

pia noción de forma substancial, salvo que se quiera volver a una noción presentista de estas nociones, al modo de los empiristas.

Para concluir una reflexión crítica. Sebastian Rödl presupone en todo momento una común forma de concebir la *temporalidad* por parte de Aristóteles y Kant, en contraposición al presentismo de los planteamientos empiristas. Y en este sentido cabe plantear: ¿realmente se está hablando en los tres casos de un mismo tipo de *forma lógica del pensar*, cuando Aristóteles habría incluido a este respecto una referencia a la *primera causa* o *primer motor*, de igual modo que los analíticos ahora mencionados incluirían una referencia al problema de la *intersubjetividad*? ¿La filosofía crítico-transcendental kantiana habría admitido la noción aristotélica de *temporalidad* para justificar una posible ampliación de la respectiva *forma lógica del pensar*, o habría rechazado explícitamente esta doble posibilidad? ¿Realmente se puede justificar en nombre de un argumento de analogía con la experiencia una correlación entre la temporalidad externa e interna de las correspondientes formas de predicación aristotélica y la exclusivamente interna de la deducción transcendental kantiana de las categorías, cuando ambas propuestas se formulan desde presupuestos metafísicos en gran parte opuestos?

Carlos Ortiz de Landázuri. Universidad de Navarra
cortiz@unav.es

SANTAMARÍA, FRANCISCO

¿Un mundo sin Dios? La religión bajo sospecha, Rialp, Madrid, 2012, 126 pp.

Se suele aceptar como uno de los avances decisivos en la realidad política la fundación del Estado liberal moderno, una vez dotado de una Constitución, de la separación de poderes preconizada por Montesquieu y de unos mecanismos democráticos mediante los cuales los ciudadanos podrían elegir periódicamente a sus representantes. Con ello se evitarían los absolutismos en el ejercicio del poder, a los que ni siquiera la democracia de corte rousseauiano había sido ajena. No seré yo quien lo cuestione. Pero sí cabe señalar que la fórmula de la

división de poderes, aun cuando se aplicara a la perfección, no resuelve automáticamente algunas cuestiones políticas de enjundia. Una de ellas —de marcada actualidad en nuestras sociedades— es la antinomia de la laicidad: asepsia confesional en el Estado laico, por un lado, y reconocimiento del derecho a la libertad religiosa y de conciencia en los ciudadanos como una de las libertades fundamentales. Limitar la libertad en este orden significaría —visto desde los derechos de la conciencia— que el Estado se erige como la fuente de los derechos ciudadanos; pero admitirla con todas sus consecuencias conlleva a su vez que hay un árbitro enjuiciador del propio Estado, nacido de los ciudadanos que tiene a su cargo representar. ¿Quién pone el cascabel al gato? ¿Es el Estado quien habría de establecer los límites en el ejercicio de la libertad de las conciencias? ¿O es la conciencia quien, en el desempeño de sus funciones y por estar en posesión de una verdad que trasciende la política, habría de marcar sus fronteras al poder soberano? El problema se complica aún más cuando se advierte el pluralismo moral y religioso en las sociedades occidentales. Planteada en estos términos, la antinomia es insoluble, porque se trata de órdenes distintos de verdad y de actuación.

Pero lo que sí cabe es dar la vuelta al planteamiento y, en vez de encararlo desde dos instancias abstractas —el Estado y las distintas confesiones religiosas—, centrarlo en el hombre singular y concreto que es a la vez miembro de una comunidad política y que profesa un credo religioso y tiene unas convicciones morales. Desde este prisma tanto el poder político como las creencias morales y religiosas se desautorizarían si no atendieran las necesidades correspondientes del único ser humano efectivo. La laicidad del Estado tiene unos límites perfilados por la dimensión político-organizativa del ser humano, y las creencias íntimas tienen también su ámbito de implicaciones privadas y públicas, sin pretender con ello interferir en la organización de la convivencia. De la mano de ejemplos de palpitante actualidad (tales como la presencia de símbolos religiosos en la vida pública, la legalización del aborto, la redefinición del matrimonio, la subvención de centros privados con un ideario confesional y un largo etcétera), Francisco Santamaría examina en el capítulo primero el sentido legítimo de la laicidad y su deslizamiento hacia otro sentido espurio, que acaba —en su versión extrema— por no conceder derechos a la ex-

