

Crítica de libros

BALTHASAR, Hans Urs von: *Teodramática*. Vol. 1 Prolegómenos. Vol. 2 Las personas del drama: El hombre en Dios. Ediciones Encuentro, Madrid, 1990 y 1992. 646 y 410 pp.

La primera parte de la gran síntesis teológica de Hans Urs von Balthasar, titulada *Gloria*, tal como expuse en el número 13 de DIALOGO FILOSOFICO (1989, pp. 105-113), atribuye una gran importancia a la filosofía, sin caer en ningún tipo de reduccionismo racionalista. Algo parecido sucede en su segunda parte, la *Teodramática*, que continúa reflexionando «en el horizonte de una teología bíblica que, al tiempo que incluye en sí la dimensión filosófica, es capaz de liberarse de ella, y en todo esto reencontrarse con la filosofía extrabíblica y la mentalidad mítico-simbólica subyacente, cuya aportación válida reconoce y asume» (Vol. 2, p. 269). En ella se nos presenta la revelación cristiana desde la perspectiva filosófica del trascendental «bonum»: como autocomunicación libre de Dios-Amor en favor de la criatura.

Balthasar está convencido de que un pensamiento que no piensa al ser no puede pensar a Dios. Su teología, por consiguiente, se concibe a sí misma como pensamiento radical y total que hunde sus raíces en la auténtica teoría del ser, cuyas determinaciones trascendentales afectan de modo analógico al ser divino y al ser mundano. La revelación de la bondad divina, como la de la belleza y la verdad, presuponen una estructura ontológica de la realidad. Sin ella no sería posible la comunicación entre Dios y el hombre.

El primer volumen, después de determinar el lugar de la teodramática dentro de su síntesis teológica, elabora un instrumental dramático para la comprensión de la revelación y se detiene a reflexionar sobre la relación entre el intérprete y el papel interpretado en la existencia humana, en el drama teológico. No se hace todavía directamente teología, sino la labor previa de construir el andamio. El autor explicita los elementos fundamentales de la parábola teatral, que utiliza como punto de partida para su teodramática.

Pero también aquí juega un papel importante su propia concepción filosófica. La analogía entre la acción de Dios y la dramática mundana no es una pura metáfora, sino que está fundada ontológicamente. Entre los dos dramas (la acción salvífica de Dios y el teatro del mundo) reina una íntima conexión, no la pura discontinuidad. Pues la acción salvadora de Dios no acontece más que sobre el escenario del mundo. Su proyecto tiende a «encontrar y evaluar una analogía fundante entre dramática intramundana (que alcanza su forma de expresión en el teatro) y dramática divinohumana (teodramática)» (Vol. 1, p. 65). En la teodramática cristiana, la dramaticidad *natural* de la existencia entre absoluto y relativo se realiza plenamente en la dramaticidad *sobrenatural* entre el Dios de Jesucristo y la humanidad.

A través de una reflexión sobre la concepción del teatro en Hegel, Comte, Marx y Bloch, sobre el drama posthegeliano, muestra que el espacio queda hoy libre para una dramática cristiana. La función propia del teatro sería abrir un espacio en que el hombre se reflejara para reconocerse y tomar conciencia de sí mis-

mo. Como espejo de la existencia, el teatro ofrecería un instrumental a la teodramática. Pero, en cuanto espejo, no debería sustituir a la verdad teológica, que en él resplandecería sólo indirectamente.

Se detiene a estudiar el tema «teatro del mundo» tal como aparece en la cultura occidental desde la antigüedad griega hasta la época contemporánea. Alude a pensadores y dramaturgos: Sófocles, Platón, Séneca, Plotino, Clemente de Alejandría, Agustín, Juan de Salisbury, Lutero, Erasmo, Shakespeare, Calderón, Herder, Hegel, Goethe, Ibsen, Shaw, Nietzsche, Pirandello, etc. Muestra cómo algunos filósofos conducen este «símbolo cósmico» hasta sus más radicales fundamentos metafísicos.

