulados humanistas y liberales pero sostenía que la democracia política no basta, aunque sea imprescindible, para la democracia real y la emancipación de los seres humanos. La pregunta que años después sigue subsistiendo es si Estado y derecho, instrumentos útiles para defender la propiedad privada y la libertad de mercado, instrumentos transformados parcialmente

a través del Estado del bienestar, pueden ir más allá del Estado social. Es decir, si es posible seguir apostando por un socialismo que no se identifica ni se confunde con el capitalismo, que propicia una sustancial transformación cualitativa de la cultura, de la ética, de las relaciones de producción y distribución dominantes. E. Díaz habla por ello, y es bien sintomático, de un socialismo «socialista» (p. 82).

La apuesta por un socialismo «socialista» tiene la misma dificultad (y suscita para mí el mismo interés) que el esfuerzo por evitar los escollos que aparecen a lo largo de la obra. Si, en el análisis concreto de la situación concreta, pudiéramos evitar el fundamentalismo antipolítico y el oportunismo cínico, la prédica iluminada y la adaptación conformista, el conservadurismo y el leninismo, el esencialismo y el evolucionismo, el ideologismo absoluto y la tecnocracia... si pudiéramos evitar todos esos escollos, entonces lograríamos evitar la escisión entre la ética de la convicción (y el mantenimiento de principios sin preocuparnos de sus consecuencias) y la ética de la responsabilidad (como racionalización justificadora de cualquier transgresión de los principios), quizás entonces la política sería más compatible con la integridad moral. Elías Díaz, según relata Tierno, pensaba ya en los años sesenta que la política no era del todo compatible con la integridad moral; no es el menor mérito de la obra de E. Díaz el recordar una y otra vez que si la escisión entre ambas es inexorable, entonces, por volver al trabajo sobre Tierno, fraccionamiento y totalidad serán siempre categorías opuestas y la ética como prédica voluntarista de una unidad aparente nada podrá no sólo contra la política sino tampoco contra la economía.

Antonio García Santesmases

LA RETÓRICA DE ARISTÓTELES: EL PODER DE LA PALABRA Y LAS LEYES RACIONALES DE LA PERSUASIÓN

ARISTÓTELES: *Retórica* (ed., introd. y comentario por Quintín Racionero), Madrid, Gredos, 1990, Biblioteca Clásica, 142

Muy recientemente la «Biblioteca Clásica» de la editorial Gredos ha venido a enriquecer sus anaqueles con un volumen imprescindible: la edición de la *Retórica* de Aristóteles, preparada por el Dr. Quintín Racionero, profundo conocedor tanto de la lengua griega como del arduo pensamiento aristotélico. Esta obra del Estagirita no había sido comentada íntegramente desde la edición de E. Cope en 1870, hace ciento veinte años; y el comentario de Racionero, dispuesto en una atinada y sugerente monografía introductoria y en 1.580 (!) notas a pie de página, permite, a través de un monumental trabajo crítico, dar cuenta tanto de la sorprendente vivacidad de la filosofía de Aristóteles como de su cercanía a las corrientes actuales de pensamiento. El texto ático ha sido vertido al castellano con esa difícil mezcla de rigor y fluidez que distingue a las traducciones impecables. Y, por lo demás, tal modo de traducir no hace sino poner en acto la comprensión que Aristóteles tenía del lenguaje —en particular, del lenguaje público—, al que sobre todo asignaba una función comunicativa en el marco de la *paideia* o educación ciudadana.

El contexto histórico de la retórica

La importancia del asunto es de sobra visible también para nuestra contemporaneidad, pero empieza por afectar de lleno a la comprensión concreta de la *Retórica* aristotélica, a la que no puede reducirse a una simple *preceptiva* del es-

tilo de los discursos, desprovista y vaciada así de toda incidencia en el plano de la realidad política y social. Esa es ciertamente nuestra precomprensión dominante de la retórica, cuyo enclave hermenéutico, nada inocente desde luego, responde a una larga tradición interpretativa que, remontándose a Andrónico de Rodas, se ha prolongado después, con fuertes intereses, hasta nuestros días. Pero ni esta ha sido la única tradición efectivamente habida del significado de la *Retórica*, ni mucho menos es la que permite situar este saber en el marco histórico de su determinación más pertinente. Más bien sucede lo contrario, y mostrarlo, posibilitando que la *Retórica* del Estagirita recupere su contexto de sentido propio —el único que significa *lo que dice*—, es, a nuestro entender, el mérito mayor del estudio introductorio y el comentario de Quintín Racionero. En cuanto a las conclusiones que él alcanza, no es este el lugar de discutir las con la atención que merecen, pues no se trata aquí de sustituir la lectura de su trabajo, sino, al revés, de invitar a que se siga con el interés adscuado al rigor que posee.

Un combate agónico contra sofistas y académicos

Cabe sólo señalar la línea de fuerza fundamental en la que se enlazan todas las pormenorizadas entregas de la investigación aristotélica. A saber: que *la retórica es la lógica / de la persuasión*. Ruego que se lea la frase respetando el signo que la divide en *dos dimensiones de lo mismo*; o sea, teniendo en cuenta que la tesis se opone y funda simétrica y dialécticamente, recusando las dos alternativas concurrentes en el debate sobre la

paideia política que perfila la Atenas de los siglos IV y III a.C.: por una parte, la propuesta socrática, continuada por Platón y la Academia; y, por la otra, el amplio movimiento sofístico-humanista, donde habían venido a confluír durante el siglo V una amalgama de instancias muy diversas. Decir contra este último movimiento que la retórica es *lógica* (*lógicos* racional), limita, de acuerdo con Aristóteles, las pretensiones del mercantilismo y subjetivismo sofista, donde la política se disuelve en una *doxática* (dogmática) del éxito, a cuya base hay sólo una comprensión relativista —un «todo vale» indiferente— del lenguaje. Por eso, ya desde el comienzo de su andadura político-filosófica, Aristóteles denunció que *la retórica sofista haría degenerar la democracia en oligarquía*. Sin embargo, la retórica *debía* y por ello mismo *podía* ser otra cosa: en vez de arma o instrumento individual de poder, ser arte (técnica) racional al servicio de un universal concreto: la Ciudad; y para ello ser retórica-filosófica, expresión de leyes que instauran una racionalidad diferente, adecuada a su propio campo: una racionalidad *histórica*.

Pero, además de lógica, la retórica lo es de *la persuasión*. Esta vez el enemigo agónico es el platonismo. La racionalidad y legislación de la retórica no es la que resulta pertinente cuando se trata de las ciencias particulares, ni tampoco cuando se trata de buscar los primeros principios ontológicos de toda (cada) realidad. Aquí la racionalidad es diversa en cuanto que no convence con la evidencia de lo necesario, sino persuadiendo a la libertad. Por lo mismo, la lógica universal de la Humanidad resulta inoperante por abstracta. Y por lo mismo también, no sirven en este caso las categorías genéricas, sino las «especies» o *diferencias*: las formas de ser efectivas y distintivas de las comunidades. La retórica resulta, así, la razón de la libertad

política o pública real: la razón *común*, donde las competencias entren en juego. Se trata, en definitiva, de localizar el sistema frecuencial que dibujan las constantes históricas en su delimitación comunitaria: los usos, prácticas, creencias y costumbres que diseñan la subjetividad real o colectiva —ni individual, ni indeterminadamente universal, sino universal-concreta, histórico-lingüística y, por ello mismo, racional.

