

CRÍTICA DE LIBROS

LA ILUSTRACIÓN EXAMINADA: ROUSSEAU, KANT, GOETHE Y CASSIRER

ERNST CASSIRER: *Rousseau, Kant, Goethe: Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces* (edición de Roberto R. Aramayo; traducción de R. R. Aramayo y Salvador Mas), Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2007, 296 pp.

¿Qué tienen en común un misántropo hueraño y receloso, un solterón provinciano y laborioso y un brillante consejero de la corte de Weimar? ¿Qué lazos unen a un pensador impulsivo y atormentado con un filósofo puntilloso y disciplinado, o a ambos con un poeta de anacrónica erudición renacentista? Desde luego, su coexistencia durante al menos un buen puñado de años en una franja no muy extensa de la Europa central: entre la rutilante capital de Francia y la teutónica Königsberg, entre los altozanos helvéticos y el ducado ernestino de Sajonia-Weimar. Su notoriedad pública, también. Y la profunda influencia que, cada uno a su manera, han ejercido sobre las generaciones futuras y, en general, sobre la génesis de lo que podríamos considerar la edad contemporánea de las ideas, también. Sin embargo, los tres ensayos que componen este libro y que en nuestra lengua se reúnen ahora por vez primera en un único volumen sacan a la luz otros vínculos menos obvios, y desde luego más interesantes, entre las que hemos de considerar las tres figuras señeras de la Ilustración tardía e incluso de la Ilustración sin más:

Rousseau, Kant y Goethe. Ha de considerarse, pues, un acierto muy notable la iniciativa del Fondo de Cultura Económica de brindar al público hispanohablante una edición tan esmerada y oportuna de estos tres textos: tres documentos inéditos en nuestra lengua que nos permiten seguir el rastro de algunas relaciones muy poco obvias pero fundamentales para mejor comprender un movimiento intelectual de enorme importancia cual es la Ilustración. Y también, por supuesto, tres textos de hondo calado que nos acercan al gran filósofo que fue Ernst Cassirer, uno de los intérpretes más lúcidos de nuestra tradición filosófica: uno de esos hombres brillantes que, en tiempos de oscuridad, ha sabido blandir las luces de la razón, como muestra el excelente prólogo de Roberto Rodríguez Aramayo.

Como movimiento intelectual, los pensadores ilustrados, *les philosophes*, ocupan un lugar extraordinario en la historia de las ideas: su lucha contra la sinrazón, la superstición y el oscurantismo, su voluntad de abrirle paso a la verdad encubierta por las ciencias naturales han tenido una influencia duradera y penetrante en la emancipación intelectual, política y moral que caracteriza nuestro horizonte cultural y filosófico. Sin embargo, aparte del logro no menor de haber conseguido introducir algunas disciplinas fundamentales —de la astronomía a la geodesia, de las matemáticas a las cien-

cias de la vida— en el camino seguro de la ciencia, en muchos sentidos la significación que la generación ilustrada tiene para nuestra historia intelectual es más programática que de contenidos propiamente dichos, más de intenciones que de logros teóricos concretos. Sin que de ningún modo se pretenda menospreciar los frutos intelectuales alcanzados por los grandes pensadores que engendraron y colaboraron en *L'Encyclopédie* y los de sus más conspicuos coetáneos, también es verdad que puede afirmarse, sobre todo si se tienen en cuenta los siglos que anteceden y siguen al de las Luces, que en realidad sus aportaciones no se libran tanto en el ámbito de los sistemas filosóficos mismos cuanto en una discusión externa o más bien (digámoslo así) tangente a la filosofía: en general, o bien dichos frutos se han recogido en el ámbito de las ciencias naturales propiamente dichas, o bien se han dado en el de las polémicas relativas al saber y a su función social y política. Los pensadores que pertenecieron a las generaciones ilustradas revisten en general para nuestra tradición mucho interés científico y, por supuesto, no es menos importante su labor propagandística y recopiladora (enciclopédica, en todos los sentidos). Pero sus obras en general muestran un rendimiento filosófico menor si se comparan con las grandes figuras de los siglos inmediatamente anterior y posterior, siglos que no tienen un título tan peripuesto como *el de las Luces*. Pues bien, precisamente lo interesante del libro de Cassirer es que se ocupa, con una vasta erudición que no supone en absoluto una pega para la creatividad exegética, de las tres grandes excepciones a esta afirmación general. Los tres autores —Rousseau, Kant, Goethe— de que se ocupa este libro son, en todos los sentidos, excepcionales, y en especial en el contexto de la generación ilustrada a la que pertenecen; una genera-