Termina el volumen primero planteándose la cuestión sobre el yo que interpreta la dramática representación de la existencia. Cuestión que adquiere un alcance que va desde lo intramundano hasta lo supramundano o lo «divino». Como hilo conductor de su investigación toma los planteamientos estoico y platónico, en sus concordancias y desacuerdos, a partir de los cuales se ha desarrollado una filosofía de la limitación, una de cuyas últimas manifestaciones ha sido el psicoanálisis de Freud, Jung y Adler, y una filosofía de la alienación, que a través del neoplatonismo antiguo y medieval culminó en el idealismo de la época moderna (Fichte, Schelling y Hegel). Pero desde ninguno de esos dos planteamientos se respondería adecuadamente a la pregunta «¿quién soy yo?». El pensamiento que más se acercaría a la verdadera respuesta sería una filosofía dialógica al estilo de la de Ebner, Buber, Marcel y Rosenzweig. Su teodramática constituiría, en cierto sentido, una presentación dialógica de la revelación cristiana.

Con el segundo volumen penetramos ya en la teodramática cristiana, a la que en el volumen anterior se ha aludido constantemente. Los volúmenes 2 y 3 describen a los personajes de la representación antes de que ésta comience. Al desarrollo y desenlace del drama cristiano se dedican los dos últimos volúmenes: el 4 y el 5. Le interesa la existencia cristiana en sus dimensiones personales, sociales y políticas.

Los dos protagonistas del teodrama son Dios y el hombre. Es decir, el drama originario se desarrolla entre la libertad divina y la libertad humana. Dios, que escapa a toda definición, se halla en el ruedo como centro de toda la acción dramática. El volumen 2, tras una amplia reflexión sobre los presupuestos de la teodramática cristiana, corresponde en gran parte a lo que podríamos llamar una «antropología teológica».

También aquí encontramos un diálogo frecuente con la filosofía antigua, medieval, moderna y contemporánea. Entre los principales interlocutores figuran: Sócrates, Platón, Aristóteles, Séneca y Epicteto, Filón, Plotino, Orígenes, Agustín, Máximo el Confesor, Escoto Eriúgena, Tomás de Aquino, Eckhart, Nicolás de Cusa, Descartes, Hegel, Nietzsche y Scheler.

A pesar de las dificultades que implica la conciliación de una teodramática con una filosofía, a las que explícitamente alude (vol. 2, pp. 175-178), sigue pensando que para una empresa teológica «hay que exigir en primer lugar *que la teología tome en serio e incluya en sí la filosofía explícita o implícita del hombre que reflexiona sobre el sentido del mundo y de la existencia, y que lleve a cabo su propia reflexión sobre la revelación bíblica junto con esta reflexión mediada filosóficamente*» (vol. 2, p. 178).

Asistimos, por supuesto, igual que en Gloria, a un acercamiento crítico a la filosofía. No se ha de disolver la teología en pura filosofía, tal como sucede, por

ejemplo, en el neoplatonismo o en Hegel. En este último el espíritu absoluto sólo ve lo que él mismo es: el dios que se enajena y que retorna a su identidad. Con ello la cristología es superada filosóficamente, la doctrina trinitaria queda rebasada y la analogía, requerida para elaborar una teodramática, se reabsorbe en la identidad. El saber absoluto es la muerte de la teodramática.

Las categorías de lo dramático ayudan a superar este peligro. El teatro se convierte en una reserva frente a todas las filosofías acabadas, frente a toda uniformidad racionalista. Lo cual no quiere decir que lo dialogal sea la única categoría para expresar lo cristiano; la expresión de los acontecimientos que integran la teodramática requiere además categorías de tipo ontológico.

Por otra parte, como la estética, la teodramática enfoca los problemas desde Dios al hombre y no viceversa. Todo se ve desde la perspectiva de la acción de Dios. No debemos alimentar la ilusión de poder construir una «teodramática desde abajo». Dios, el indefinible, el amor que supera todo conocimiento (muerte del «saber absoluto»), el misterio donde anida el hombre, es quien guía la representación. El todo de la unidad teodramática tiene sus raíces y culminación en el designio eterno del Padre. El Bien y Uno platónico-plotiniano se ha convertido en el Dios absolutamente libre, que por sí mismo deja existir en libertad al mundo de los hombres. Carecen, pues, de razón las filosofías que aspiran a borrar la diferencia entre mundo y Dios excluyendo metodológicamente lo absoluto (Dios) e intentando concentrar la totalidad del sentido en el ámbito intramundano, lo mismo que carece de razón el «saber absoluto».