Lenguaje y política

Si se pone a la racionalidad civil y libre en la exigencia de tratar sus asuntos con la lógica de las ciencias objetivas, sólo se obtendrá el escepticismo resultante de una imposibilidad absurda (que es, por cierto, lo que le pasó a la Academia), y entonces no se habrá logrado más que abrir camino expedito al subjetivismo sofista que el platonismo quería evitar (y eso es lo que efectivamente ha ocurrido en nuestra platónica historia, hasta nuestros días, aunque hubiera otros modelos racionales en los repertorios de nuestra tradición). Frente a estas abstracciones extensas, lo que Aristóteles reivindica es la *forma real cualificada*: el universal concreto, ya sea natural —la Especie—, ya sea político —la Ciudad—; los dos tipos de comunidad a que pertenece el hombre. Y ello porque el ser se dice de *varias* maneras, pero no de todas o de cualquier manera; por lo que el lenguaje también ha de ajustarse a esa variedad, que rehuye, sin embargo, toda indeterminación. Ahora bien, el lenguaje de la ciudad es el de la retórica y esto quiere decir que *no es* el lenguaje unívoco de la ciencia, pero *tampoco* el lenguaje ilimitadamente equívoco e indefinido que, en manos interesadas, se hace susceptible de cualquier manipulación. Este es el núcleo de la preocupación de Aristóteles: encontrar el estatuto que define en propie-

dad al lenguaje público en el marco de la unidad analógica de todo lenguaje: del lenguaje del ser. Y esta máxima preocupación es la que domina toda la *Retórica*, ya desde la primera frase con que se abre la obra: «La retórica es una antístrofa de la dialéctica» (1354 a 1). Lo que se trata aquí de decir es que la retórica es ese caso especial de dialéctica (de lógica del discurso) que constituye su tipo excelente; pues si en el ámbito teórico la dialéctica es sólo método o camino para hallar los primeros principios y causas, en el ámbito práctico-político es, además de método, ella misma causa de las acciones libres a las que persuade: causa, en efecto, que actúa como forma-determinante de las decisiones político-asamblearias (retórica de-

liberativa), del dictamen de los jueces (retórica judicial) y de las sanciones axiológico-sociales (retórica epidíctica) en materia de costumbres. Y ello porque también los asuntos de la ciudad son, *a su manera* (la de la libertad), racionales; porque también la política puede (y entonces debe) ser racional.

Cuándo, cómo y por qué hemos llegado a olvidarlo, y si estaremos y cómo, alguna vez, en disposición de reenlazar los fragmentos escindidos de nuestro tejido-espacio cultural roto, en orden a lograr una vida razonable, son algunas de las preguntas con que se abre la reflexión a que nos acucia la lectura, en esta espléndida edición, de este libro apasionante.

Teresa Oñate Zubia

NOTAS PARA UNA RACIONALIDAD POLIFÓNICA

F. FERNÁNDEZ BUEY: *La ilusión del método. Ideas para un racionalismo bien temperado*, Barcelona, Crítica, 1991, 248 pp.

Desde luego que «no es necesario un curso de metodología para aprender a poner el pic izquierdo delante del derecho y echarse a andar por los mundos de la investigación» como tiene a bien recordarnos Fernández Buey en la página 13 de su interesante libro. Sin embargo, como nos enseñó hace años Cortázar, no hay duda de que ciertas instrucciones julianas para subir una escalera resultan de lo más útil para que los antiguos cronopios reconozcamos el camino y podamos fastidiar racionalmente a alguna de las omnipresentes famas historicistas.

Aunque nuestro autor sea bien consciente de que «como sabemos al menos

desde Gombrich, el ojo inocente no ve nada» (*La ilusión del método*, p. 38), no está de más recordar el análisis del mismo Gombrich sobre la actitud de «todo vale» que aparece tras el error cometido por parte de la crítica artística en la valoración del impresionismo, ya que ciertas transformaciones revolucionarias en el pensamiento físico y bioquímico contemporáneo colocan hoy en parecida situación cautelar a los analistas de la ciencia que parecen impelidos a defender ese tópico «todo vale» en la práctica de la ciencia, simplemente porque ésta parezca tener éxito. «La idea de que los artistas representan la vanguardia del futuro, y que de no apreciarlos seremos nosotros y no ellos quienes caigan en el ridículo, ha acabado por adueñarse de una gran minoría [...] Basta con que un estilo o experimento sean calificados de «contemporáneos» para que el crítico se sienta en la obligación de defender-

los y propugnarlos. Debido a esta filosofía de la evolución, los críticos han perdido el valor de criticar y han dejado de ser críticos para convertirse en cronistas de hechos» (E. Gombrich, *Historia del arte*).

Al menos como programa aparece claramente en el libro de Fernández Buey un proyecto más amplio que lo sugiere por la metáfora musical que se trasluce en su elección de subtítulo. Tengo para mí que el problema del racionalismo hoy no reside tanto en la necesidad de atemperarlo bien cuanto en la conveniencia de contrapuntear sus exigencias con otras procedentes de una comprensión menos simplista de la acción humana. Lograr una adecuada polifonía con la participación de los elementos internos del conocimiento científico, la lógica de la ciencia, los materiales procedentes de la sociología de la ciencia, la política de la ciencia y la historia de la ciencia pueden ayudar a una cabal comprensión del tema de la ciencia, del cambio de objetivos de la ciencia hoy y del cambio de tema producido en la filosofía de la ciencia. Pero tal logro polifónico no puede olvidar la conformación de reales prácticas cognitivas, y la importancia de persistir en la adopción de compromisos cognitivos propios para la obtención de resultados científicos. Todo este amplio programa es el que creo ver propuesto en *La ilusión del método*.

Valorar mucho a la ciencia misma y terminar por tener en cuenta en la valoración de la ciencia sólo los elementos externos a ella es, según creo, el camino de irás y no volverás recorrido en exceso por muchos sociólogos, fuertes o débiles, de la ciencia. Uno de los aspectos más interesantes del libro de Fernández Buey es su intento de poner en marcha un proyecto equilibrado que pondere el juego interno/externo en la actividad científica; por momentos le gustaría a

uno ver un análisis más desarrollado de casos concretos que, más allá del estupefacto y oportuno análisis que se realiza en el capítulo 8 a partir del Watson de *La doble hélice* y el Crick de *Qué loco propósito*, logren avanzar sobre la enunciación misma de un proyecto que rechaza las falsas separaciones entre una visión puramente sociologista, una cognitivista u otra formalista sobre la ciencia. Aunque sea muy adecuado decir, con Fernández Buey, que el cambio de tema se produce en la filosofía de la ciencia, y aunque no sea fácil determinar con precisión el grado de corrección sobre el racionalismo que propone el autor, sin embargo, a todo lo largo del libro hay suficientes pistas y señales para su nueva perspectiva. Por ejemplo, en la sin duda bien temperada persistencia del marxismo del autor, y, a pesar de que la modestia de la escritura parece presentar una suerte de Kuhn gramsciano, vemos aflorar en diversas partes del libro con nitidez a Fernández Buey como filósofo de la ciencia con mayúsculas; en mi opinión con una posición filosófica bastante más interesante que muchas (posiblemente excesivas, seguramente fruto de la coyuntura académica en la que el libro se ha producido) de las que se nombran y cualifican sin poder analizar en detalle en el libro. Hay aquí reflexión, pensamiento propio, y, acogiendo lo mejor del pensamiento de Manuel Sacristán, maestro explícitamente reconocido y manifiestamente presente en múltiples pasos, vemos conformarse una reflexión sobre la política de la ciencia que, atenta a la comprensión de la actividad analítica de la ciencia, acoge a la vez lo que de positivo pueda tener la crítica romántica ante la tecnología y el control tecnológico. La conexión entre la teoría y el programa de acción científico o político, en definitiva la práctica, el enorme hiato entre esos dos momentos se intenta rellenar

particularmente con una cuidada reflexión sobre el papel de la metáfora en la ciencia, sobre el espacio que permite la incorporación del pensamiento holista y estructurante, expresivo, estético, en definitiva, «dialéctico»; aquí hay verdadera «acuñación feliz de conceptos», derivada de una precisión conceptual que muestra no ser fruto exclusivo del pensamiento analítico, y que desde luego en este caso es bastante más rigurosa que otras versiones cuya sensibilidad ante «lo complejo» se reduce a una mera consideración verbal de tal complejidad. No resulta fácil la ubicación académica de este trabajo, terminando ésta por ser una de sus principales virtudes: el intento de superar una visión fragmentaria y parcial del conocimiento, y la voluntad de hacer una presentación estética, global, autocontenida, le da su principal juego. Aunque aquí también es donde nos habría gustado ver algún otro desarrollo que esperamos ver planteado por Fernández Buey en posteriores trabajos, donde se permita hablar más a sí mismo.

