

M^a CARMEN LÓPEZ SÁENZ Y JESÚS M. DÍAZ ÁLVAREZ (EDS.)

RACIONALIDAD Y RELATIVISMO.

EN EL LABERINTO DE LA DIVERSIDAD

MADRID, BIBLIOTECA NUEVA, 2012, 304 PP.

por **Ferran Garcia Querol**

El objeto del presente texto es explorar hasta qué punto el diálogo es la esencia formal de la filosofía, así como las dificultades y paradojas ahí encerradas; y esto a propósito de la aparición de *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*. La propuesta, como nos dicen los editores en la introducción, nace de una inquietud fundamentalmente política: por una parte, los dogmatismos ideológicos nos han llevado a los terribles totalitarismos del siglo XX; mientras que, actualmente, en el siglo XXI, la gran diversidad de nuestras sociedades insta una cierta conciencia relativista en todos los ámbitos; ambas posturas, el dogmatismo y el relativismo absolutos, niegan el diálogo y

la crítica, por lo que llevan igualmente a la barbarie. Ante esta situación, afirman los editores, este libro quiere aportar herramientas para promover el diálogo en todos los ámbitos, desde la teoría más especializada a la convivencia a pie de calle. El presupuesto principal, pues, es que filosofía y política no son ámbitos separados sino complementarios: la filosofía puede contribuir a "reactivar el sentido de las instituciones", a hacerlas más participativas y abiertas; por su parte, la referencia de la filosofía a las situaciones concretas del mundo de la vida, a "lo político" en sentido amplio, es lo que le permite dejar de ser "un conjunto de textos inertes" para ser una actividad "que se hace

dialogando con las obras, pero también con los otros seres humanos dirigidos a sus mundos y orientados a sus intereses particulares". En esta línea se sitúan los siguientes ensayos; son independientes unos de otros, pero por el hecho de estar en un mismo libro se hilvanan entre ellos y su sentido se enriquece (leer no es un pasivo recibir información sino un acto dialógico, generador de sentido). Así pues, presentaremos los textos siguiendo el hilo de la cosa misma de que tratan: dado que la cuestión de la diversidad tiene que ver con la tradición y con el día a día cotidiano, empezaremos por los textos que tratan esta perspectiva (1); ellos mismos mostrarán la necesidad de la filosofía, cosa que nos dará pie a entrar en las cuestiones más intrafilosóficas del resto de artículos (2); y terminaremos con un balance crítico de las herramientas que el libro nos aporta (3).

1. Quizás la manifestación más consabida de dogmatismo sea el religioso. Éste parece el caso de Calvino, del que Marta García Alonso nos habla en su ensayo "La modernidad reformada: Juan Calvino", una introducción sintética y precisa de las principales tesis de este reformador religioso sobre teología, antropología, ética y teoría política.

Calvino niega que el ser humano sea un ser autónomo, más bien lo define como "*constitutivamente —y ontológicamente— obediente y sólo encuentra su sentido al someterse a la divinidad, sirviéndole de instrumento*" (283). Partiendo del relato bíblico del pecado original, el teólogo concluye que el ser humano está corrompido, y que "somos radicalmente pecadores puesto que la Biblia nos dice que seremos absolutamente regenerados" (278), es decir, que no es una parte de nuestro ser la que debe regenerarse sino todo. Por esto no podemos fiarnos de nuestra razón o intuición para saber lo que Dios nos pide, porque dichas facultades no son más que naturaleza humana corrompida. Lo único que nos queda, entonces, es la fe en las Escrituras y en su interpretación iluminada por el Espíritu Santo (275). Tampoco cabe pensar aquí en una lectura íntima y personal del texto sagrado, sino sólo en el derecho a escuchar este texto convenientemente interpretado por los pastores autorizados. Con todo, el reformador protestante rechaza el tradicional "monopolio que la Iglesia católica, los concilios o el papa, ejercían sobre esta interpretación" (276). Lo curioso es que la condición para esta libertad espiritual es

un Estado absoluto, puesto que sólo si la autoridad vigente está en cualquier caso fuera de discusión, ésta puede aceptar las diferencias religiosas en su seno sin sentirse amenazada por dicha diversidad (291); y este carácter absoluto del Estado se garantiza derivando su autoridad de Dios. Así, la obediencia constitutiva del ser humano adopta la forma de un estricto control social del que no cabe rebelarse: el espiritual, por los pastores de la propia iglesia, y el político, por el Estado. Todo esto hace difícil ubicar a Calvino en el pensamiento político moderno; hay quien lo pone en la línea contractualista de Locke y Rousseau, aunque su negación de la autonomía individual lo sitúa, según la autora, en las antípodas de la corriente humanista e ilustrada (299).

