

los estudios que, a partir de esta obra, se han lanzado a profundizar el pensamiento de conjunto de un autor sumamente prolífico y rico como es Alasdair MacIntyre. El libro que presentamos es una actualizada y completa presentación del pensamiento del «Proyecto After Virtue» al público portugués. Dicho proyecto está conformado principalmente por cuatro libros del autor escocés: *After Virtue* (1981), *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990) y *Dependent Rational Animals* (2000). Estos libros forman el corazón de su propuesta moral a la actual sociedad actual emotivista. El libro realiza una buena descripción de la biografía del autor destacando el compromiso vital de MacIntyre con las ideas que mantiene, ordena e integra bien los diversos temas subrayando acertadamente la propuesta constructiva del autor, armoniza adecuadamente las cuatro obras centrales encontrando bien su lugar en el conjunto de su pensamiento (sobre todo las aportaciones de *Dependent Rational Animals*), desmonta acertadamente la descripción de MacIntyre como comunitarista, analiza con equilibrio su crítica a la fragmentación moral de la modernidad y la ruptura de un orden teleológico ya perdido y, sobre todo, aborda con profundidad el tema de la «justicia social» en el pensamiento del escocés. El libro se detiene con finura en las virtudes de la dimensión socio-política, en las virtudes de la justicia social que busca un orden político orientado al bien común. Desde esta fundamentación aborda las limitaciones del Estado y la familia junto con las potencialidades, sin romanticismos ni ilusiones, de las pequeñas comunidades locales. El libro sistematiza bien las críticas de MacIntyre al Estado liberal (no permite la deliberación, no es democrático sino elitista, no defiende bienes sustantivos, no es neutral, inmediatez de sus políticas, etc.) y desarrolla una poderosa crítica a la actual ortodoxia económica y sus mitos. La comunidad local dibujada no tiene nada de tribal ni cerrada, sino es una comunidad

abierta al debate y la participación, profundamente solidaria y hospitalaria ante el extranjero que se preocupa por integrar a los disidentes y los que no tienen voz (discapacitados) y siempre abierta al cambio y la reformulación. Pero, sobre todo, es una comunidad en la cual el desarrollo moral de los diversos individuos prima sobre el desarrollo económico, es una comunidad que integra adecuadamente el mérito de los más destacados con la atención por las necesidades de los más vulnerables. Y finalmente es una comunidad en la que la ley moral no se queda simplemente en la ingenua educación moral de los puritanos ni se queda simplemente en la limitada represión del vicio de los liberales sino que busca integrar ambas dimensiones de la ley moral en orden al bien común. Felicitamos al profesor Joao-Pedro Gonçalves por su riguroso trabajo, su sistematización y su estilo claro que hacen de su lectura un auténtico placer intelectual. Ojalá el público de lengua portuguesa se aproveche de su lectura y piense en profundidad las tesis que presenta.—JAVIER DE LA TORRE DÍAZ.

HABERMAS, JÜRGEN - TAYLOR, CHARLES - BUTLER, JUDITH - WEST, CORNEL, *El poder de la religión en la esfera pública* (edición, introducción y notas de Eduardo Mendieta, Jonathan Van Antwerpen, Madrid, Ed. Trotta, 2011). 152 pp.

La presencia de la religión en la sociedad se ha convertido en tema de debate, sobre todo por los casos de fundamentalismo extremo acaecidos indistintamente en todas las partes del mundo, pobres o bienestantes, ‘avanzadas’ o ‘en vías’ de serlo. Eso obliga a tener que pensar qué lugar debe ocupar la religión y su irradiación socio-política en un contexto, el occidental, fuertemente asentado en los valores postrevolucionarios e ilustrados.