La ilusión del método, ¿será una opinión «desilusionada», una vana creencia?, ¿es que se ha decepcionado nuestro autor? o, por el contrario, ¿será que nunca mantuvo excesivas ilusiones en el rendimiento del método y lo que hace ahora es tratar de convencer a otros que permanecen en esa vana opinión? Esos problemas se plantean sobre todo en relación con la ciencia social ya que a pesar de lo general de la problemática estudiada estamos ante un buen libro de filosofía de la ciencia social en el sentido anglosajón del término; aunque, aun así, hay aquí intuiciones muy potentes que sin duda lo hacen recomendable también para aquellos filósofos de la ciencia que estén más preocupados por los resultados de las ciencias físicas y biológicas. Un mérito más de este libro, y no un acierto secundario, es la signifi-

cativa utilización, nada frecuente en nuestros medios académicos, del estado del arte en la filosofía de la ciencia de expresión italiana, incluyendo además lo allí traducido de la tradición anglosajona.

En esa orientación es destacable la explícita influencia que tiene el trabajo de Paolo Rossi sobre Fernández Buey, una influencia que seguramente va más allá de compartir una común filosofía de la ciencia. Los trabajos de Paolo Rossi, incluyendo los historiográficos, entre ellos los referentes al tránsito de las artes medievales al Renacimiento, a la conversión del trabajo en un mérito social y al gran impulso de la tecnología en la conformación de la sociedad del Renacimiento, seguramente algo tienen que ver con nuestra sociedad de hoy, como hace ya un cuarto de siglo recordaba Carreras Artáu al prologar el primer libro que se tradujo al español de Rossi, *Los Filósofos y las máquinas*, pero además algo tienen que ver con la peculiar preocupación de Fernández Buey por combinar con inteligencia los diversos componentes de la actividad científica más allá de las propuestas que aparecen en el muy utilizado texto de Rossi *Las arañas y las hormigas*.

En varias ocasiones se hacen en el libro referencias al apócrifo de A. Machado. Valga por nuestra parte, pues, recordar que Juan de Mairena se lamentaba de no disponer de un buen manual de literatura, lamento que acto seguido le hacía decir que una vez que se dieran las condiciones de posibilidad de los buenos manuales podríamos prescindir de ellos. Posiblemente el mismo libro que comentamos señala con su calidad que en nuestro medio se dan ya condiciones para una reflexión filosófica seria ante la filosofía de la ciencia y que está pasando la época de los manuales. De todas formas, y aunque no aparezca para nada la simple actitud divulgadora,

la información suministrada nos hace recomendar a la editorial, para una próxima edición que esperamos sea pronto necesaria, que se preocupe por suministrar un índice de autores y de materias que permita un uso más eficaz. Sin duda la tarea que se propuso Fernández Buey no era fácil y, como simple gusto personal, uno habría pensado en reducir el volumen de nombres y añadir más análisis personal de conceptos pero, con ello, corro el riesgo de caer en la tentación del crítico de cine que quiere ser director (viejo síndrome que tan bien analizó J. Swift). Ahora bien, en algunos pasos del libro parece transmitirse la opinión de que aun cuando sea posible hablar desde la óptica particular de análisis que es la filosofía de la ciencia, sin embargo, la mejor de esas filosofías será la realizada por los científicos mismos. Esta posición me parece que introduce un inadecuado sesgo que, a buen seguro, no creemos que acepte Fernández Buey: la filosofía espontánea del científico como competidora del producto filosóficamente elaborado. Ejemplo mismo de esa distancia, y de la importancia de la actividad crítica especial, es el mismo trabajo que comentamos: aquella impresión de rechazo al trabajo específico de la filosofía de la ciencia, entre otras cosas como reflexión de segundo orden sobre el trabajo realizado por los científicos, desaparece en una lectura atenta que penetre en este texto apasionante por su complejidad temática, su amplio caudal de referencias, sus guiños literarios, su pensamiento elaborado y destilado, que seguramente lo hará ser de referencia obligada para cierto nuevo renacer de la reflexión metodológica en español, una reflexión que se aleja del lugar común de la historia del método para intentar reflexión directa sobre el método mismo. A veces puede parecer que cuando tenemos buena ciencia social no necesitamos algo llamado método para

conseguirla, pero quedaría por elucidar qué se entiende por buena ciencia social, al menos queda por discutir hasta qué punto son aceptables aspectos que en la ciencia físico-natural quedan cubiertos cuando utilizamos criterios de control, eficacia de la acción, predicción.

Además del carácter prescriptivo y del contenido informativo que pueden tener los enunciados científicos, distinción que se realiza analizando con precisión la posición al respecto de Otto Neurath, creo que es conveniente expandir aún más la reflexión realizada en las páginas finales sobre los elementos normativos. De hecho esa apertura es sugerida en el mismo libro, donde se apunta que esos componentes normativos, evaluativos, tienen un papel importante para captar con plenitud el espacio de la metodología (particularmente la de las «ciencias morales»). Ciertamente es un buen correctivo no caer en la «beatería de la formalización» (p. 153), pero eso hay que decirlo sin caer en la «beata aceptación» de los resultados de la ciencia o de lo que se nos divulga como logro científico, por ello es tan importante como se señala en el libro el tema de la metáfora en la ciencia: hay que plantearse, sin complejos, desarrollar el «polo de la profundidad» en la ciencia. De todas formas tal decisión puede dirigirnos hacia el proceloso mar de lo inexpressable, para ampliar la estupenda metáfora naval de O. Neurath sobre la forma del cambio científico que, en combinación con «*e la nave va*», se utiliza con finura en el último capítulo de este libro. La metáfora propuesta por Neurath —cuyo éxito resiste comparación con el logrado por la escalera wittgensteiniana— con su brillantez activa no es bueno que nos oculte la necesidad de otro tipo de acciones, precisamente algo sugerido en otra metáfora: la conveniencia de la reflexión lógica, formal, metódica y de precisión conceptual, nos pide que

una vez lograda la definición más o menos precisa del objeto formal de investigación seamos capaces de abandonar y tirar esa escala del amor cortés. Una vez más se muestra que la lógica si bien no es suficiente no deja de ser necesaria, es decir, que si no basta tampoco sobra, o por lo menos ayuda a no zozobrar en ese proceloso mar de la profundidad, que puede ser sólo una profundidad fruto de nuestra propia dificultad de percepción y no del tema mismo. Porque, en definitiva, puede ocurrir que olvidarnos del papel normativo de la misma ciencia social sea reducir el espacio del análisis de la ciencia a la sociología y a cierta política de la ciencia, pero ¿qué hacer con la persistente presencia de lo ético en situaciones como la des-

arrollada por la ciencia de hoy, situaciones de incertidumbre radical? Alejados ya, por suerte, de toda esperanza de control ingenieril iluminista del medio político social, puede ocurrir que como fruto del árbol de la ciencia, una vez tirada la escalera que permitió el ascenso, nos encontremos con el imprescindible papel de la ética (razón práctica) y con nuestra propia capacidad para ser y exigir ser individuos moralmente autónomos. Sin duda en esa última dirección hacia la ética se muestra uno de los impulsos más sugerentes de esta ilusionada reflexión sobre la práctica científica.