Seguramente, en situaciones de enfrentamiento ideológico tan fuertes como la de Calvino es difícil decir algo más que esta tolerancia que deja con vida al otro mientras lo condena al infierno. Pero cuando la convivencia se asienta y se fluidifica, cuando se vuelve independiente de cualquier tipo de regulación institucional (o para que todo esto suceda), aparece espontáneamente algo diferente, algo que César Moreno analiza en su artículo "Inter pares.

Esbozos sobre la Indiferencia positiva". Lo que el autor llama "indiferencia positiva" es un mecanismo habitual de la vida en sociedad por el que hacemos abstracción de las diferencias que nos separan del otro (ropa, gustos, origen, ideología, etc.), para prestar atención a la persona como tal (172) y vernos mutuamente como miembros de una misma comunidad. El autor distingue esta actitud frente a otras que podrían parecerse, por ejemplo, la indiferencia diríamos negativa, el darme igual quién sea el otro porque simplemente me desentiendo de él (131). A partir de ahí, el artículo traza un rico itinerario para mostrarnos este concepto desde lenguajes diferentes: Renan, Kapuscinsky, Platón, San Pablo, Jankélévitch, Lévinas, Juan Goytisolo, Husserl, Heidegger y Derrida, entre otros. Pero el autor termina planteando un problema de la mano de este último (171): si uno pierde su identidad, pierde la condición de igualdad respecto del que sí la conserva; entonces no hay diversidad sino asimilación de la identidad más fuerte (militar, política, económica o demográficamente). Esto es lo que le pasa al colonizado, y también (si nos salimos del texto) a las naciones sin estado. ¿Cómo se compagina

entonces la indiferencia positiva y la responsabilidad ante la propia identidad? Esta espinosa pregunta queda sin respuesta. Pero junto con la fragilidad propia de la indiferencia positiva, el autor también nos muestra uno de sus más poderosos rendimientos: la capacidad de indiferenciar lo diferente es correlativa de la capacidad de ver lo común que aparece (*eidos*) a través de las particularidades; la indiferencia positiva, pues, ese hábito constitutivo de la actitud natural en sociedades cosmopolitas, es una de las condiciones del surgimiento de la filosofía (169).

2. Surgida de los problemas de la vida, la filosofía busca refugio en el concepto para encontrar respuestas en él. Pero a veces resulta que cuando llega al concepto se olvida de la vida, y ambos aparecen como ámbitos opuestos; en el primero habría la verdad, lo universal, en el segundo lo relativo, lo particular (114s). Esto es lo que Ortega llama "racionalismo", o "transcendentalismo". Así las cosas, el artículo de Jesús M. Díaz Álvarez, "Más allá del racionalismo y el relativismo. Algunas consideraciones sobre la teoría de la perspectiva en *El tema de nuestro tiempo*", reivindica la actualidad de la filosofía de Ortega como

una vía integradora entre este racionalismo descarnado al que aludíamos y el relativismo. El autor explicita en qué consiste la "razón histórica" que Ortega opone a la "razón pura" (120), una razón que no renuncia a la búsqueda de la verdad, puesto que "la fe en la verdad es un hecho radical de la vida humana" (114), pero que acepta como algo constitutivo de la experiencia humana el que desarrolle perspectivas diferentes según el tiempo y el lugar. Una perspectiva, por definición, capta unos aspectos de la realidad y se pierde otros que no entran en su horizonte. Según esto, cada perspectiva muestra algo de lo que hay, tiene algo de verdad; y sabiendo que no hay una perspectiva absoluta que pueda captar la totalidad de lo real, lo racional sería buscar la verdad que hay en cada una de ellas, investigar la "historia del sentido" (120). Así, la razón histórica es un ejercicio de comprensión y crítica que permite aprender de los aciertos y los errores de otras épocas. Para ello "son suficientes las razones contingentes que brotan de la imaginación" (y no sólo los procesos lógicos del entendimiento); "el ajuste con el medio" (es decir, el sentido común que media entre la teoría y los intereses

pragmáticos), "el azar" (ese abrirse a lo inesperado, a lo nuevo, a lo diferente), "o simplemente el intercambio sensato de pareceres" (126). Por todo esto, el autor resalta las afinidades del planteamiento de Ortega con algunas corrientes contemporáneas como el pragmatismo y la hermenéutica (116). Todas rechazan cierta concepción ingenua de la filosofía trascendental, y reivindican la historicidad y la finitud inherentes al ser humano.