En efecto, el devenir de la Ilustración ha comportado que en *nuestro* mundo se hayan intercambiado los papeles que tradicionalmente han jugado unos y otros. Es

la religión la que debe justificarse públicamente ante una razón, la «pública», que se tiene a sí misma más que nunca como su tribunal. Ahora bien, ¿qué es esa razón pública? Jürgen Habermas, uno de los cuatro ponentes del encuentro que tuvo lugar en Nueva York en 2009 y que nutre las páginas de esta obra, ha trabajado no poco sobre el tema.

Desde que John Rawls postulara la necesidad de establecer un marco público diferenciado del privado para los usos de la razón en la sociedad, el debate en torno a la naturalidad de tal distinción no ha parado de enriquecerse. Rawls asume que la pluralidad de razonables doctrinas religiosas, filosóficas y morales propias de las sociedades democráticas es un rasgo permanente de la cultura pública y no una mera condición histórica que será pretérita. Supuesto esto, se pregunta: ¿cuándo pueden los ciudadanos, por su voto, ejercer propiamente su poder político coercitivo unos respecto de otros cuando las cuestiones fundamentales están en juego? A esta cuestión responde el liberalismo político sosteniendo que nuestro ejercicio del poder político es propia y consiguientemente justificable sólo si se realiza de acuerdo con una constitución, cuya aceptación pueda ser consensuadamente asumida por todos los ciudadanos en virtud de la razonabilidad de los principios e ideales que la sustentan.

Jürgen Habermas ha trabajado últimamente sobre el encaje de la religión en el mundo de la razón pública. Además de su conocida «Carta al Papa» hay que destacar su libro *Entre naturalismo y religión* (2005), concretamente su capítulo 5 titulado «La religión en la esfera pública». El punto de partida del planteamiento de Rawls, sostiene Habermas, es la existencia de una razón común de la cual 'participan' los seres humanos que fundamenta la existencia de una separación entre iglesia y estado. Con ello emerge el deber de formar parte de la comunidad civil, que consiste en ser capaces de respetar los principios que deben regir el libre consenso asumido por todos. A partir de esta consideración, Habermas

sostiene que el papel de la religión debe ser el de enriquecer la cosmovisión moderna, ilustrada y secular, con los elementos que trascienden la mera disputa cognitiva; es decir, aportar vectores de sentido existencial. A ello están convocados todos los ciudadanos, sean o no creyentes, por lo que la implicación de todos está garantizada. Pero dado que la razón pública tiene sus aprioris (recuérdese la fundamentación habermasiana de la ética en tanto que acto performativo comunicativo), habrá de llevarse a cabo un trabajo previo de esclarecimiento de los aspectos implícitos que permiten el diálogo. No son, a la práctica, nada diverso de los que vehicular el acto comunicativo, ya que de lo que se trata es de adaptarlos a la idiosincrasia del debate público sobre lo religioso.

Lo interesante de la aportación habermasiana que esta obra traslada es la conveniencia de pensar que es «lo político». La genealogía de la legitimación del poder fáctico venía revestida antiguamente por un aura sagrada que dotaba de suficiente autoridad simbólica su despliegue. Con la modernidad las concepciones políticas pierden su raigambre con el 'contexto vital' (en palabras de Habermas; cf. p. 27), lo que obliga a repensar de qué modo puede recobrase dicha religación simbólica. Carl Schmitt, siendo consciente de ello, propone arrebatarse al liberalismo su poder 'neutralizante' e ir en busca de una revitalización del fondo substancial que anima la acción política, recuerda. Con todo, para Habermas una nueva genealogía de la 'teología política' de este tipo no responde a los criterios pos-ilustrados que la sociedad demanda, pues apunta a una concepción clerical-fascista (p. 32). A su juicio cabe recuperar el espíritu de la obra de Rawls, cuyo 'uso público de la razón' ofrece una clave prometedora (p. 34) para explicar que una relectura de la religión en términos seculares ayudaría a comprender eso que llamamos 'lo político'. Es decir, aunque para Habermas la religión no puede reducirse a lo moral y lo ético, es innegable su íntima religación con dicha esfera.