J. Francisco Álvarez
UNED, Madrid

RETORNO A ROUSSEAU: ORÍGENES DE LA DEMOCRACIA PARTICIPATIVA

J. RUBIO CARRACEDO: *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau* (Prólogo de Javier Muguerza), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990, 267 pp.

Los desvaríos de Rousseau se han interpretado tranquilizadamente. Las crisis nerviosas se concentraron en sus cuatro últimos años. Pasaba por congestiones cerebrales y ataques pasajeros. Pronto recuperaba la capacidad de trabajo y el gusto por los paseos (Henri Joly, *La folie de J.-J. Rousseau*, 1890). Pero el problema es más inquietante. Entre 1767 y 1770, Rousseau decide llamarse Jean-Joseph Renau. El desdoblamiento de su persona coincide con la diversidad de juegos de su voz y su escritura. Foucault se adentró en Rousseau para manifestar la disociación de un sujeto. De

las *Confesiones* a los *Diálogos* se produce un desplazamiento: un lenguaje lineal, expresión de la más fiel identidad, cede paso a un lenguaje abierto, sólo determinable por la obstinación del lector. No es la obra de un loco sino la apertura del lenguaje a la transgresión de toda vigilancia de un significado (Michel Foucault, «Introduction», *Rousseau juge de Jean Jacques*, 1962). De Rousseau podría predicarse aquello que Derrida supone de Hegel, Heidegger, Nietzsche o Marx: sus textos son auténticas «máquinas programadoras» de sentido, lejos de agrupar su significación en una interpretación, expanden una pluralidad de significados. Los efectos y la estructura de un texto no se reducen a una verdad, única e idéntica, presumida por el intérprete como lo dicho por el autor. Por el contrario, los enunciados recogidos en el conjunto de un texto son producidos por una poten-

te máquina productora que encierra sentidos diversos. Para Derrida, esta pluralidad convierte todo desciframiento de un texto en una reescritura. En vez de una exégesis interpretativa, se da una interpretación productiva que reescribe políticamente al texto y le dota de algún destino. A partir de esta lectura perspectivista, existe un Hegel de derechas y otro de izquierdas o un Nietzsche de derechas y otro de izquierdas (Jacques Derrida, *Otobiographies*, 1984). A Rubio Carracedo le corresponde el mérito de mostrar la rentabilidad crítica de un Rousseau de izquierdas.

En este sentido, la lectura de Rousseau propuesta por Rubio Carracedo posee un interés polémico. Expone un argumento interpretativo, centrado en la metodología constructiva del contrato social, en debate crítico con otras lecturas de Rousseau: desde la tradición conservadora (Villaverde), hobbesiana (Martín López), voluntarista (Riley), estatista autoritaria (Talmon, Berlin, Popper, Strauss) y iusnaturalista (Derathé). O postula un reconocimiento matizado de otras interpretaciones kantianas (Cassirer, Plamenatz, Levine), estoicas (Roche, Merquior), fenomenológico-existenciales (Burgelin, Starobinski), estructuralistas (Lévi-Strauss) o neocontractualistas (Rawls, Habermas). Sin obviar ciertas incoherencias internas al texto de Rousseau, *¿Democracia o representación?* retoma la coherencia constructivista que subyace a su pensamiento.

En nuestro país, no existe una historiografía representativa de la tradición filosófica. En la lengua del pensador ginebrino, muy al contrario, el pensamiento práctico se establece a partir del trabajo consolidado de la historia de la filosofía. Philonenko acaba ensayando una filosofía de la guerra —o una historia del boxeo, incluso— tras el estudio de Fichte, Kant y Rousseau; Bréhier de-

fiende su ontología de las fuerzas mediante el análisis de Schelling, Crisipo o Filón de Alejandría; o, valga de ejemplo, Deleuze apunta la aventura de las singularidades nómadas en un punto de fuga que le condujo de Hume a Leibniz, tras Spinoza o Nietzsche. Muy adecuadamente, cuando se empiezan a definir ahora los contenidos de la filosofía política española, el análisis crítico de la representación política moderna, desarrollado por Rubio Carracedo, parte de una génesis histórico-política de los conceptos de soberanía y representación en la tradición de la teoría política. Diferenciado del estudio jurídico, ético y científico-político —más concreto—, el enfoque filosófico-político seguido es un camino riguroso, muy transitable en el futuro de este ámbito de la filosofía práctica.

Las dos primeras partes del libro son interpretación del constructo normativo encarnado en el contrato social rousseauiano, dentro de la polémica moderna entre aristocratismo ilustrado y democracia participativa, representación y democracia directa. Para concluir, en su tercera parte, en una crítica del modelo democrático liberal como forma de gobierno supeditada a las oligarquías, el predominio absoluto del ejecutivo, la partidocracia o el corporativismo. Aunque las preocupaciones teórico-políticas son constantes, finalmente se da un cambio de rumbo hacia la ciencia política —en diálogo con Schumpeter, Offe, Barber, Dahl, Schmitter...—, partidaria de aportar alternativas técnicas de decisión colectiva y estrategias políticas, no electorales, conducentes —en opinión de su autor— a una democracia auténticamente participativa.

¿Democracia o representación? prosigue una reflexión cuya coherente línea argumentativa se inició en *El hombre y la ética* (1987) y *Paradigmas de la po-*

lítica (1990). En un primer momento, postulando en el constructivismo moral —en sus límites y posibilidades— la elaboración de un concepto de objetividad, propio de la ética, basado en el diálogo intersubjetivo. La racionalidad consensuada —competencia e imparcialidad en la discusión— era entonces presentada como alternativa teórica a las aporías de la objetividad factual y la autoevidencia moral, abocadas por naturalismo e intuicionismo ético. Frente a la ética como descubrimiento, se propugnaba la ética como construcción normativa. Más tarde, en *Paradigmas...*, la conexión de la metaética con las ciencias naturales y sociales, deja paso a un análisis sustantivo de ética normativa. Aquí ya se anunciaba la interpretación de la filosofía ética y política de Rousseau como clave de tránsito entre el paradigma del Estado justo —legitimación iusnaturalista, predominio del gobierno y administración en la dinamización político-educativa— y del Estado legítimo —legitimación democrática y preponderancia del legislativo en el esfuerzo reformador-educativo.

Rubio Carracedo no desconsidera la tensión reflejada entre iusnaturalismo y legitimidad democrática, si se contrasta *L'Économie politique* y el *Contrat social*. Pero construye su interpretación de la teoría política de Rousseau sobre los ejes de su «teoría legitimista del poder», centrada en la diferenciación entre soberanía y gobierno y la determinación del sentido de la voluntad general. Frente a la teoría naturalista del poder, propugnada por Maquiavelo, Rousseau representa la fundamentación consensual del ejercicio de la violencia legítima. Aunque existan precedentes de esta legitimidad convencional, de Ockham a Locke y Montesquieu, Rousseau es el precursor manifiesto del paradigma de la legitimidad democrática, sin recurso posible a una lectura totalitario-organi-

cista de su teoría política. Todos y cada uno de los individuos son sujetos sujetos a la ley y ciudadanos soberanos del pacto social que constituye la legitimidad democrática. Para Rubio Carracedo el énfasis acusado por la crítica liberal de Rousseau en supuestas restricciones a la libertad individual, no considera el equilibrio manifiesto entre individuos y voluntad general, procurado por un cuerpo político que fuerza a la autonomía de los ciudadanos.