Curiosamente, la historicidad aparece como "la condición misma de la posibilidad del conocimiento" (119), y esto es justamente lo que significa la palabra "trascendental". Así, incluso los discursos que atinadamente rechazan el trascendentalismo ingenuo y descarnado parten a su modo de consideraciones totalmente lúcidas que bien podrían llamarse "trascendentales", aunque en un sentido positivo. Esta es la línea que explota la fenomenología, como nos muestra Francesc Perenya en su artículo "Racionalidad universal y diversidad cultural". Apoyándose en Husserl, el autor explica la historicidad de la experiencia como un juego entre génesis pasiva y génesis activa, es decir, entre sentidos recibidos y sentidos que se crean a partir de los recibidos (179), lo

cual implica la capacidad de reflexionar sobre uno mismo y de tomar decisiones (178). Estos rasgos esenciales del ser humano (trascendentales en el buen sentido) dan lugar a diferentes cosmovisiones, y en el interior de cada una de ellas cabe hablar de cierto saber normativo, válido sólo en ese ámbito. La cuestión es que las diversas cosmovisiones surgen a partir de un mismo mundo común, y el intento de poner entre paréntesis lo subjetivo para reconocer esto común es lo que llamamos ciencia y filosofía (183): ambas pretenden superar lo subjetivo para captar lo objetivo; pero las ciencias, al ser tematizaciones de ámbitos particulares (naturaleza, sociedad, lógica, etc.), usan lenguajes particulares; en cambio, la filosofía "consiste en la necesidad de tematizar y "decir" lo que las ciencias suponen" (184), que no es particular sino universal, por lo que su lenguaje debería ser universal. Pero como no hay un tal lenguaje, nos encontramos con la paradoja de que para dar cuenta de lo universal hay que usar el lenguaje natural, que es particular y siempre relativo a contexto. Entonces ¿cómo distinguimos la "filosofía científica" universal de las "filosofías de la cosmovisión" cuyo saber normativo vale

sólo para su propio ámbito? Pese a que ambas usan un lenguaje particular, la filosofía científica lo usa de modo "oblicuo" (185), es decir, que lo que con él se dice, aunque se diga con herramientas de una tradición determinada, debe valer más allá de ella. Esta pretensión comporta el riesgo de que sólo nos entendamos previa "conquista de un mundo por otro", previa imposición de un lenguaje particular sobre otro. Pero lo propio del ideal filosófico no es la conquista sino el diálogo (p. 189), lo cual ya implica matizar las propias pretensiones de absolutez, y para lo que se requiere empatía, buena voluntad, y una experiencia común, presupuesto de toda traducción entre lenguajes distintos (188).

En una línea muy parecida, y conectando directamente con nuestra situación de crisis, se desarrolla el artículo de Javier San Martín, "La planetarización o globalización: nueva dimensión de la multiculturalidad". El autor destaca que la última fase de la filosofía de Husserl es una respuesta a las pretensiones totalitarias étnico-alemanas en la década de los treinta, por lo que tiene mucho que decirnos en nuestra era globalizada y multicultural (237). En conjunto, el texto es una esclarecedora exposición de cómo la

fenomenología permite entender los procesos históricos sin caer en las abstracciones descarnadas de las que hemos hablado (242). De hecho, también la filosofía es un proceso histórico, no sólo porque tiene lugar en la historia, sino, sobre todo, porque funda una tendencia histórica. Ésta consiste en irse independizando de la tradición para buscar aquello que vale más allá de lo propio, lo universal. La cuestión es que "por el mero hecho de hacerse en un 'habla' [la filosofía] participa de lo étnico" (241), y como esta tendencia ha arraigado históricamente sobre todo en Europa, se corre el riesgo típico de confundir "lo universal" con "lo europeo". Pero la violencia que hay en el etnocentrismo colonialista y en los nacionalismos que llevaron a las Guerras Mundiales nada tienen que ver con la filosofía (251-256). Por otra parte, ya hace algunos decenios que asistimos a una "verdadera globalización económica, política y cultural" que estandariza y uniformiza nuestras vidas (258), y que además ha provocado que el poder de decisión haya pasado de los estados a otras instancias supraestatales sin control democrático (260). El problema es que este poder decisivo del estado garantizaba cierta nor-