Balthasar quiere evitar la ingenuidad intelectual. No se podría afirmar un teodrama cristiano después de acontecer la reflexión filosófica, si se la ignorara sin más. Pero él considera cuidadosamente los principios filosóficos e intenta lograr una concepción de Dios y del hombre defendible ante el pensamiento humano. Su reflexión sobre el hombre se dirige primeramente a la relación de la libertad infinita y la finita, y en un segundo paso a la forma concreta de la libertad finita: el ser corpóreo-espiritual, que recapitula en sí el cosmos, trascendiéndolo hacia el infinito. Concibe al hombre en Dios.

Distingue, por su relación al misterio cristiano, entre antropologías precristianas, cristianas y postcristianas. Y ante la situación de alienación y decadencia del hombre actual, en su teodramática cristiana se siente autorizado a sentar el principio de que sólo la antropología cristiana puede llegar a una idea satisfactoria del hombre, capaz de integrar todos sus elementos. Sin la relación al misterio cristiano, el hombre «sigue siendo *forzosamente* un enigma insoluble» (vol. 2, p. 321).

He tratado de exprimir algo de la sustancia filosófica de los dos primeros volúmenes de su teodramática. Mi breve resumen no puede sustituir una atenta lectura de sus páginas. Una vez más constatamos que en este siglo la filosofía no tiene por qué avergonzarse de su medieval «señora» la teología. Precisamente en libros de teología hallamos algunos de los desarrollos más fecundos y creadores de la filosofía contemporánea.

En la situación actual del pensamiento español, ganado en notable medida por agnosticismos y perplejidades, la lectura de estos libros puede producir un efecto tonificante. Sin actitudes fanáticas, en diálogo con la cultura europea, desde los griegos hasta el siglo XX, es posible desarrollar otras orientaciones intelectuales.

Ildefonso Murillo

ANGLÉS CERVELLO, Misericòrdia: *Els criteris de veritat en Jaume Balmes*. Editorial Balmes, Barcelona, 1992. 332 pp.

La autora, investigadora becada por la Generalitat de Catalunya, ofrece en esta obra un elaborado estudio sobre la situación histórica y filosófica del filósofo catalán, para desvelar en lo posible la realidad de la influencia de la escuela escocesa sobre la escuela catalana del sentido común. Alterando el orden expositivo, pero recuperando a nuestro entender el hilo conductor de la investigación, digamos que después de centrar su interés por los criterios de la certeza en J. Balmes (conciencia, evidencia y sentido común, Parte I), la autora rastrea la influencia de la escuela escocesa (T. Reid, Dugald-Stewart y otros) en el propio Balmes (Parte IV) para afirmar ahí que éste no toma de ella su criterio del sentido común (p. 276), si bien esa escuela influyó más tarde en la de Llorens i Barba. Pero la investigación no hace sino comenzar ahora, pues la autora sigue la pista de la propia escuela escocesa y nos refiere en tres apretados capítulos su posible origen en todo un mundo de escolásticos olvidados del siglo XVIII y XIX (Parte III), los cuales se nutren en su mayoría de la obra del jesuita francés de comienzos del XVIII, Claude Buffier (Parte II).

Contra lo que hubiera podido imaginarse, ni la escuela escocesa del sentido común tiene su origen en la de aquellos escolásticos, ni la de éstos tiene su origen en aquella, de modo que bien puede decirse que nos hallamos en realidad ante dos caminos distintos de la filosofía del sentido común (p. 251), el segundo de los cuales sí fue transmitido por Balmes, principalmente por influencia de la obra de G.C. Ubaghs, profesor de Ontología en Lovaina en vida de Balmes. Nos hallamos, por tanto, ante una obra imprescindible para conocer con detalle el contexto filosófico de Balmes, un contexto con demasiada frecuencia más citado que conocido.

José María Romero Baró

NIETZSCHE, Friedrich: *Ecce auctor. Die Vorreden von 1886*. (Ecce auctor. Los prefacios de 1886.) Editados y prologados por Cl.-A. Scheier. Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1990. 192 pp.

La meritoria colección de textos filosóficos que bajo el nombre de «Philosophische Bibliothek» publica desde hace largos años la editorial Felix Meiner, acaba de verse enriquecida por un breve volumen (PhB 422) que merece particular atención por parte de los estudiosos del pensamiento de Nietzsche. Reunidos por primera vez y ordenados cronológicamente se ofrecen en él los prefacios que el mismo Nietzsche, desde la cumbre de su carrera como pensador, escribió en vistas a una posible reedición de cada una de sus obras.