Esta interpretación del pensamiento político de Rousseau descansa en su prioridad del constructivismo sobre el naturalismo moral. Rubio Carracedo construye su lectura de Rousseau bajo la hipótesis de que no hay que esperar a la filosofía trascendental de Kant para encontrar un modelo de construcción normativa. Delineado aunque limitadamente conceptualizado, en Rousseau se encuentra ya una «racionalidad práctica o normativa de los principios políticos procedentes de una voluntad republicana» (p. 8). No prescinde totalmente de la ley natural como fundamento de la obligación política. Pero, pese a esta vacilación, Rousseau supera, a partir de la teoría política de Hobbes, las limitaciones prácticas del paradigma científico-natural de los siglos XVII y XVIII y la tradición estoico-escolástica. Como corresponde a un precursor, guarda rasgos ocasionales —apreciados por el autor— de identificación con la fundamentación iusnaturalista precedente. Pero, por primera vez, es la libertad, en detrimento de la naturaleza o la mera fuerza, el núcleo del pacto social. En defensa del consenso deliberativo y la justicia procedimental como substrato legitimador del contrato, Rubio Carracedo rebate la ya clásica tesis interpretativa de Derathé, verdadero contrapunto de esta nueva y documentadísima lectura de Rousseau.

La exposición de la teoría política de

Rousseau se asienta en los conceptos clave de gobierno y voluntad general. En su formulación clásica de *L'Encyclopédie*, ambos términos representan los ámbitos de la «economía pública»: el gobierno es depositario del poder ejecutivo y obliga sólo a los particulares, la soberanía es depositada en el poder legislativo y vincula al cuerpo político. Entre ambos términos Rubio Carracedo subraya la dialéctica y asimetría querida por Rousseau. No existe poder legítimo sin respeto a los derechos individuales y permanente expresión de la soberanía popular. Aunque el régimen democrático supone la legitimidad y eficacia requerible del poder ejecutivo frente al gobierno monárquico, conlleva su gradiente de corrupción en la suplantación del legislativo.

A partir de la teoría política de Rousseau, Rubio Carracedo vuelve sobre el problema central del pensamiento político moderno y contemporáneo: las condiciones de posibilidad de la legitimación. Weber planteó la burocratización y el colapso del Parlamento por el sistema de partidos y la plutocracia, dando lugar, quizá, al pensamiento político más inteligente del siglo XX. Del pacto social rousseauiano, Rubio Carracedo extrae las condiciones originarias de legitimación del poder. El pacto social rousseauiano es un constructo normativo, regido por la publicidad, competencia e imparcialidad de las deliberaciones, del permanente ejercicio de la soberanía por los ciudadanos, y la autoconservación y compasión hacia sus contratantes que le dota de aceptabilidad. La exhaustiva caracterización del contenido normativo del contrato es buena prueba heurística de la interpretación constructiva de Rousseau, ahora aportada.

El interés de esta interpretación no es únicamente historiográfico. El autor traza la génesis ilustrada de la democra-

cia —a través de Montesquieu, Condorcet, Tocqueville, Sieyès, Constant— y manifiesta la desfiguración de su contenido participativo por una institución medieval: la representación. Desde un modelo de democracia fuerte o semidirecta, el legitimismo de Rousseau es contrapunto crítico de las aporías de la democracia liberal: hegemonía del ejecutivo y ocaso del parlamentarismo, aversión al sentido profundo de la libertad individual, hegemonía absoluta del mercado, auspiciamiento de la decisión burocrática de los partidos, neocorporativismo y, en definitiva, sustracción de toda decisión social, económica y política fundamental para los ciudadanos.

La invocación de Rubio Carracedo a una democracia fuerte se asienta no sólo en el valor ético de la participación política, sino también en una crisis social y cultural de la democracia representativa. Desigualdades económicas y una educación cívica disminuida coadyuvan a aplazar el derrumbe de tal sistema de dominación. Con acicate polémico, Rubio Carracedo atribuye a Norberto Bobbio una llamativa autoría liberal, partidaria de la democracia formal, frente a ilusorios y excesivos deseos participativos. Pero su postulado de la libertad política frente al fascismo o al estalinismo no coincide con las flexibles reglas políticas de la libertad económica. Desde su participación en el Partido d'Azione, Bobbio supuso una síntesis democrática de las reivindicaciones materiales de la izquierda y las reformas formales del liberalismo. Una aceptación decidida de la democracia no excluye aquí la defensa de la participación política y económica, la búsqueda de realización efectiva de los principios constitucionales y la crítica acerca de las políticas gubernamentales. Su marcada evolución intelectual hacia el socialismo liberal apela a la libertad política frente a todo imponderable de auto-

ridad (Alfonso Ruiz Miguel, *Filosofía y derecho en Norberto Bobbio*, 1983).

A *¿Democracia o representación?* le corresponde, seguro, el rigor teórico y alienato cívico que Javier Muguerza le atribuye en su prólogo. Si le cupo exceso alguno en su crítica a la representación,

no cabe duda que reclamar hoy a los conciudadanos esfuerzo para una política futura justifica algún exceso pasional. ¿O no?

Julián Sauquillo

Universidad Autónoma de Madrid

EL CAPITALISMO EN BUSCA DE LEGITIMACIÓN RELIGIOSA

J.M. MARDONES: *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*, Santander, Sal Terrae, 1991, 295 pp.

La incuestionable utilidad de las religiones en diversas esferas de la *vida secular*, ha sido anunciada en múltiples ocasiones. Pero ese reconocimiento de su funcionalidad psicosocial, ha ido acompañado a menudo del de la ambigüedad de orientación que esas funciones podían revestir. Por lo que, desde la propia esfera de la religión, dos preguntas al menos tienden a imponerse. En primer lugar, cuáles parecen las orientaciones más adecuadas, si es que al discurso religioso las mismas no le son indiferentes. Segundo, la pregunta acerca de si el mundo religioso se agota en el de sus referencias funcionales.

Preguntas y análisis que se tornan más interesantes y polémicos cuando el capitalismo, en un fase avanzada de su evolución, y pese al momento de euforia triunfalista por el que atraviesa, da muestras a su vez de nuevos tipos de crisis, no ya referidas de forma inmediata al sistema de producción sino a sus modos de motivación y legitimación. Entre la *pretensión* a la legitimidad por parte de la autoridad y la *creencia* en la efectiva legitimidad del orden instituido se abre siempre una brecha, que las diversas ideologías y sistemas simbólicos (y

entre ellos, de manera relevante hasta el presente, el religioso) tratan de colmar.

Los problemas de legitimación en el capitalismo tardío fueron ya analizados por los representantes de la teoría crítica, y particularmente por Habermas, pero han sido retomados con fuerza por el pensamiento neoconservador. Análisis que se dibujan sobre el trasfondo de una evaluación más amplia acerca del significado de la modernidad, en la que neoconservadores y teóricos críticos se reparten los papeles principales de la discusión junto a las diversas variantes de lo que se ha dado en rotular como postmodernidad.

Precisamente a los frankfurtianos había dedicado José María Mardones algunas de sus principales obras (*Teología e ideología*, *Dialéctica y sociedad irracional*, *Razón comunicativa y teoría crítica*), a las que se sumó después un estudio de la postmodernidad (*Postmodernidad y cristianismo*, Santander, Sal Terrae, 1988), que se completa ahora con el consagrado al pensamiento neoconservador. Estudio que se enmarca dentro del proyecto de investigación «Crisis de la modernidad, Razón y Religión» del Instituto de Filosofía del CSIC y que trata, principalmente, de analizar el neoconservadurismo desde sus implicaciones religiosas, lo que en absoluto resulta forzado, habida cuenta del papel preponderante que los neoconservadores hacen jugar a la religión tanto en el

diagnóstico de la crisis que tratan de solventar cuanto en el de la terapia que para la misma proponen.