malidad, una vida bajo normas; en cambio, sin él lo que hay es anormalidad, el estado de excepción permanente, el capricho del fuerte, que hoy en día son los "mercados". Se requiere, pues, un poder por encima de cualquier particular, que tenga algo de absoluto, pero cuyo fundamento no sea la voluntad divina (como quería Calvino) sino la soberanía popular; y dado que el marco que hay que regular ya no es nacional sino mundial, dicho poder regulador debe ser planetario (266). Para conseguirlo paso a paso, el autor propone recuperar el sentido originario, no étnico, de Europa, y transmitirlo a las instituciones europeas para que ellas lo puedan plantear a nivel mundial. Se trata, en otras palabras, de reactivar el ideal de la filosofía; ella es ciertamente teoría, pero en su horizonte está el fundar praxis coherentes y humanizadoras (262); y lo característico de estas praxis no es sólo el contenido sino, sobre todo, la forma, la cual consiste en abordar los conflictos "sólo mediante procesos de discusión" (264).

La discusión y la deliberación sólo tienen sentido desde una subjetividad que evalúa y discierne. Por eso la reivindicación del diálogo social está tan entreverada con la rei-

vindicación del papel del sujeto existencial concreto, carnal, situado en un contexto. El ensayo de M^a Carmen López Sáenz "Universalidad existencial (M. Merleau-Ponty) frente a relativismo cultural (C. Lévy-Strauss)" es un extenso estudio comparativo entre dos formas de concebir lo social, una abstrayéndose de la propia subjetividad y la otra partiendo de ella; los rendimientos de cada una conllevan posicionamientos políticos bien diferentes. La estructura de una sociedad, según Lévy-Strauss, es un logro del pensamiento que se consigue haciendo abstracción "de la experiencia vivida y después reintegrarla en 'una síntesis objetiva desprovista de todo sentimentalismo'" (54); esto implica una actitud objetivista ante la sociedad, distanciada de su objeto (27) y con pretensiones de absolutez (63). La autora destaca que esta desubjetivación de la mirada elimina el nexo de comparación entre las diversas estructuras, que es el propio observador, con lo cual, cada cultura se vuelve absoluta en sí misma y se desemboca en una concepción relativista de la diversidad (8). En cambio la fenomenología de Merleau-Ponty permite explicar los supuestos no explicitados subyacentes en el concepto de "estructura"; ésta es

resultado concreto de multitud de actos sociales fundadores de sentido que con el tiempo se han sedimentado (41). Así pues, la autora reivindica el papel de la subjetividad, de la existencia concreta y de sus supuestos carnales, sin la cual no hay comprensión ni de lo propio ni de lo ajeno. Por eso concluye la necesidad de que la reflexión fenomenológica dialogue con otras ciencias para comprender el fenómeno de la coexistencia en sociedad (76), y defiende, apoyándose en Merleau-Ponty, un "intercambio entre la fenomenología existencial y la antropología cultural" para llegar a una "adquisición progresiva e indirecta" de lo universal (90), "un universal no conceptual, sino existencial, es decir, integrador de lo particular", del que "sólo tenemos acceso lateral" y del que participamos "con nuestras prácticas y nuestros sentidos culturales para establecer un 'sistema' que no es más que una experiencia ampliada" (83). Así, el multiculturalismo, que es la coexistencia sin contacto entre las diversas culturas, se puede transformar en interculturalidad (121), de tal modo que los individuos, a pesar de su diversidad, puedan sentirse unificados por unas instituciones comunes, participativas e intersubjetivas

(p. 96). En caso contrario, afirma la autora, convendrá rehacer dichas instituciones o hacer otras nuevas (103).

