



## Recensiones

CERVANTES GABARRÓN, José, *Sinopsis bilingüe de los tres primeros evangelios con los paralelos del evangelio de Juan*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1999, 500 pp., ISBN 84-8169-237-9.

El título de la obra que presentamos puede parecer un juego de palabras para el lector poco versado en estudios bíblicos. Las palabras consideradas una por una tienen resonancia propia: sinopsis apunta a visión de conjunto, visión simultánea del texto de los evangelios llamados sinópticos: Mateo, Marcos y Lucas, a los que se suman los paralelos de Juan, cc. 16-21.

Se trata de una sinopsis bilingüe. En esto la obra de Cervantes es totalmente original. Que sepamos es la primera sinopsis de los Evangelios que lleva junto al texto original griego, la traducción a una lengua moderna, el español.

Estas notas que estamos señalando comportan novedades en la configuración de la obra. Como en toda sinopsis evangélica el texto básico es el griego, que hace de patrón y guía de la sinopsis. Esto obliga al autor a respetar las exigencias del trabajo sinóptico; y al mismo tiempo le concede libertad para presentar el texto español como una «traducción sinóptica», puesta al servicio de la sinopsis evangélica. Se puede llamar, como dice el autor, «traducción sinóptica», que permite destacar la riqueza literaria y teológica de los evangelios, a través de la comparación minuciosa de los mismos.

El autor tiene interés en dejar claras las características de la sinopsis respecto al texto griego: No es una traducción literaria, que venga a competir con las ya existentes en las diversas versiones del Nuevo Testamento. Es una traducción sinóptica, que permite destacar las características específicas de cada evangelio, de acuerdo con los criterios de la lingüística semántica moderna. Es una traducción al servicio de la sinopsis.

La edición la ofrece el autor como instrumento de trabajo, a teólogos, profesores, docentes, estudiantes y estudiosos de los evangelios de lengua española. Destaco lo de lengua española, aunque el profesor usa el término castellano, porque lengua española tiene una cobertura y un horizonte más amplio que lengua castellana. Y sin duda que la Sinopsis bilingüe encontrará muchos lectores en el ancho espacio lingüístico y literario de la lengua española.

Completan la obra tres índices: 1. Índice sinóptico de textos evangélicos, donde se presenta el contenido de cada evangelio. 2. Índice por evangelio, donde se puede localizar cada uno de los textos. 3. Índice alfabético de citas bíblicas, que ayudan a encontrar los paralelos y los textos afines en el A.T.

Nos encontramos, pues, con un instrumento de trabajo excelente para el estudio y mejor conocimiento de los textos evangélicos y también para el trabajo en la enseñanza, en la catequesis y en la homilía.

*José María García*

MANUEL CASTELLS, *La era de la Información: Economía, sociedad y cultura*. Volumen 1. *La sociedad red*. Madrid, Alianza, 1997. 592 pp., Volumen 2. *El poder de la identidad*, Madrid, Alianza, 1998. 496 pp., Volumen 3. *Fin de milenio*, Madrid, Alianza, 1998. 448 pp.

Recogiendo opiniones de reconocidas autoridades en la materia, la editorial que publica en España esta voluminosa trilogía la presenta como un futuro «clásico», como una obra que se ha de convertir en referente obligado de las ciencias sociales del siglo XXI.

Más allá del carácter publicitario del uso de estas afirmaciones, no cabe duda que tanto por el número de fenómenos económicos, sociales y culturales analizados, abarcando un conjunto de sociedades verdaderamente mundial, como por la pretensión de integrarlos en una concepción sistemática de lo que el autor considera una nueva era, la «era de la información», la obra destaca del resto de publicaciones de las ciencias sociales, que o bien adolecen de una excesiva parcialización del objeto de estudio o bien adquieren un estilo excesivamente ensayístico cuando arriesgan análisis de carácter global.