Pero, con ser ello de interés, el libro que comentamos no se reduce a ese análisis, pues, como preparación introductoria al mismo, nos brinda Mardones una valiosa reconstrucción de la génesis y los contextos en los que se ha ido fraguando el pensamiento neoconservador, lo que sirve a su vez para mostrar la pluralidad de acentos que bajo la misma denominación se esconden. Tanto más cuanto que se trata de tener en cuenta no sólo los principales representantes intelectuales (D. Bell, P.L. Berger, I. Kristol, M. Novak, R.J. Neuhaus...), sino asimismo las instituciones (revistas, institutos de investigación, fundaciones) en las que su tarea se desenvuelve.

Con todo, la parte central del libro se la lleva la consideración de los tres sistemas (económico, político, cultural) que los propios neoconservadores distinguen en el conjunto social, para abrirse desde ahí al debate más amplio acerca de la herencia de la Ilustración y la modernidad, y concluir con las observaciones críticas que el autor estima pertinentes.

Para los neoconservadores, se da una disyunción entre los órdenes económico-político y el cultural. Mientras los primeros están organizados de forma que se busca la eficacia y el rendimiento —lo que exige orden, disciplina, trabajo y sobriedad—, en el segundo se ha ido hacia una autonomía ética y estética que han abocado a un individualismo experimentalista sin fronteras y al hedonismo que, a su vez, viene fomentado desde los años veinte por la presión hacia el consumo. De ahí que estimen que la crisis actual de la sociedad capitalista es ante todo una «crisis espiritual», un debilitamiento de la ética cívica y, en último término, del «humus» religioso que la sustenta. No es la economía del capitalismo la que necesita mejorar sino su *ethos*, que

ha de recuperarse volviendo al suelo nutricional de la ética puritana, es decir, la tradición religiosa judeocristiana.

En buena medida los neoconservadores han sabido señalar los síntomas que expresan las patologías de las actuales sociedades capitalistas: vacío provocado por el pluralismo cosmovisional y axiológico —que ellos, por otra parte, sin querer incurrir en fundamentalismos, dicen aceptar—, con lo que no se encuentran fácilmente los resortes para la creación de la identidad y el sentido moral, carrera obsesiva hacia el éxito y el consumismo, trivialización de lo sagrado, intercambio de todos los valores éticos y estéticos, lo que lleva al nihilismo... Pero el diagnóstico que a partir de ahí establecen corre el riesgo de confundir los factores desencadenantes de esa situación. La insistencia en los elementos distintivos y autonomizadores de los diversos órdenes sociales pretende relegar la interrelación existente entre los mismos e incluso que quizá sea más adecuada, vía Habermas, la hipótesis contraria, es decir, la colonización del mundo de la vida —cultura, tradición, ámbito de la interacción— por el predominio de la racionalidad funcional de los subsistemas económico y administrativo.

De esta forma, la protesta contra la ramplonería moral de la sociedad contemporánea, al dejar intacto el orden sociocultural, corre el riesgo de afianzar las raíces a partir de las que se han desarrollado esa funcionalización creciente de la vida y ese vacío moral a los que se quiere combatir. «Y así, mientras puede crecer la queja NC acerca del nihilismo cultural, puede crecer también su apoyo a la racionalidad que seca y saquea las tradiciones religiosas y morales que dicen defender» (p. 219).

Lo anterior no implica desde luego que el orden cultural no tenga sus propios problemas. La inédita situación del pluralismo axiológico y cosmovisional que

acontece después del hecho social de la «muerte de Dios», ha traído consecuencias problemáticas en muchos ámbitos que sería vano negar. Pero la salida a esos problemas no se obtiene a través del intento de unificar la visión del mundo en torno a una tradición —la judeocristiana— y una determinada —y, cuando menos, problemática— lectura de la misma. No por rechazo de la tradición, sino porque cualquier asunción ha de ser crítica, si es que no quiere desembocar en el absurdo de la simple vuelta atrás.

Por lo que hace a la religión es acertado el intento de no dejarla relegada al ámbito de la pura privacidad, desconectándose así del interés político que en ella alienta. Pero de nuevo aquí, ese acierto se engloba en una totalidad que lo desfigura. Pues pese a la insistencia en el valor de la religión, parece que éste no fuera otro que el de lubricar el sistema para que funcione mejor, con menos roces. «[La] pretensión de obtener a través de las comunidades religiosas "zonas verdes" donde el sujeto respire en esta atmósfera opresora, no es liberadora. No supone una crítica real al sistema, un cuestionamiento del mismo y de su lógica invasora, sino un refugio» (p. 225). Todo lo cual se acompaña de una lectura teológica instrumentalizada en favor del capitalismo democrático, al que se considera el sistema que no sólo mejor asegura la producción de bienes y su distribución igualitaria (!), sino además aquél que más afinidades presenta con la tradición judeocristiana, que habría de refrendarlo desde el orden de lo sagrado. Afirmaciones que, en el plano económico-social, no quieren tener en cuenta las profundas desigualdades que genera —así como la imposibilidad de expandirlo, si es que fuera deseable hacerlo—, por lo que sus valores adolecen de una falta de universalizabilidad que le restan legitimidad moral; y que, en el plano teológico, desembocan en una in-

terpretación distorsionada, cuando no peregrina, o en la cínica identificación, por parte de M. Novak, del Siervo de Yahvé con las multinacionales representadas por la *Business Corporation*.

De ahí que, pese a reconocer el interés de gran parte de los análisis que aportan los NC —no todos tan burdos como el últimamente citado— o algunos de los síntomas a los que apuntan, no podamos compartir ni el diagnóstico ni la terapia que propugnan, por más eficaz que para el sistema pretenda ser. Esto lo resalta Mardones (que piensa, no obstante, que nos hallamos ante una tendencia que puede prevalecer a corto y medio plazo) en la última parte de su obra y, particularmente, en el contrapunto que se hace en el «Epílogo desde El Salvador». No es de extrañar que buena parte de la enemiga neoconservadora sea la teología de la liberación y la teología política europea (Metz, Moltmann) que la precedió. Pues no se trata, como decíamos, de negar el interés crítico-político de la religión. Pero ese interés no debería desembocar en una religión política que sirviera de corona al sistema. Y esto, fuera el sistema el que fuese. Pues, frente a cualquiera de ellos, el cristianismo habrá de saber mantener la distancia crítica de la reserva escatológica a la que le incita la no plenitud del presente, que no se puede hacer pasar por un presente colmado. Claro que esa reserva, esa distancia y esa crítica, no se han de ejercer siempre de la misma manera. Pues como ya hace años expresara J. Moltmann, el símbolo de la cruz remite al mundo y, a la vez, distancia críticamente de él, en orden a su inacabable transformación. Lo que es muy distinto de convertirlo en una noche en la que todos los gatos son pardos.

Carlos Gómez
UNED, Madrid

NUESTRA ÉPOCA, PUESTA EN PENSAMIENTOS

R. MATE: *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991, 238 pp.

Es un libro complejo y polémico. Lo primero, porque pretende ser un ejemplo de filosofía a la hegeliana: «nuestra propia época puesta en pensamientos», y el entrecruce de los pensamientos que pretenden dar a la caza de la época alcance, definirla para encauzarla, puede ser inextricable. Lo segundo porque el autor arriesga una propuesta, en modo alguno desprovista de ambición, cuyas identidad y diferencia no están exentas de dificultades serias. Pero esto lejos de desaconsejar su lectura lo que hace es incrementar la intriga.