En 1885, el mismo año en que puso fin a la IV parte de «Así habló Zaratustra», Nietzsche redactó «Más allá del bien y el mal», ese libro que es «en todos los puntos esenciales una crítica al modernismo, a las ciencias modernas y las artes modernas, y aun a la política moderna, amén de sugerencias para un tipo humano opuesto, lo más antimoderno posible: un tipo aristocrático, afirmativo» («Ecce homo!», cap. 10, 2). Entre este libro y la «Genealogía de la moral», que data de 1887,

hay que contar, como fruto de todo un año de trabajo, a la V parte de la «Gaya ciencia» («Nosotros los intrépidos») y a los prefacios de sus obras, en los que Nietzsche vió «acaso mi mejor prosa, la mejor que he escrito hasta ahora» (Carta a Overbeck del 14 de noviembre de 1886).

Cierto es que en aquella oportunidad Nietzsche se opuso a la publicación de todos sus prefacios en un solo volumen. «Un único tomito que no contuviese más que prefacios sería un atentado contra el buen gusto» le advertía a su editor en una carta fechada hacia finales de agosto de 1886. Pero un reparo semejante no ha de impedir ya la lectura continuada de esos textos que, nacidos bajo un mismo y único impulso, se hallaban hasta hoy dispersos, encabezando las distintas obras que el genio creador de Nietzsche había elaborado a lo largo de más de una década, a partir de «El origen de la tragedia». «Usted observará —le escribe al editor Fritsch en agosto de aquel mismo año— que *Humano, demasiado humano, Aurora, La gaya ciencia, carecen* de un prefacio; había buenas razones para que en aquel entonces, cuando surgieron esas obras, me impusiese silencio; estaba todavía demasiado cerca, demasiado inmerso en las mismas y apenas sabía lo que ocurriría conmigo. Ahora, cuando yo mismo puedo decir del mejor modo y de la manera más precisa dónde está lo propio y lo incomparable de esas obras... me decidiría con gusto a escribir tales prefacios complementarios y retrospectivos. Mis escritos representan un desarrollo ininterrumpido,... Los prefacios podrían aclarar la necesidad que preside el curso de semejante desarrollo; ...»

Nietzsche, que a la sazón contaba 42 años y se hallaba, según su propio testimonio, en la plenitud de sus fuerzas, vive un tiempo de anhelada calma y de concentración en el que le es posible volver la vista atrás para contemplar el camino recorrido y tomar nuevas fuerzas. Los prefacios que entonces escribe obedecen a un afán de serena autocrítica y representan el decidido tránsito del «lento» al «tempo feroce» (*Ecce homo*, cap. 11), con que nacen uno tras otro, en el curso de los apretados meses de 1888 sus últimos escritos y finalmente las cartas y tarjetas de enero de 1889, inmediatamente anteriores al colapso de sus facultades mentales.

Claus-Arthur Scheier, profesor en la Universidad Técnica de Brunswick y autor de numerosas obras, entre las que cabe destacar aquí su *Nietzsches Labyrinth. Das ursprüngliche Denken und die Seele* (Friburgo/Munich 1985), ha sabido hacerle justicia, en un meduloso prólogo de 123 páginas, a estos prefacios que, como «disiecti membra poetae», rara vez suelen ser *pensados* a la luz de su vinculación temática interna. No obstante su carácter introductorio, ese prólogo, más que como un simple repertorio de datos que faciliten la lectura de los textos, ha sido concebido como el lugar adecuado para ofrecer los resultados de una interpretación global del pensamiento de Nietzsche, que permite deslindarlo nítidamente de toda ideología y mostrar a la vez la condición que, según Scheier, ostenta como propia: la de un pensar originario (*ursprüngliches Denken*).

El mérito principal de tal interpretación descansa en la coherencia con que ha sabido atenerse a un sostenido análisis inmanente de la obra entera de Nietzsche, manteniéndose completamente al margen de la discusión acerca de los aciertos y desaciertos que ofrecen los incontables estudios dedicados a la misma. Pero Scheier no se limita a depurar de su pretendida carga ideológica al pensamiento de Nietzsche considerado como «creatividad *naciente*» («*entspringende Kreativität*», pág. XI) ni a trazar las coordenadas que lo vuelvan asequible en medio de su propio movimiento que rechaza por doquier los límites de todo sistema¹, sino que, además, en otras tantas secciones

de su introducción, se ocupa individual y pormenorizadamente de cada uno de los prefacios. La elucidación de que son objeto en cada caso, animada por un interés de orden especulativo antes que histórico, permite ver, con un rigor y una claridad poco frecuentes, de qué modo esos textos, cuya unidad les confiere el carácter de un «Proto-Ecce-Homo» (pág. VIII), pueden y deber ser leídos como una suerte de historia a la que un desarrollo le debe su ser y su sentido, «eine Art Entwicklungsgeschichte», tal como el mismo Nietzsche lo dice en una de sus cartas (a Meta von Salis, 14.9.1887).