Sin embargo, la tesis que sostiene todo el trabajo verdaderamente ingente realizado por el autor no es en absoluto novedosa: asistimos según Castells a una polarización entre la economía globalizada y las culturas fragmentadas, a una *bipolarización entre la red y el yo*. Dicha polarización resulta de una reestructuración del modo capitalista de producción posibilitada por el nuevo paradigma tecnológico de la información, que ha generado una también nueva sociedad informacional en la que se crean estructuras reticulares de distribución asimétrica de los recursos económicos, el poder, la información, etc., dentro de la que se abren inmensos agujeros negros de miseria humana y en la que aparecen movimientos de búsqueda y afirmación de la identidad enfrentados en su mayoría a los procesos globalizadores.

El primer volumen está dedicado al análisis de la sociedad red, uno de los polos de esta sociedad tensionada y fragmentada. El proceso de globalización de la economía de las últimas décadas presenta una novedad fundamental debida al papel que la tecnología de la información juega en ella. No es que la tecnología determine la evolución histórica y el cambio social, puesto que el Estado y las tradiciones culturales han jugado y juegan un papel muy importante, pero sí que determina la capacidad de transformación de las sociedades.

La tecnología de la generación de conocimiento, el procesamiento de la información y la comunicación de símbolos se ha convertido en la principal fuente de productividad en el nuevo modo de desarrollo que Castells llama «informacional», aunque dicho modo de desarrollo tiene lugar dentro de un modo de producción que sigue siendo «capitalista». De ahí que el nuevo

sistema tecnoeconómico deba caracterizarse como *capitalismo informacional*: el paradigma tecnológico de la información desempeña un papel decisivo tanto en el aumento de productividad como en la creciente globalización de la producción, la circulación y los mercados, aunque todo ello esté al servicio de la profundización de la lógica capitalista de acumulación del capital.

Castells analiza detalladamente y huyendo de esquemas excesivamente lineales y simplistas los cambios tecnológicos que han conducido al nuevo paradigma, su relación con el proceso de globalización creciente a partir de los años 80, con el nuevo tipo de empresa red, con la transformación del trabajo y el empleo y con los cambios en la estructuración del espacio (de los flujos) y el tiempo (atemporal). Quizás la expresión más clara del capitalismo informacional y de la nueva reestructuración del espacio y el tiempo que éste conlleva esté representada por los mercados financieros que dominan en gran medida el rubro que va adoptando la economía mundial.

El segundo volumen está dedicado al otro polo de la relación tensionada: el renacer de las identidades. La sociedad red ha producido una desestructuración de las organizaciones, una deslegitimación de las instituciones y un debilitamiento de los movimientos sociales tradicionales. Ante esta situación se produce un reagrupamiento de la gente en torno a identidades primarias territoriales, nacionales, étnicas o religiosas, que se convierten en la fuente del significado y el sentido que no pueden ofrecer las redes globales cada vez más abstractas y anónimas. Los fundamentalismos étnicos, religiosos, nacionalistas, etc., los movimientos sociales que se revelan contra el nuevo orden global, desde los zapatistas en México al *Aum Shinrikyo* en Japón, el movimiento ecologista, etc. constituyen este panorama de expresiones sociales de afirmación de la identidad contra el poder del capitalismo global. Como horizonte en que se inscribe todo esto Castells nos presenta la crisis de la familia patriarcal y del Estado-nación, pilares básicos de las sociedades industriales.

Las relaciones de género y las relaciones entre las generaciones están adoptando formas nuevas que se distancian del modelo patriarcal dominante hasta ahora. Dicho modelo no ha sido capaz de resistir a la revolución sexual, la incorporación de la mujer al trabajo asalariado o los diferentes movimientos emancipadores de la mujer o de la liberación sexual.