El complejo de problemas prácticos presenta una espesa densidad típica de la vulcanología histórica. El epicentro es la caída del Muro de Berlín —primer síntoma neto de que «el imperio rojo tira la toalla» (p. 166)—. A partir de ahí se habrán de producir acontecimientos en cadena, comenzando por el de la reunificación de Alemania, que el autor toma como el experimento de la reconfiguración del mundo y de la historia después de la Guerra Fría. El problema estriba en que la mayor aceleración de los acontecimientos histórico-políticos que la de los editoriales casi convierte a este libro, escrito en medio de la reunificación alemana (en cuyo debate se toma parte en algún momento del libro: pp. 176-184), en póstumo. Es cierto que el autor es consciente de ello, y advierte que «no se trata [...] de hacer una crítica de la política alemana» [de reunificación], sino de señalar las insuficiencias éticas de una «cultura política insensible al pasado» (p. 25) de la culpa colectiva. Al situar, no obstante, la cuestión alemana en el epicentro sitúa a éste en

una cierta marginalidad respecto de otras líneas de acontecimiento como el de la guerra del Golfo y su incidencia en la configuración de un «nuevo orden» mundial que sustituye el eje Este/Oeste por el Norte/Sur. Por ejemplo, los residuos nacionalistas de la otrora Unión Soviética se ven desplazados de la vieja posición Este a la nueva (para ellos) posición Sur. Todo lo cual hace sospechar que el epicentro —si es que esta metáfora sirve— de los más recientes volcanes históricos, o no está en Alemania o se ha desplazado velozmente hacia el Sureste de Europa hasta enlazar con el Medio Oriente, a través de los diversos focos de tensión, en los que las viejas religiones se cruzan con las nuevas del nacionalismo y la etnicidad.

¿Quiere esto decir que la propuesta ético-política en que consiste la aportación esencial de este libro ha devenido obsoleta? No; en absoluto. Pues la aceleración de los acontecimientos (yo mismo he escrito este comentario mucho antes de la Conferencia de Madrid) no debe confundirse con la cauterización de viejas heridas políticas, por las que sigue manando pus ética y, en todo caso, la discusión teórica que pueda hacer al caso está tan abierta como las heridas mismas. En este contexto, la propuesta de R. Mate sólo puede ser bienvenida, aunque sólo sea para que no decaiga la conversación filosófica sobre el sufrimiento humano (que espero no se reduzca al análisis del significado del término «sufrimiento»). Para ir directamente al grano: R. Mate se sube al tren de la intersubjetividad y abandona el del subjetivismo de la razón moral que hiciera suyo la Ilustración histórica. Pero en seguida se busca su propio compartimento: el sentimiento de *compasión* (p. 18), que sustituye a la razón,

aun a la reconstruida de Apel y Habermas, como cemento de la comunidad ética, y que permite integrar en dicha comunidad a los *muertos*. Por eso no se trata de la compasión de Rousseau, Hume o A. Smith —compasión entre vivos— sino de la que nutre la *memoria passionis* depositada en la tradición religiosa judeo-cristiana (p. 24), y cuyo hito esencial habría que verlo en el recuerdo del Holocausto judío en la Alemania nazi. Este es el subsuelo que da sentido a la propuesta de reintegración de la teología en la filosofía de la historia, de la mano de la potente imagen benjaminiana del *Angelus Novus* cuya fuerza alegórica atrapa, como un huracán imaginario, a cualquier mente de lector que encuentra a su paso. Y el Holocausto, producido justamente en nombre de un pangermanismo puro y duro, ostentaría un valor moral emblemático. Primero para la reunificación alemana y, a partir de ahí, para la unidad europea y para la nueva faz del mundo.

La propuesta anterior —cuyo núcleo teórico es la reintegración de la teología en la filosofía de la historia— plantea problemas de índole diversa. El principal, me parece a mí, proviene de la voluntad del autor de participar en «el espíritu de la dialéctica de la Ilustración» (p. 10), pues ¿no se constituyó éste en torno al objetivo de la crítica de la religión (Spinoza, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, etc.)? R. Mate resuelve esta aporía mediante la distinción —clave teórica del libro— entre la Ilustración y lo ilustrado. Por lo primero entiende «el uso crítico, público y autocrítico de la razón en un momento determinado», y por lo segundo «un proceso histórico cuyo referente es la Ilustración histórica, pero que no se agota ahí» (*ibid.*) Lo ilustrado «desborda el tiempo y el modo de la Ilustración histórica», y «pudiera ser que el espíritu ilustrado tuviera que lograse dialécticamente, sí, pero res-

pecto a la propia dialéctica de la Ilustración» (p. 11). Si cabe algún tipo de ejemplo de «lo ilustrado» señalaría lo que el autor presenta como «experiencia comunicable», que remite a Benjamin y trata de oponer a la experiencia «acumulativa» de Gadamer (pp. 11-12). Parece tratarse de la experiencia engendrada y regenerada por la *memoria passionis*, pero como Gadamer remite, en su propia definición de experiencia, al experimentar el dolor de nuestra propia finitud (*Verdad y método*, vers. cast., pp. 431-432), la distinción debería ser profundizada ulteriormente. Y la relación de Gadamer con la Ilustración podría servir de contrapunto con la de Benjamin. Problemas parecidos, de discriminación conceptual, que afectan a la distinción entre tradiciones, podrían plantearse, de este modo, entre la propuesta del autor y otras con las que polemiza.

Son innegables el cuidado y el esfuerzo que se pone en este libro en las múltiples distinciones entre las claves conceptuales identificatorias y diferenciales de tantas tradiciones en liza. Aun así, no obstante, subsiste algo de la bruma que motivó la demanda de claridad/iluminación (*Aufklärung*) por parte de la Ilustración histórica. Me refiero a la ausencia de una discriminación más flexible entre las tradiciones judía y cristiana por un lado y, por el otro, entre diversas variantes dentro de la segunda que pudieran introducir modulaciones en su relación con la primera. Con la diferencia judaísmo/cristianismo mantiene el autor una relación ambivalente, pese a la rotundidad de su compromiso con la reivindicación de la primera. Tal compromiso le lleva, por un lado, a separar el judaísmo de la tradición griega (p. 16), y a precisar que, en la recuperación de la teología para la dialéctica de la Ilustración, se trata de la teología judía. Esta había sido marginada por Hegel, en favor de la cristiana, en su inten-

to de integrar la religión en su propia filosofía de la historia, fracasado al haber reducido la religión a teología: la elitista religión *des clercs* (p. 15). En este contexto hace el autor una llamada de atención a la relación que pudiera existir entre «la liquidación metafísica del espíritu judío» por parte de Hegel, y «su liquidación física un siglo después» (p. 15). Por eso R. Mate trata de ir hasta la *memoria passionis* enraizada en las comunidades religiosas populares y, entre ellas, a la judía que hubo de sufrir el Holocausto.

Hasta aquí la distinción entre cristianismo y judaísmo es clara y distinta. En otros contextos, sin embargo, R. Mate mete ambos legados, el judío y el cristiano, en el mismo saco de «la tradición judeocristiana» (p. 21) para oponerla, por ejemplo, a la marxista; y hace entrar en él, indiscriminadamente, conceptos como los de «compasión» o «proximidad» que tienen, de hecho, connotaciones diferentes en una y otra, sobre todo si se consideran diversas variantes de la compleja relación entre judaísmo y cristianismo (sobre todo mediadas por la Ilustración). Que no se reduzca al modelo Benjamin, a partir de donde metonimiza el autor a todo el judaísmo, tomando la parte por el todo. Hay casos, como el de Marx (por no mencionar a Freud o Einstein, o no remontarnos a Spinoza), donde el elemento judío se oculta, aparentemente, hasta casi desaparecer, pero sigue poderosamente activo como clave crítica, *a-teológica*, no sólo de la teología cristiana, sino de la Ilustración económico-moral burguesa (J.J. Goux, *Les iconoclastes*, 1978). Y otros, como el de Levinas, donde lo judaico es plenamente explícito como alternativa no ya al catolicismo o al liberalismo, sino al marxismo y a la misma raíz griega de la filosofía occidental, en cuya defensa sale otro judío: J. Derrida («Violencia y me-

tafísica», en *La escritura y la diferencia*, 1989).