Pero el "intercambio de pareceres", la "discusión", el "diálogo" e incluso la "traducción", sólo son posibles si hay comunicación entre las partes, para lo cual también se requieren algunas condiciones. De eso se ocupa el trabajo de Pedro M. S. Alves, "Frasas no declarativas y comunicación en las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Notas para una teoría de los actos comunicativos a la luz de Husserl y Austin". El texto reivindica el último capítulo de la sexta de las *Investigaciones lógicas* de Husserl como clave para el conjunto de dicha obra; ahí se trata del análisis de frases que no son simples afirmaciones sino preguntas, órdenes, promesas, etc. El planteamiento de Husserl consiste en "aislar lo que está dicho en cuanto tal sin atender a *quien* lo dice, *para quien* y *para qué* lo dice, y al *contexto* en que lo dice" (199). Pero el carácter logicista de este empeño parece encerrar algunas "ilusiones" que tergiversan el fenómeno lingüístico. Estas ilusiones se pueden superar con la concepción "performativa" del lenguaje de John Austin, según la cual el lenguaje no es un

mecanismo de reproducción con palabras de una realidad constituida previamente, sino que es una actividad que en sí misma constituye la realidad. Efectivamente, los actos como ordenar, preguntar, sugerir, proponer, etc., presuponen un espacio social comunicativo y al mismo tiempo lo constituyen. Finalmente, el autor usa "las lecciones más importantes de ambos para esbozar una teoría fenomenológica de los actos sociales y de la comunicación" (198). Para que haya comunicación se requiere: 1) que alguien se dirija a alguien; 2) que haya una transmisión de información; 3) que el interlocutor responda a partir de la información recibida; 4) que todos sean conscientes de lo que están haciendo y que haya "buena comprensión" (225). A su vez, el que haya o no buena comprensión dependerá de que haya un "mundo común" de experiencias, hechos, creencias y suposiciones (226). Algunas de las consecuencias que nos gustaría resaltar de todo esto es que, según el autor, no por el hecho de que se hagan afirmaciones hay comunicación, ya que la transmisión de información puede ser casual, sin la intención de comunicar ni de entablar contacto con el otro; o puede que sí haya intención pero que no se

obtenga respuesta; y finalmente, puede que la respuesta sea inadecuada, que se produzcan malentendidos. Por otra parte, para que se cumplan las cuatro condiciones referidas no es necesario usar siempre palabras; en ocasiones, bastan gestos, imágenes, o cualquier medio de interacción entre personas en un contexto compartido.

3. Podemos ver ya algunas líneas de fuerza que atraviesan todo el libro: la conclusión de que es un contrasentido hablar de universales absolutos expresados en un lenguaje universal y neutro (transcendentalismo ingenuo); que sólo accedemos a universales "concretos", "existenciales", que se pueden expresar en lenguajes particulares, cuyo uso, empero, no sea particular sino "oblicuo" o "lateral"; que, por lo tanto, es legítimo y natural aspirar a la verdad, pero que toda verdad es relativa a un lenguaje y un horizonte experiencial delimitado, siempre susceptible de ser ampliado y matizado; por eso se reivindica el diálogo, cuyas condiciones son la buena voluntad de las partes y que haya comunicación (un horizonte de sentido compartido que posibilite la interacción consciente y la comprensión mutuas). Pero puede ocurrir que no haya buena voluntad, que el

otro se niegue a dialogar; o que simplemente los presupuestos de uno y otro estén tan alejados que no haya comunicación, y que por lo tanto se llegue a una situación de conflicto; ahí entraría el papel mediador de un poder político fuerte por encima de las partes, un poder que no puede ser de cualquier tipo, sino que tiene que ser democrático y participativo. Pero resulta que la tendencia actual de las instituciones políticas va en dirección contraria; por este motivo se invoca la necesidad de "reactivar" las instituciones por medio de una filosofía que se ocupe de los problemas del mundo de la vida. De ahí algunos esbozos de programas prácticos, propuestas de colaboración con otras ciencias y sugerencias sobre cómo abordar los conflictos que se derivan de la diversidad. Los destinatarios de estas propuestas a veces son los filósofos, a veces los especialistas de otros campos, a veces los ciudadanos en general, y otras las instituciones políticas; pero el lenguaje es bastante especializado y técnico, accesible básicamente a personas expertas en filosofía, y en algunos artículos, en fenomenología. Esto nos da pie para una valoración más profunda de las herramientas del libro, y ya que su intención era estimular el

diálogo, nos gustaría jugar con ellas de un modo dialógico.