Por otro lado, los actores que han dominado la escena política en esas sociedades, partidos y movimiento obrero, se encuentran en crisis. Pero dicha crisis va más allá de sus actores principales, afecta también a la democracia liberal y su institucionalización más significativa: el Estado-nación. Si la primera sufre una progresiva mediatización y sometimiento a la reglas de la política informacional, el segundo queda desgarrado por su incapacidad para actuar con suficiente efectividad en los procesos de la economía globalizada y por su tamaño excesivamente grande para administrar lo local. La formación de unidades políticas más grandes y la reivindicación de parcelas de poder por las entidades regionales o las nacionalidades sin Estado son síntomas de este proceso de socavamiento del papel político de los Estados-nación.

Ante este panorama, Castells analiza los nuevos movimientos sociales bajo el prisma de la resistencia al capitalismo informacional y sus redes excluyentes. Dichos movimientos responden en gran medida a una lógica de exclusión de los excluidos, por ello oponen a la fuerza de los códigos abstractos que rigen los intercambios de la red, los códigos de las tradiciones y la experiencia local, del cuerpo y la naturaleza.

Pero, de momento, estos movimientos no pueden contrarrestar el poder de los flujos reticulares de información y poder, de modo que o adoptan un papel compensador o se mantienen en una resistencia cuasi numantina frente a ellos. Hoy resulta difícil predecir si las identidades de resistencia serán capaces de transformarse en identidades de proyecto con capacidad de alumbrar cambios sociales profundos. De momento, ni la sociedad red puede proporcionar sentido e identidad, ni los movimientos identitarios pueden controlar y someter los procesos hipercomplejos del informacionalismo global.

El tercer volumen está dedicado al estudio de una serie de procesos sociales y políticos diversos, en los que no es fácil reconocer la unidad temática que distingue los dos volúmenes anteriores. Del colapso de la Unión Soviética a la unificación europea, pasando por los agujeros negros de pobreza y exclusión en el Norte y en el Sur y su conexión con la dinámica del capitalismo global, el auge de la economía criminal global o la irrupción del Pacífico asiático como región decisiva de crecimiento y crisis en la economía mundial, Castells hace un recorrido por una serie de escenarios desiguales del capitalismo informacional.

Pero quizás el capítulo en el que el autor adopta una actitud más comprometida con intereses de justicia orientadores del análisis se encuentre en este tercer volumen. Aquí nos dice que la *dinámica* del sistema mundial se manifiesta en los procesos de diferenciación social: «por una parte, *desigualdad, polarización, pobreza y miseria* pertenecen al ámbito de las relaciones de distribución/consumo o de la apropiación diferencial de la riqueza generada por el esfuerzo colectivo. Por otra parte, *individualización del trabajo, sobreexplotación de los trabajadores, exclusión social e integración perversa* son características de cuatro procesos específicos respecto a las relaciones de producción» (vol. 3, p. 96).

Una evaluación pormenorizada de los numerosos análisis que componen esta trilogía, de las interpretaciones que el autor ofrece de los diversos fenómenos económicos, sociales y políticos, de la conexión que se establece entre ellos, etc. desborda los límites de esta reseña. Por esa razón me limitaré a apuntar algunas líneas que debería seguir una crítica a fondo de esta obra.

La pretensión de mostrar que nos encontramos en una nueva era lleva al autor a resaltar lo que hay de nuevo en los procesos analizados en detrimento de las continuidades, en muchas ocasiones tan relevantes para entender dichos procesos como lo nuevo. Lo que interesa al autor del capitalismo informacional no es tanto que sea capitalismo como que sea informacional, es decir, lo que hay en él de nuevo modo de desarrollo y no tanto lo que hay de persistente modo de producción. Por eso recibe tan escasa atención la lógica de acumulación de dicho modo de producción y la manera como dicha lógica conforma los nuevos desarrollos posibilitados por el paradigma tecnológico informacional. Tener en cuenta esto no le habría conducido necesariamente a postular una especie de determinismo económico que nunca hace justicia a la complejidad de los procesos en sus múltiples dimensiones y en su contingencia histórica, pero sí le habría ayudado a poder dar razón de la congruencia entre la forma concreta de realizarse el nuevo modo de desarrollo y la lógica de fondo que impera en el sistema.