Martín Zubiría

RESCHER, Nicolas: *Moral Absolutes. An Essay on the Nature and Rationale of Morality*. Peter Lang, New York, 1989. x+115 pp.

El prolífico pensador americano Nicholas Rescher ha publicado recientemente una obra notable por su contenido y por su método. Se trata de un trabajo breve que se caracteriza por su decidido rechazo del relativismo moral y por la adopción de un principio metódico clásico en la ética anglosajona: el de la aclaración de lo mentado en los juicios morales. *Moral Absolutes* se articula conceptualmente en dos partes. La primera comprende la Introducción y los tres primeros capítulos del libro, y su objeto principal es la caracterización esencial de la moralidad. La segunda parte, mucho más breve, se contiene en el cuarto y último capítulo. En ella intenta Rescher justificar la moralidad haciendo ver su racionalidad.

La parte primera del libro polemiza abiertamente con el relativismo moral, sobre todo con el que esgrime la patente diversidad de las normas morales tenidas por válidas en las distintas latitudes y épocas como prueba concluyente de la inviabilidad del objetivismo. Este tipo de argumento es conocido desde tiempos muy antiguos, pero ha sido acaso en los modernos cuando ha logrado una mayor aceptación. Los trabajos de Durkheim y Lévy-Bruhl, que reducían la ética a *science des mœurs*, han hecho del relativismo cultural un lugar común de las ciencias sociales. Pero el prestigio de esta teoría no se ha limitado al ámbito científico, sino que ha trascendido a la mentalidad colectiva. Hoy, en muchos círculos, la adhesión al absolutismo moral pasa por síntoma inequívoco de etnocentrismo e intolerancia. Este clima intelectual adverso hace tanto más meritoria la aportación de Rescher, que persigue justamente reconciliar lo que de entrada parecía incompatible: el reconocimiento del pluralismo cultural y la afirmación de una ley moral universal.

Es claro que no se puede estimar la fuerza del argumento relativista si no se dispone de una caracterización esencial de la moralidad. En efecto, la diversidad atestiguada por historiadores y etnógrafos constituirá un dato relevante para la discusión sólo en caso de que se trate de una diversidad propiamente moral, cuestión ésta indecidible en tanto no dispongamos de la noción de moralidad. Sólo gracias a que poseemos este concepto advertimos, por ejemplo, que es inoportuno traer a cola-

¹ Véase sin embargo el libro sorprendente de Heriberto Boeder, *Das Vernunftgefüge der Moderne*, Friburgo/Munich 1988, en el que se muestra que el pensamiento de Nietzsche descansa sobre una única "ratio", en virtud de la cual es posible situarlo topológicamente, junto a Marx y Heidegger, en el núcleo del mundo de la modernidad posthegeliana.

ción en este contexto la diferencia entre las reglas de cortesía o de indumentaria de las distintas sociedades, pues no se trata de reglas morales. E igualmente estaría fuera de lugar, digamos, recordar que el legislador romano concedía al padre el derecho a abandonar al recién nacido, pues es claro que se trata de un acto francamente inmoral. De ahí que Rescher se esfuerce desde las primeras páginas por aclarar qué se entiende cuando se declara moral una conducta.