presión pública de las convicciones religiosas, so pretexto de que no todos los ciudadanos comparten idéntica profesión de fe y se estarían vulnerando los derechos de las otras sensibilidades. El tratamiento que se hace del problema es muy matizado, apelando a que son los ciudadanos representados los sujetos propios de derechos y, por tanto, los que han de ser reconocidos por el Estado desde la neutralidad impersonal de este. No se descarta, por tanto, que de unos países a otros y de unas a otras épocas la solución política pueda variar, dependiendo de las opciones y demandas ciudadanas mayoritarias.

El segundo capítulo transita de la relatividad inherente a las opciones en política —abiertamente reconocida— al desenmascaramiento del relativismo moral, para el que la pureza democrática de las decisiones públicas traería consigo no hacer entrar en la arena política valores absolutos procedentes de las distintas tradiciones culturales. Pronto se advierte que una neutralidad así entendida no es posible; es más, conduce al absolutismo de excluir a los creyentes de un credo del marco público (lo cual no deja de ser una opción nada neutral); entre otros ejemplos puede venir aquí el de Rocco Buttiglione, apartado de la Comisión Europea de Estrasburgo por exponer sus convicciones morales sobre la sexualidad.

Francisco Santamaría considera que no es inocua la restricción de los debates parlamentarios a aspectos procedimentales, sino que detrás de ella late una fuerte dosis de voluntarismo, excluyente y empobrecedor, al cercenar el horizonte de la razón y la formación discursiva de la voluntad. Sí sería antidemocrático no dejar espacio en el debate a uno u otro grupo, sea creyente, agnóstico o ateo, para que aporte su parcela de sentido en la búsqueda en común de la verdad procedente. “Sin una verdad en el horizonte del diálogo la democracia se desvirtúa” (p. 93). La consecuencia es palmaria: “Sobre la base de que no hay nada en sí mismo bueno y verdadero la democracia se transformaría en una transacción de acuerdos sin base racional alguna” (p. 96).

Resulta pertinente en este punto la mención por Santamaría de Rawls por su encaramiento del problema desde su teoría de la justicia como *fairness*, en la que hace abstracción no solo de las posiciones de cada cual en lo que llama “lotería natural” y en la vida social, sino también de la concepción particular del bien que cada cual mantiene

en su vida privada. Sin dejar de reconocer al autor norteamericano su límpida factura metodológica y su apertura a algunas correcciones que se le han hecho desde el frente filosófico comunitarista, la segunda tesis aquí señalada descansa en la presunción errónea de que existe una concepción “meramente privada” del bien, sin tener en cuenta que el bien al que el particular asiente se expande y difunde públicamente (los clásicos decían que el bien es difusivo de suyo).

Termina el libro destacando en un apéndice el neto carácter cristiano de la afirmación de que la secularidad es una esfera propia, atestigüándolo con pasajes centrales de la Constitución conciliar *Gaudium et Spes*. Para actuar con competencia en el ámbito civil no es preciso —sino contraproducente— estar investido de un carisma sagrado, por cuanto las realidades temporales poseen una autonomía y consistencia propias. Y esta autonomía se consolida cuando se la asienta en su sentido último, ya que con palabras de la Constitución citada “la criatura sin el Creador se desvanece”. Con unas argumentaciones bien hilvanadas y con su “difícil facilidad” es un libro lleno de lucidez y equilibrio que ayuda a orientarse en debates conceptuales que afloran en el día a día.

Urbano Ferrer Santos. Universidad de Murcia
ferrer@um.es

SELLÉS, JUAN FERNANDO

¿Qué es filosofía?, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2011, 237 pp.

Según el título de este libro, uno piensa *ipso facto* que se atiende únicamente a los *temas* clásicos de la filosofía —como la realidad, la verdad, el bien y la belleza—, pero no resulta ser así, pues también se interesa por los *retos* más novedosos actuales como el secularismo, entendido como rechazo del ser creatural, o la religión. Lo que parece, por el título del libro, algo sencillo y obvio, resulta ser una lectura apasionante, pero al mismo tiempo muy profunda y de gran calado filosófico. En efecto, todos los temas presentados en este “li-