Uno de los presupuestos del libro es que el ideal de la filosofía (que incluye una relación especial con las ciencias) y el ideal de la democracia son el mismo: en dicho ideal, los problemas del mundo de la vida motivan un trabajo interdisciplinar (filosófico-científico) y teórico-práctico, cuyos resultados se espera que reviertan de nuevo en el mundo de la vida, en un diálogo permanentemente abierto y libre, cuyos supuestos son el hecho de convivir en un mundo común y referirse a él. Pero las ciencias modernas usan lenguajes particulares, con su jerga y sus tecnicismos, y aquel horizonte experiencial común queda sepultado por lo que Husserl en el § 34 d de *La crisis* llama "substrucciones": idealizaciones y formalizaciones que se acumulan (o se sedimentan) en el nivel inferior de la percepción, lo cual fragmenta la experiencia y el lenguaje en dos niveles, el del profano y el del científico (*Substruktion*, de la misma familia que "construcción" y "destrucción"; del latín *structio*, participio de *struere*: acumular; y *sub*: por debajo); entonces el fenomenólogo busca los supuestos comunes entre la experiencia natural y las substrucciones científicas.

cas para posibilitar la comunicación, pero al sacarlos a la luz reflexivamente necesita realizar una nueva ruptura respecto de ambos, con lo cual tenemos un tercer nivel de reflexión y de lenguaje. Así las cosas, tanto el filósofo como el científico expertos pretenden que el "mundo de la vida", el ámbito de lo común, asuma sus consignas. Esta pretensión, hecha con sus lenguajes técnicos respectivos, conlleva la imposición de un lenguaje particular sobre los otros, con la violencia que esto implica; por otra parte, debido al carácter compartimentado del ámbito en el cual se desarrolla esta pretensión, es difícil que esta intención comunicativa sea recibida fuera de él; en caso de ser recibida, es difícil que sea comprendida por la tecnificación del lenguaje que oculta los supuestos comunes; y en caso de ser comprendida, la sola forma del acto comunicativo instituye una relación social jerárquica, un arriba que da la consigna y un abajo que la recibe y la cumple. Así pues, el trabajo intelectual especializado presupone formalmente una concepción de la sociedad jerárquica y tecnocrática; decimos "formalmente" porque, des del punto de vista del "contenido" del discurso, éste bien puede ser totalmente democrático y

dialógico ("tecnocracia", gobierno de los expertos, no es tanto una ideología con "contenidos" concretos como una "forma" vertical de concebir la sociedad, de arriba a abajo). Esta estructura tiene ciertos rendimientos en ciencias; cada una de ellas se concibe como la teoría de un ámbito particular, y en consecuencia, fundamenta una 'técnica' en ese ámbito concreto (ingeniería, política, economía, etc.), con la jerarquía implícita en el saber del técnico ("tecnocracia"). La filosofía, en cambio, se concibe como teoría de lo supuesto en todo ámbito particular, no tiene un ámbito específico sino que todos lo son; pero cada uno tiene ya su ciencia y su técnica particular; por lo cual, aunque la filosofía tiene que ver "en teoría" con todos, "en la práctica" no se relaciona con ninguno. Tenemos pues, dicho con humor (reírse de uno mismo es sano y conjura todos los males), una filosofía dialógica y democrática en el contenido, pero tecnocrática en la forma, y contemplativa-pasiva en la práctica.

Como ocurre a menudo, la posible solución de un problema está predelineada en el tipo de diagnóstico. Tal como lo planteamos, lo que *puede* hacer la teoría no depende sólo de lo que uno escribe o dice,