Por ejemplo, subrayar el carácter reticular de las estructuras económicas y sociales como resultado de la convergencia entre el nuevo paradigma tecnológico y la nueva lógica organizativa produce la impresión en largos tramos de la exposición de que estamos ante estructuras más horizontales y participativas. No falta aquí el inevitable recurso a las virtualidades de internet. Pero el autor mismo nos advierte en ocasiones aisladas que los procesos de descentramiento,

diversificación, flexibilización de las alianzas empresariales, etc. no han afectado a la asimétrica distribución del poder y su concentración en los mismos núcleos transnacionales que dirigían los rumbos de la economía capitalista en la era fordista.

Quizás hubiera sido necesario sacrificar la prolijidad de ciertos análisis de fenómenos concretos, que desde luego no resisten la comparación con estudios especializados sobre los mismos ya existentes, aunque se reconozca el mérito de su presentación conjuntada por un sólo autor, y no sacrificar la reflexión teórica justificándolo con la intención de no abrumar al lector con discusiones sobre teorías que supuestamente desviarían la atención de la exposición de los hechos. Éstos se vuelven significativos, sin embargo, dentro de un marco teórico, que no queda delineado con suficiente claridad.

Las reflexiones sobre la relación entre tecnología, economía, sociedad y cultura que jalonan sus exposiciones dejan demasiados flecos dignos de ser abordados con más profundidad. Éste sería el caso del papel de la crisis económica mundial de los años setenta como desencadenante del cambio de estrategia globalizadora en la acumulación introducida por el giro neoliberal de los centros de poder político y económico. La radical liberalización de la circulación de mercancías, servicios y capital debía crear las condiciones para la nueva racionalización sistemática y global de los procesos de producción y trabajo capitalistas. Dentro de esta estrategia, las nuevas tecnologías no pueden ser vistas como la causa, sino más bien como el objetivo de la globalización. El desmonte o el progresivo debilitamiento del Estado social y del compromiso entre las clases que lo sustentan también se corresponde con el nuevo imperativo de desplazamiento estructural del reparto social de los ingresos a favor del capital. La liberalización de los mercados financieros internacionales y la construcción de redes empresariales a escala mundial completan el abanico de medidas de la mencionada estrategia que responde a la lógica del capital. Con esto no se está diciendo que se trate de una lógica inalterable. Más bien cabría hablar de una estrategia política global, de un proyecto de la lucha de clases capitalista, que haría más comprensible por qué el capitalismo informacional sigue siendo capitalismo y por qué se mantienen en él las antiguas contradicciones en la explotación de la fuerza de trabajo y de la naturaleza y en el uso de la tecnología en favor de una minoría privilegiada.

Estamos ante una importante obra, que merece ser leída detenida y atentamente. Muchas aportaciones y conocimientos se ganarán con su lectura. Pero los calificativos que adornan su contraportada resultan al final excesivamente generosos.

*José A. Zamora*

José María MARDONES: *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión.*

Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial; México: Universidad Iberoamericana, 1998 (Pensamiento Crítico /Pensamiento Utópico; 104. Serie Filosofía de la Religión) ISBN 84-7658-538-1; 295 pág.