Contra este modo de proceder podría alegarse que implica un petición de principio: al rechazar ciertas prácticas por inmorales (la concesión de una autoridad excesiva al *pater familias*, por ejemplo) nos adherimos a una determinada concepción de la moralidad con exclusión de las demás, con lo que prejuzgamos la cuestión que habría que debatir: si hay o no genuina diversidad moral. A esta objeción cabría replicar que incurre en el mismo error que ella denuncia, pues prohibir por principio la adopción de un criterio moral determinado equivale a dar por buena sin previo examen la concepción relativista. Pero el argumento decisivo lo ofrece el propio Rescher: es absolutamente imposible discutir un problema filosófico sin aclarar previamente cuál es el objeto de la discusión. Con mucha razón apela aquí Rescher a lo que él denomina el privilegio de quien formula una pregunta (*Questioner's Prerogative*): el investigador está en su derecho de aclarar qué entiende *él* por moralidad y de valerse de esta idea en el curso de su investigación. Y el hecho de que otra persona entienda por moralidad una cosa distinta no saca falso el modo de proceder preconizado por Rescher, sino que muestra a las claras que la aparente discrepancia se reduce al distinto uso que hacen dos personas de un mismo término. Añadiremos que al establecer el sentido de la moralidad el autor de *Moral Absolutes* no se propone formular un parecer puramente personal, sino una opinión compartida por la mayoría de la gente. Con ello se consuma el parentesco metódico con filósofos como David Ross.

Rescher entiende la moralidad como un ámbito fundamentalmente normativo cuyo núcleo es la benevolencia. Lo peculiar de los principios morales es ordenar que se obre teniendo en cuenta los intereses de los demás. Pero esta caracterización será insuficiente en tanto no se precise quién está sujeto a esos principios, quiénes son los beneficiarios directos de su observancia y cuáles los intereses mencionados. Las dos primeras cuestiones reciben de Rescher respuestas simétricas: los principios morales obligan a todo ser racional a ser considerado con todo otro ser racional cuyos intereses puedan verse afectados. La universalidad se refiere tanto al sujeto cuanto al objeto de la moralidad. En cambio, no estamos llamados a respetar y promover indiscriminadamente todos los intereses ajenos, pues muchos de ellos son sólo aparentes. El problema es, desde luego, cómo distinguir los intereses verdaderos de los que no lo son. Aquí apela Rescher una vez más al criterio de universalidad: el objeto de la responsabilidad moral son los intereses particulares que nacen de necesidades básicas -materiales o espirituales- comunes a todas las personas. Todo el mundo tiene necesidad de que se respete su integridad física, por ejemplo, o también de no verse privado de oportunidades de desarrollo personal. A satisfacer necesidades semejantes se encamina la conducta moral.

Pero volvamos al problema del relativismo. La definición del sentido de la moralidad en términos de promoción de los intereses ajenos permite a Rescher desechar muchas formas de conducta que, por haber sido aprobadas por alguna sociedad, pretenden calificarse como conductas morales. Tal es el caso de las acciones de quien perjudica a los demás en provecho propio o las que, sin ser pro-

piamente inmorales, persiguen otros fines que la promoción de los verdaderos intereses de los demás. Sin embargo, esta radical reducción del número de alternativas no basta para zanjar el problema del relativismo. Incluso si nos ceñimos a la consideración de acciones que respondan a la definición de la moralidad previamente establecida, advertimos que presentan fisonomías muy divergentes. Hay mucha diferencia, por ejemplo, entre la hospitalidad de un tuareg y la de un europeo occidental. ¿No demuestran un hecho y otros semejantes que es ilusoria la validez universal que los objetivistas atribuyen a las normas morales?

A esta nueva objeción relativista –más peligrosa por cuanto proclama la diversidad en el seno de la moralidad misma– se enfrenta Rescher aclarando que el objetivista no atribuye validez universal a todas las normas morales, sino sólo a las más generales. El innegable pluralismo alegado por la parte contraria se da únicamente entre las reglas subordinadas en que se especifican los principios morales, mientras que estos últimos están implicados en el sentido mismo de la moralidad y son, por ello mismo, universales. Así, la hospitalidad es una forma de conducta indiscutiblemente moral, por cuanto en ella se manifiesta la solicitud por el bienestar ajeno. El principio que ordena la hospitalidad es, en consecuencia, universalmente válido. En cambio, las reglas prácticas en que este principio se sustancia para cada comunidad serán de buena medida relativas a las contingentes características del contexto en que se han de aplicar. Lo importante es advertir que, por darse en niveles diferentes de la jerarquía normativa, la universalidad y la pluralidad son perfectamente compatibles.