Esta bruma que el autor no consigue disipar del todo pudiera tener consecuencias de tipo diverso. Una, desafortunada, sería que, al meter lo judaico y lo cristiano en el mismo saco de la «tradición judeo-cristiana» o de la «teología», el elemento dialéctico, revitalizador o vitamínico (la religión ya había sido opio del pueblo) de la Ilustración que R. Mate pretende recuperar de la teología judía, acabe siendo capitalizado por la Conferencia Episcopal española o, para el caso, por el Vaticano wojtilista. Esto, que haría gozar a algunos filósofos católicos, abiertos o encubiertos, de este país, sería una injusticia para con las víctimas del Holocausto, que podrían verse sustituidas por los «mártires» de la Cruzada española, canonizados a mansalva, lo cual no deja de ser una forma de recordar a quienes, a su modo, creyeron luchar por la dignidad humana contra la hydra judeomasónico-comunista. El autor puede responder, coherentemente, que esta clase de muertos pertenecen al campo de los vencedores y no de los vencidos (pp. 209 y ss.), y que no son ellos, precisamente, los depositarios de la esperanza ética, etc. De acuerdo, pero ello nos obliga a interrogar al Holocausto desde otro punto de vista.

R. Mate comparte con Benjamin la convicción de que el crimen nazi, perpetrado en la humanidad de los judíos, fue un crimen contra la humanidad sin más. Los judíos, al asumir en carne propia aquel atentado contra la dignidad humana, habrían adquirido la calidad de sujetos emblemáticos, como ocurriría en Marx con el proletariado: su miseria era de tal calibre, que su redención equivaldría a la de la humanidad entera. La equievaluación judío/proletario no sirve a R. Mate pues el primero era fuerza ascendente que excluía de sí al

Lumpenproletariat, que a Marx sólo merece desprecio, mientras que el judío representaría, en cambio, al débil, fracasado o víctima (p. 20) (ya veremos, sin embargo, cómo el judío de R. Mate tiene su propio *Lumpen*). Esta es la convicción que explica que R. Mate elija como portadores del fuego sagrado de la deuda ética contraída con la humanidad a los muertos, entre éstos a los vencidos y entre los diversos tipos de vencidos (por ejemplo los de la guerra civil española) se fije precisamente en los judíos del holocausto. Creo que ello lleva al autor a una zona caliente de problemas irresueltos. Para empezar, no hay consenso sobre la definición de «humanidad», cuyos candidatos, generalmente occidentales, han solido pecar de etnocentrismo; ello afecta a la definición de «crimen contra la humanidad» y, en último término, a la idea de «pueblo elegido» que ostentó el judío para bien cuando Yahvé, y cuando Hitler para mal. La moraleja es que podría haber otros pueblos con tantos vencidos y tantos muertos como los judíos (los rusos, por ejemplo, de los que habían sido sacrificados no sé cuántos en la Revolución y en el Gulag, siempre para liberar a la humanidad de sus cadenas, y perdieron 20 millones en la segunda Gran Guerra, precisamente contra el nazismo; claro: pertenecían a los vencidos). Parece que los representantes de países del Tercer Mundo en el juicio contra el nazi K. Barbie, celebrado en Lyon entre 1985 y 1986, pensaban algo parecido para escándalo del judío A. Finkelkraut (*La memoria vana*, 1990, p. 56). Seguramente los palestinos, víctimas de los hijos de las víctimas del Holocausto (por no citar a los de Hiroshima y Nagasaki en quienes la humanidad inauguró la muerte nuclear) estarían dispuestos a pensar algo parecido.

¿Por qué hemos de ir, además, aquí en Occidente, al pasado, a recuperar la

memoria de algunos muertos de alguno de «nuestros» pueblos, mientras que nos olvidamos de los pueblos vivos —palestinos, kurdos, indios residuales en América, albaneses, etc.— que en el *ahora* presente están siendo víctimas de alguna forma de genocidio, y en la mayoría de los casos con la colaboración directa o indirecta de alguna forma de Santa Alianza o Coalición Occidental, abierta como cuando el Golfo, o encubierta casi todo el tiempo desde el descubrimiento de América? ¿Qué significa, en este contexto, el recuerdo del holocausto judío, sino la legitimación, por parte de alemanes acosados, como Habermas, por un doble sentimiento de culpa hacia el pueblo judío, del holocausto de los iraquíes, enterrados vivos en el desierto pues «en la guerra no hay formas suaves de matar» (Portavoz del Pentágono)? Probablemente la de culpa es una de las expresiones del sentimiento de compasión hacia el sufrimiento del pueblo judío. Pero al integrar como uno de sus componentes la masacre de iraquíes ¿cómo aceptarlo como germen de la exigencia o de la esperanza ética? En esta situación, y para no perdernos en el anecdotario que, seguramente, R. Mate y yo contamos según moralejas distintas, intentaré terminar entre categorías.

R. Mate sigue la estrategia benjaminiana de, 1) definir implícitamente la relación ética elemental como relación de *alteridad*, en la que el otro o los otros son cierto tipo de muertos, y 2) de ahí transferirla a la interacción entre vivos que, supuestamente, la habían olvidado. Por esta vía me parece que podremos acercarnos al fondo del asunto. Pues al seguir esta estrategia, R. Mate está dando entrada a lo que otro judío, E. Levinas, denomina «tiempo del otro» (*Le temps et l'autre*, 1947) que irrumpe en el tiempo del yo y lo «descentra» (de su egoísmo, individualismo, narcisismo, etc.). Sólo que el otro de Levinas no es

el otro muerto sino el otro vivo, el rostro vivo de los derrotados del presente, por ejemplo el de todos los tercermundistas, no judíos en su totalidad, que hoy, en el judeocristiano (y tantas otras cosas) Occidente, están siendo objeto del racismo y la xenofobia que configuraron el modo de producción del holocausto judío. Pero —acaso una nueva paradoja de la Historia— la *anamnesis* benjaminiana del modelo nazi de holocausto pudiera operar de cortina simbólica que nos vele los gérmenes de modelos europeos (alemanes, franceses, españoles, etc.) de holocausto que pueden estar comenzando ya ante nuestros propios ojos (el espectáculo de los albaneses en Italia no es más que un anticipo). Todo esto no debe impedir, sin embargo, que la versión levinasiana de la relación ética o relación con el otro sea puesta a prueba con la reflexión del propio Levinas sobre el pueblo judío (cfr. *L'au-delà du Verset*, París, 1982, la Sección «Sionismes»).

¿Qué hacer con la diferencia Benja-

min/Levinas, interior a la tradición judaica? Quizá lo único que cabe es no perder el tono y llevar la conversación un poco más allá, por si se pudiera ver la especificidad de cada una a la constitución de la textura de la relación ética (por ejemplo, R. Mate la hace nacer, con Benjamin, en el sentimiento de compasión. Levinas, sin embargo, la sitúa en la relación «cara a cara», a la que considera metafísicamente anterior tanto a la agresividad como a la compasión). Uno de los méritos indudables de este libro de R. Mate es haber introducido a Benjamin y su «razón anamnética» en la dinámica conceptual de nuestra conversación ética habitual, desafiando directamente a los endemismos jovenkantianos y neoaristotélicos. Levinas quizá no tarde en aparecer: comienza a interesar en ciertos círculos norteamericanos (cfr. el trabajo de R. Bernstein en el n.º 3 de *Isegoría*).

Gabriel Bello

Universidad de La Laguna