Resulta ocioso buscar en los manuales de filosofía o de sociología de la religión al uso un capítulo dedicado a J. Habermas. Los autores de dichos manuales no han visto en él, quizás con razón, un exponente significativo del «ramo» y de ahí su ausencia. Pero qué filósofo o filosofía que se precie no tiene algún tipo de relación con la religión. Th. W. Adorno recordaba en una de

sus clases la opinión del mismo Nietzsche de que no existe nada en el reino del espíritu que no tenga su origen en el ámbito teológico y que en definitiva no remita nuevamente a él. No reconocerlo supondría ser víctimas de una ilusión, cuando no de una de las muchas formas de dependencia inconsciente. Todo el discurso de la modernidad, en sus exponentes más significativos, anda de un modo u otro a vueltas con la religión y Habermas no es en esto una excepción. Mérito indudable de J.M. Mardones es haberlo puesto de relieve contra toda apariencia en sentido contrario.

No es necesario centrar la reflexión filosófica en torno al «tema» religión o dedicar un tratado al mismo, para que la religión ocupe un lugar importante en el análisis de la sociedad, el concepto de racionalidad o la forma de concebir la ética. Haciendo un recorrido por los escritos anteriores a la *Teoría de la acción comunicativa* (TAC), Mardones saca a la luz ya en ellos aspectos fundamentales del enfoque de Habermas, que en dicha obra capital aparecen más elaborados: su concepción de la evolución social y la función de la religión dentro de la misma, la asunción por parte de la ética discursiva de ciertas funciones desempeñadas por la religión en estadios evolutivos superados, los reductos funcionales no heredados (¿o no heredables?) y los límites infranqueables que una situación caracterizada como postmetafísica y postradicional imponen a la tarea de heredar el «capital cultural» y el «potencial semántico» depositados en las grandes religiones.

La importancia que M. Weber y E. Durkheim tienen en la elaboración de la TAC bastaría para alertar sobre la significación que necesariamente ha de adquirir la religión en dicha teoría. El proceso de racionalización social es descrito con Weber en términos de desencantamiento del mundo y de descentramiento/diferenciación de las imágenes mítico-religiosas del mundo de carácter totalizador. La tesis de Durkheim sobre el núcleo arcaico/sacro del orden social y moral le sirve a Habermas, por otro lado, para caracterizar como *lingüistización de lo sagrado* el tránsito de una cohesión social y una obligación moral sustentadas en la autoridad de poderes míticos a otras apoyadas en el consenso alcanzado comunicativamente. Si las funciones cognitivas o de donación de sentido ejercidas por las imágenes religiosas del mundo resultan no heredables en la era postmetafísica, no se puede decir lo mismo de las funciones de cohesión social. Y la heredera legítima de estas funciones es, según Habermas, la ética discursiva. Según esto la religión sería una realidad periclitada y llamada a traspasar sus funciones a otras formas de asegurar la cooperación y la integración acordes con un mundo desencantado y un universo simbólico descentrado y plural.

A pesar de todo, parece que Habermas vacila en sus últimos escritos a la hora de precisar los límites de lo heredable. Más allá de la función de consuelo para las facticidades de la soledad y la culpa, la enfermedad y la muerte, función que la filosofía de ninguna manera puede asumir, Habermas reconoce en afirmaciones desperdigadas otras funciones (expresivo-simbólica, socializadora y personalizadora, crítico-innovadora) que parecen augurar de momento una coexistencia no beligerante de la religión con su legítima heredera la ética discursiva, sin que por eso ésta necesite de aquélla para apelar a una incondicionalidad (sin Absoluto) y a un movimiento trascendedor (sin trascendencia exterior) immanentes a la acción comunicativa.

Pero en este tratamiento de la religión se impone, según Mardones, un estrechamiento funcionalista y evolucionista, una minusvaloración secularista y una incapacidad para percibir la irreductibilidad de lo simbólico y la inevitabilidad de la pregunta religiosa que surge de la promesa inherente al dinamismo de la acción comunicativa. Mardones sospecha que en la

priorización de lo cognitivo propia de la concepción habermasiana se manifiesta una dificultad para la verdadera alteridad característica de la filosofía del sujeto, contra la que Habermas pretende haber establecido un nuevo paradigma.