Por eso hay que dar a paso un diálogo fecundo y exigente entre creyentes y no creyentes dentro del espacio común a fin de recuperar potenciales valores semánticos religiosos que ofrezcan profundos vectores de sentido. Solamente con esta disposición, dinámica y siempre abierta de todos los estratos de la sociedad, se puede poner en marcha un proceso democrático que enriquezca a todas las partes y aporte un mayor grado de aprendizaje.

Aunque parezca que el sustrato liberal de esta cosmovisión debería hacer que todos los que asumen de algún modo la Ilustración se vean reflejados en ella, esta concepción de la secularidad no le parece a Charles Taylor la más óptima. Dado que el secularismo implica una exigencia compleja —se buscan varios bienes, que constituyen el fundamento último del proyecto social: libertad, igualdad, fraternidad—, la pregunta en este contexto no debe ser qué hace el Estado con la religión, sino qué hace el Estado con la pluralidad. Para Taylor el secularismo no debe autocomprenderse como una posición de fuerza frente a la religión. La identidad de un colectivo, imprescindible para asegurar el valor y sentido de una democracia, se nutre de una multiplicidad de elementos que van desde los principios básicos de la sociedad (democracia, derechos humanos, igualdad) hasta referencias históricas lingüísticas o religiosas, dice (p. 49). El Estado debe ser consciente de ello, de ahí que tenga que promover la neutralidad como plataforma básica de actuación en todos los sentidos. «El Estado no puede ser ni cristiano, ni musulmán, ni judío. Pero por la misma razón, tampoco debe ser marxista, ni kantiano ni utilitarista», apunta (p. 54). Así, hay que sospechar, según Taylor, también de aquellos discursos que en nombre de la razón pretenden asegurar la incuestionabilidad del secularismo (en clara referencia a Habermas y Rawls). No hay evidencia o fundamento que valide en sí mismo semejante discurso ético; la autosuficiencia de la razón no es, de suyo, justificable.

Completan el volumen dos aportaciones de autores más cercanos al método sociológico. El texto de Judith Butler, el tercero del volumen, recupera una cuestión que la lleva ocupando desde hace algún tiempo: la legitimidad o no de la violencia de estado en el caso de Israel. En su fondo, la exposición busca incidir en la necesidad de asumir que la cohabitación en el mundo no es tarea fácil, ante bien está sujeta a no pocas fragilidades y malentendidos que la ponen siempre en jaque. El punto de partida para Butler tiene que ser, pues, el carácter no elegido de la cohabitación inclusiva y plural, un ideal que le sirve para proyectar su crítica a toda violencia de Estado.

El último texto, de Cornel West, también pertenece a un autor de fuertes raíces sociales. Profesor en Princeton, reconocido demócrata y socialista, liga en su discurso el proyecto de una sociedad libre y de derechos con el profetismo evangélico de amor al prójimo. West entiende que el cristianismo ofrece respuestas existenciales a las crisis y traumas de la vida, ayudando a mantener a raya el exceso de absurdo que hay en el mundo. En consecuencia, lo que el secularismo debería hacer es afinar sus oídos para con la religión y ser sensible al giro profético que transmite, tan útil para llenar de sentido una experiencia existencial demasiado veces acechada por sombras y dudas.

Por último, y dado que el libro se constituye a partir de las exposiciones que se hicieron en octubre de 2009 en el marco de una jornada patrocinada por el Institute for Public Knowledge de la Universidad Nueva York, la publicación incluye un breve epílogo que traza una breve reseña crítica de los temas y su desarrollo histórico tratados por los autores. Su autor (C. Calhoun), uno de los moderadores del debate que siguió a las exposiciones, propone una dialéctica en la que la religión no pueda —ni deba— ser subsumida a ninguna genealogía de razón pública. Ésta tiene sus motivos y sus argumentos, pero la religión jamás podrá reducirse a su protocolo. Más bien la interpelará y la/se enri-