sino sobre todo de las relaciones entre lo que se hace (escribir, hablar) y el mundo; o sea, que el fin debe estar encarnado en los medios, el contenido debe ser concordante con la forma; y cuando no ocurre así, cuando no hay concordancia o los fines del discurso no están explicitados, lo que determina el tipo de efecto que podemos esperar es la forma. Si el fin es una vida social basada en el diálogo y en la aceptación de ciertos principios comunes que garantizan el diálogo, los medios deben ser dialógicos; si se quiere la paz, deben ser pacíficos, si se quiere fortalecer la participación y la democracia, deben ser participativos y democráticos. La pregunta que nos hacemos, pues, es, ¿cómo la teoría especializada puede “comunicarse” con otras especialidades y ámbitos prácticos de un modo dialógico, libre y no jerárquico? Siendo coherentes, no se trata de ofrecer un nuevo programa que otros deban asumir y cumplir, ya que la forma de la actividad debe ser dialógica, libre y no jerárquica. En este sentido, no hace falta inventarse nada, hay multitud de experiencias de este tipo que son posibles gracias al sentido común. Cuando alguien decide dar este paso, deja atrás sensatamente algunos aspectos in-

herentes a la forma de su trabajo especializado. Ante la diferencia de los respectivos lenguajes técnicos, la comunicación es posible gracias al lenguaje natural y a lo que se puede compartir a través de él. Aunque ya hemos visto que hay cierta ruptura entre lenguajes, ya que los supuestos implícitos en un nivel sólo se pueden explicitar desde otro nivel, no es necesario explicitar estos supuestos precisamente porque ya están operando. Además, en la medida en que el diálogo es libre, ya de entrada se comparten inquietudes e intereses sobre los que se puede hablar pero cuya justificación técnica última tampoco es necesaria. Así pues, con un esfuerzo de comunicación basado en los recursos del lenguaje natural (analogías, ejemplos, metáforas) se puede hacer mucho para “reactivar el sentido” de los demás conceptos y herramientas del trabajo especializado, y hacerlos operativos para un diálogo interdisciplinar. Por su parte, en este diálogo pueden aparecer problemas que requieran investigaciones teóricas especiales; y de estas investigaciones pueden surgir correcciones y nuevos conceptos, algunos de los cuales quizás no serán todavía aplicables pero otros sí. Ambos tipos de trabajo, pues, no

se excluyen, se complementan; son partes independientes (pero partes al fin y al cabo), del ideal filosófico originario. De este modo, frente a los círculos cerrados que no dialogan (filosofía, ciencias, técnicas, instituciones y ciudadanos), y frente a la pirámide, cuyos niveles se relacionan de forma jerárquica, la figura del diálogo libre y no jerárquico es la banda de Möbius, donde cada círculo transita al otro o a los otros para volver desde ellos hacia sí mismo, sin rupturas ni cerrazones.

Como vemos, reconocer los problemas que comportan la especialización y la tecnificación de los lenguajes no significa rechazar el ámbito académico al que pertenecen (en el que se incluyen universidades, congresos, seminarios, revistas, o recensiones como la nuestra), de la misma manera que sentirse identificado con ese ámbito no impide hablar sobre sus presupuestos de un modo constructivo. De hecho, las proclamas antiacadémicas parten de la misma ilusión que aquella filosofía academicista que critican: ambas separan el trabajo intelectual riguroso y la vida en círculos cerrados; entonces concluyen acertadamente que un trabajo así no tiene horizonte práctico alguno, y que por lo tanto es un saber puramente contem-

plativo y pasivo; ante esto, los academicistas se acomodan a uno de los círculos y se vuelven cínicos; por su parte, los antiacadémicos eligen el otro círculo y se entregan a un vitalismo forzosamente espontáneo. Ambos son igual de irracionales porque parten de supuestos irracionales; para adaptarse a la escisión que practican sobre la realidad, unos y otros deben escindir-se, conformarse con ser sólo "fragmentos" de seres humanos, y no seres humanos completos (en la expresión de Schiller, que luego usaron Hölderlin en su *Hiperión* y Nietzsche en su *Zaratustra*). En cambio, un punto fuerte del libro que comentamos es el rechazo de esta escisión perniciosa y el intento de establecer comunicación entre los círculos. Ya la introducción postula una relación simbiótica entre filosofía y política, y a lo largo de sus páginas se aportan versátiles herramientas para pensarla. Lo que a nosotros nos ha parecido oportuno, en aras precisamente del diálogo, es usar estas mismas herramientas para seguir pensando dicha relación. El mero estar de acuerdo o en desacuerdo con las perspectivas que aquí se han discutido demuestra que, en cualquier caso, estos ensayos son capaces de apelar al lector y de moverlo

más allá de sus páginas, lo cual es una bella prueba de que son mucho más que “meros textos inertes”.