¿Pero qué está manifestando esta manera de abordar la religión? Mardones cree constatar en ella un índice de los déficit de la ética discursiva en su conjunto. Apoyándose en la discusión entre E. Dussel y K.O. Apel, Mardones reconstruye las dificultades de la misma para captar la «exterioridad» del «pobre-excluido» y su significación en la constitución del sujeto ético. Situándose en la tradición de pensadores judíos como Rosenzweig, Cohen o Lévinas, resalta la importancia ética de la interpelación del otro desde su situación de sufrimiento, de la irreductibilidad de ese otro a categorizaciones del yo, del valor de la compasión, etc. La ética discursiva tiene un punto de partida que impide dar la significación que merece a la asimetría del sufrimiento. Pero precisamente esto es lo que impide a Habermas apreciar aquellos aspectos de la tradición religiosa que tienen que ver con la *solidaridad anamnética*, es decir, de la solidaridad vinculada al recuerdo de las víctimas de la historia. El punto de referencia aquí es la Teología Política de J.B. Metz y la confrontación con Habermas de su discípulo H. Peukert. Porque falta sensibilidad para la suerte de los que están bajo la injusticia y la miseria, también para los aniquilados y sus derechos no cancelados, falta sensibilidad asimismo para el *humus* religioso del que se alimenta la solidaridad con ellos. Claro que Habermas ve en todo esto más la expresión de los límites gustosamente aceptados de la ética discursiva, que de una contradicción interna que la obligue a echarse en brazos de la religión.

Por eso intenta Mardones a continuación una confrontación con la razón comunicativa habermasiana haciendo inventario de experiencias que ésta excluye, margina o minusvalora, lo que explicaría su estrechamiento frente a lo simbólico y mitológico. Habermas parece ignorar toda una tradición de pensamiento hermenéutico vinculado al estudio de las religiones. A esto se une su deuda no reconocida con la filosofía de la historia idealista que se oculta bajo su teoría de la evolución social. El primitivismo atribuido a la religión es el reverso de la canonización de un modelo de sociedad totalmente secularizada y sin religión, que delata además importantes deficiencias en el análisis del mundo de vida y una visión reductora de las posibilidades de articulación discursiva y no discursiva del magma experiencial y vital que lo constituye.

En la última parte del libro Mardones nos presenta la recepción del pensamiento de Habermas dentro de la teología, específicamente de la teología fundamental y de la eclesiología. En la primera el diálogo ha existido permanentemente, pero ha adoptado desde el principio un tono claramente crítico, sobre todo por parte de J.B. Metz y H. Peukert. En la segunda el tono es más afirmativo, recurriendo a prestamos conceptuales con los que analizar la comunidad cristiana.

Al final Mardones nos ofrece un resumen apretado de su análisis, intentando valorar las aportaciones de Habermas y señalar sus insuficiencias y reduccionismos, para desde ahí presentar su propuesta de una teoría comunicativa de la religión capaz de detectar «la presencia elusiva del Misterio en la ausencia de los desvalidos y vencidos de la historia» (p. 278).

El libro de Mardones, sin duda uno de los mejores conocedores de la obra de Habermas en España, es informativo y legible, destinado al gran público interesado en cuestiones de filosofía de la religión y teología. A pesar de tratar un tema específico, también ayuda a comprender por su claridad expositiva aspectos importantes del pensamiento habermasiano. Quizás las cuestiones que se dilucidan en los capítulos V y VI deberían ser abordadas por el autor en publicacio-

nes no divulgativas que le permitieran entrar más a fondo y con más precisión en ellas sin temor a espantar a un público poco dado a análisis más pormenorizados, pues la teoría de la evolución social y la de la relación entre el mundo de vida y los discursos constituyen el meollo de la teoría de la acción comunicativa y las críticas en este ámbito no pueden ser tan fácilmente eludidas por Habermas como las realizadas desde otras tradiciones filosóficas o teológicas.

*José A. Zamora*