quecerá con ello. Y seguramente este deba ser el reto: saber encontrar un punto de equilibrio entre una sociedad laica y plural, y una cosmovisión que no se tome como la única juez de la contienda. Fue Kant quien escribió un opúsculo sobre el enfrentamiento de las facultades de filosofía y teología, lo que indica que el tema afecta, y mucho, a las raíces de aquello que nos hace humanos. «El contenido de las expresiones religiosas debe ser traducido a un lenguaje universalmente accesible», reitera Habermas en la entrevista-apéndice que cierra el libro (p. 144). Esto se puede leer como la aplicación del tamiz racional a la experiencia religiosa, ciertamente, pero también como el camino para un enriquecimiento del debate sobre las relaciones entre lo religioso, y sus experiencias, y la sociedad civil, y sus modelos. Apuntar a lo universal puede hacer que nos dirijamos a aquella profundidad humana de la que todos participamos y a la que todas las tradiciones religiosas (seguramente en su versión menos ortodoxa, y hasta herética) han querido dar forma. A ese proceso también está convocada la razón y sus resortes (por ello sería mejor decir las razones, quizás), aunque del mismo modo que debería hacerlo la religión: sin albergar pretensión alguna de agotar el discurso sobre lo real y siempre en pos de la liberación humana. La dialéctica resultante es compleja, abierta e interpelante, pero en cualquier caso, sugerente. Ahora hace falta que, como dice el tópico, ambas partes sean capaces de entenderse y respetar, dentro del contexto de la razón pública, sus discrepancias.—MIQUEL SEGURÓ.

UNAMUNO, MIGUEL DE, *Mi Confesión* (edición y estudio de Alicia Villar, Ediciones Sígueme/Universidad Pontificia Comillas, Salamanca-Madrid, 2011). 142 pp., ISBN: 978-84-301-1777-2 / 978-84-8468-353-7.

Nos encontramos con la publicación de un hallazgo de importancia para la historia de la filosofía contemporánea de nues-

tro país, que nos facilita una mejor y más profunda comprensión de uno de sus grandes maestros. La profesora Alicia Villar nos presenta la edición de un inédito de Unamuno. En el contexto de sus investigaciones sobre la vinculación entre el pensamiento trágico de este autor y su lectura de Pascal, ha descubierto en la Casa Museo de la capital salmantina, en la carpeta donde se conserva el original del *Tratado del amor de Dios*, el manuscrito titulado *Mi Confesión*. Sígueme y la Universidad Comillas coeditan este trabajo cuidadoso y riguroso, compuesto por el propio texto, un estudio realizado por la profesora Villar y una selección de cartas que nos permitirán sondear el momento biográfico y las grandes preocupaciones que conforman las líneas centrales del pensamiento unamuniano en el momento de su redacción.

*Mi Confesión* es un texto que permanece incompleto, compuesto de diecinueve folios y plagado de aclaraciones, correcciones y adiciones del autor que Alicia Villar ha querido explicitar para facilitar la lectura y mantener su espíritu original. Las indagaciones de la profesora y su paciente labor de investigación dan como resultado una fecha de redacción, antes de septiembre de 1904, y una contextualización excelente de este escrito. El texto formaría parte del proyecto de publicación de un volumen de ensayos con el título *A la juventud hispana*, proyecto mencionado repetidamente en su correspondencia. Frente a la tesis de Laureano Robles, que identifica estos ensayos con los cinco estudios agrupados en *En torno al casticismo*, la profesora Alicia Villar nos muestra cómo el primer apartado de *Mi confesión*, que versa sobre lo que don Miguel denomina «erostratismo», pretendía ser el primer ensayo de ese volumen.

En las páginas de este inédito encontramos algunos temas que forman parte de la médula misma del pensamiento unamuniano, temas que posteriormente serán desarrollados en el *Tratado del amor de Dios* y *Del sentimiento trágico de la vida*. El texto,