Mas pudiera dar la impresión de que al admitir la presencia de factores contingentes en la génesis de las reglas de conducta de una sociedad se desautoriza el tono categórico con que esas reglas reclaman seguimiento, con lo que se hace una importante concesión al relativismo. Frente a este parecer, Rescher sostiene que cada individuo está obligado a respetar precisamente las normas morales de su propia comunidad, por más que sean contingentes muchos de sus aspectos concretos. La razón de ello reside en que los intereses de las personas –que están, como sabemos, en la mira de la moralidad– se definen en buena medida por las reglas de conducta de la comunidad en que están integradas. La posibilidad de reconstruir históricamente el origen azaroso de una regla de conducta vigente en nuestra comunidad (una regla relativa al decoro indumentario, pongamos por caso) no nos exime de su cumplimiento, pues están en juego las expectativas y la sensibilidad de los demás, ahormadas en parte por las prácticas habituales.

La primera parte de *Moral Absolutes* concluye con la discusión del subjetivismo moral. Esta posición coincide con el relativismo cultural en negar que la moralidad dependa de la naturaleza de las acciones; pero el subjetivismo no reduce la moralidad a la consonancia de la conducta con las normas socialmente aceptadas, sino a su coincidencia con los gustos o idiosincrasia de cada agente. Pensadores como Stevenson o Hare, que han preconizado en nuestro siglo esta teoría, interpretan los juicios morales como meras expresiones de preferencias subjetivas y aun como intentos de influir en el ánimo y la conducta de quien los oye. A esta interpretación de los juicios morales se opone Rescher apelando, en primer lugar, al sentido evidente de esas vivencias: no cabe duda de que cuando nos pronunciamos acerca de la moralidad de una conducta nos referimos a ella misma y no a otra cosa. Mas como a esto puede replicar el subjetivista que quien cree que la moralidad es una propiedad objetiva es víctima de un espejismo, Rescher recurre, en segundo lugar, a su caracterización pre-

cedente de la moralidad para mostrar que nada hay de misterioso o gratuito en la atribución de un referente objetivo a los juicios morales. Según esa caracterización, es moral la conducta de quien tiene en cuenta los verdaderos intereses de los demás. El subjetivista tendría razón al denegar contenido objetivo a los juicios morales sólo si la distinción entre intereses verdaderos y aparentes dependiera únicamente de la apreciación personal. Mas es difícil sostener esto. La misma existencia de la investigación médica, pedagógica, económica o jurídica presupone la posibilidad de una indagación racional, sometida a criterios intersubjetivos, de los verdaderos intereses de las personas y de las medidas que los favorecen.

Tras haber mostrado en la primera parte del trabajo que la moralidad exige de nosotros el cuidado por los intereses ajenos, Rescher intenta explicar en la segunda por qué hemos de estar a la altura de esa exigencia, es decir, por qué hemos de obrar moralmente. A juicio del pensador americano, ni el egoísmo racional ni el utilitarismo pueden ofrecer una justificación de la moralidad, pues las conductas que se inspiran en esos principios no siempre coinciden con las exigidas por los imperativos morales. Por su parte, el contractualismo, al poner en un pacto previo el origen de nuestras obligaciones morales, no hace sino aplazar el problema, que ahora consistirá en explicar por qué hemos de cumplir los pactos. Más interés tiene, en cambio, la posición adoptada a comienzos de este siglo por Prichard, quien rechaza por absurdo todo intento de justificar la conducta moral. La pregunta «¿por qué he de cumplir con mis obligaciones morales?» delata, según Prichard, que quien la formula no ha entendido qué es una obligación. Una vez averiguado que una acción es moralmente correcta, no ha lugar seguir pidiendo razones para realizarla, como no tiene sentido preguntar por qué hemos de creer un juicio cuya verdad ya ha sido demostrada. Mas este argumento tan plausible no acaba de convencer a Rescher. Sin rechazarlo propiamente, lo abandona en aras de una justificación que, en vez de ser interna a la moralidad misma, muestre el lugar que ella ocupa en el marco de la conducta racional.

La justificación de la moralidad ofrecida en el último capítulo de *Moral Absolutes* combina motivos de la ética aristotélica con consideraciones axiológicas. A juicio de Rescher, las exigencias de la moralidad se derivan de una «obligación ontológica» fundamental a la que está sujeto todo hombre: la de vivir una vida plenamente humana. Esto lo logra cuando desarrolla al máximo las posibilidades inscritas en su naturaleza y las pone al servicio de fines valiosos. Precisamente los intereses legítimos de los demás constituyen uno de los bienes que han de ser favorecidos por nuestra conducta, razón por la que afirma Rescher que las exigencias morales proceden de aquel deber ontológico. La racionalidad de la conducta moral está garantizada por el carácter objetivo e impersonal de los valores, de un lado, y de otro por la indiscutible obligatoriedad de la conducta que los fomenta.

Que la moralidad está implicada en nuestro compromiso ontológico de aprovechar al máximo las oportunidades de realizar el bien, se echa de ver asimismo al advertir que el ser racional no puede realizar ese alto fin a menos que se respete a sí mismo. Como nuestra autoestima está mediada por nuestra conciencia de pertenencia a una clase —la de los seres racionales— el respeto a uno mismo corre parejas con el respeto a los demás: quien lesiona los derechos legítimos de un prójimo reconoce implícitamente no creerse acreedor al respeto que para sí reclama, pues esa reclamación se funda justamente en lo que él tiene en común con quien se ha visto perjudicado. La inmoralidad es, por tanto, incompatible con una condición esen-

cial del desempeño de nuestra obligación ontológica.

Hasta aquí la exposición del contenido de *Moral Absolutes*. No ocultaremos nuestra simpatía hacia la enérgica defensa del absolutismo moral realizada por Rescher. Pero tampoco negaremos que la lectura de este librito deja un poso de insatisfacción. Ello se debe, según creemos, a algunas imprecisiones que, por su número y reiteración, empañan el indudable mérito del argumento principal de la obra. De ahí que consideremos oportuno terminar este comentario con algunas consideraciones críticas.

Comenzaremos rechazando lo que se nos antoja una concepción excesivamente restrictiva de la moralidad. Hemos visto que Rescher identifica la conducta moral con la que tiene en cuenta los intereses de los demás seres racionales. Pero da toda la impresión de que existen numerosos datos morales que no se ciñen a esta determinación: así las obligaciones de no atentar contra nuestra propia vida, no ser crueles con los animales, ser veraces o cumplir lo prometido.

Además, creemos que la proclamación del absolutismo moral debería haber sido más rotunda aún. Resulta sorprendente, en efecto, que en una obra titulada *Moral Absolutes* se pase por alto –más aún: se excluya explícitamente– la existencia evidente de vetos absolutos, esto es, prohibiciones que no podemos ignorar bajo ningún concepto. El carácter estrictamente innegociable de un deber como el de no torturar, por ejemplo, constituye el mentís más concluyente de la posición relativista. Por otra parte, es muy posible que la ausencia de un reconocimiento explícito de tales vetos absolutos sea uno de los factores responsables de la ambigua relación que guarda la posición de Rescher con el utilitarismo. Ciertamente no faltan en el libro condenas expresas del utilitarismo hedonista. Pero la insistencia en el carácter normativo de la ética, la adopción del beneficio de los implicados como fin único de la moralidad, la justificación axiológica del deber y la tesis de que toda norma moral admite excepciones, terminan por desdibujar la diferencia entre la posición de Rescher y las versiones del utilitarismo que no incurren en una axiología hedonista.

Señalaremos, para terminar, que resulta muy dudosa la necesidad y aun la posibilidad de justificar la moralidad como se hace en la segunda parte del trabajo. Cuanto más reflexionamos sobre el sentido de los predicados morales, tanto más nos inclinamos a creer –con Prichard– que la pregunta *‘why be moral?’* encierra un malentendido. Lo notable del caso es que Rescher, tras reconocer lo oportuno de este diagnóstico (cf. pp. 89 s.), lo ignore. Probablemente, la causa de este comportamiento anómalo haya que buscarla en la injustificada desconfianza de Rescher hacia otro aspecto de la posición de Prichard: la tesis de que los principios de la moralidad se conocen de manera intuitiva (cf. pp. 71 s.). Este prejuicio tiene un alto precio: desprovisto de su fundamento intuitivo, el edificio de la moralidad amenaza con derrumbarse. De ahí que Rescher intente apuntalarlo postulando un principio que sienta el deber ontológico fundamental de promover lo valioso. La verdad de este principio estaría garantizada analíticamente por el sentido mismo del valor (cf. pp. 91 y 95). Sin embargo, dado que el examen atento de nuestros deberes revela que muchos de ellos no consisten en la promoción del valor –el ejemplo clásico es el deber de cumplir lo prometido– y que Rescher no ofrece nunca un argumento contra el intuicionismo, se impone rechazar tanto las conclusiones de la segunda parte del libro cuanto el motivo que las inspira.