ción a la que, paradójicamente, no sólo representan de forma sobresaliente sino que también, asimilando lo mejor de ella, llegan a superar y hasta de algún modo revertir.

Resulta, pues, de enorme interés un estudio conjunto de ciertos aspectos comunes al pensamiento de Rousseau, Kant y Goethe precisamente por esa paradójica condición a la vez excepcional y representativa de su pensamiento en el marco de la generación ilustrada: Kant, Rousseau y Goethe son las tres grandes figuras de la Ilustración precisamente porque su pensamiento supone la superación de la filosofía ilustrada misma, un pensamiento más afin al ingenio de salón que a la plúmbea complejidad de los grandes sistemas filosóficos. Esto es sin duda cierto en lo que respecta a Kant y a la filosofía del conocimiento, un ámbito que conoció un desarrollo tan notable en la generación inmediatamente anterior a la ilustrada: en efecto, no cabe comparar los logros de la epistemología dieciochesca (ni siquiera, me atrevería a decir, a los grandes empiristas como Condillac o Hume) con la filosofía del conocimiento del siglo anterior (casi podríamos considerar a Leibniz una especie de entrometido en un siglo tan poco metafísico) ni con el que será el espíritu de sistema del siglo hegeliano. Y, sin embargo, no puede dejarse de señalar una excepción o, más bien, *la* excepción que supone en este sentido la filosofía crítica kantiana. Lo mismo ocurre en el ámbito de la filosofía práctica: a pesar de que en el siglo XVIII proliferan, tanto en el seno de la acción como en el del pensamiento político, voces críticas contra las instituciones vigentes, lo cierto es que no se puede comparar la vena reformadora de los eximios predecesores y contemporáneos de Rousseau —Montesquieu, Turgot, D'Argenson, Voltaire, Diderot o D'Holbach, por señalar los más célebres— con el brío auténticamente revolu-

cionario del ginebrino, así como tampoco son paragonables la afilada ironía de los ideólogos ilustrados con la sistematicidad y el rigor del formalismo crítico kantiano. Por lo que hace a Goethe, su excepcionalidad no es menos llamativa: científico de saber casi universal, su huella en nuestra historia cultural se caracteriza sobre todo por inspirar un giro contra-ilustrado que desembocará en el Romanticismo. El libro de Cassirer tiene el mérito pues de centrarse en algunos lazos que mantienen unidas a estas aparentemente dispares figuras fundamentales para comprender la Ilustración, dibujando así tres estampas cuyo interés estriba precisamente en el modo peculiar en que cada uno de sus protagonistas han sabido rebasar, incorporándolo y superándolo, el espíritu de su propio tiempo.

El primero de los textos constituye un magnífico acercamiento al pensamiento de Rousseau: su originalidad estriba precisamente en que es un esfuerzo por desentrañar el *pensamiento* de Rousseau más allá de lo que se nombra como el «problema Jean-Jacques Rousseau». Debido a la profusión de escritos autobiográficos del ginebrino y al talante polémico de dichos textos y del conjunto de su personalidad, y debido también a la enorme variedad doctrinal y teórica de su obra filosófica, estamos acostumbrados a que la llamada literatura secundaria consagrada a la obra rousseauiana se ocupe de conciliar —o resaltar la inconciliabilidad— de la vida y la obra de su autor. Su vida y los relatos que la glosan interesan al intérprete de su pensamiento como no ocurre con ningún otro autor filosófico. Por otro lado, la enorme pluralidad que se da en el seno mismo de su pensamiento, junto a las protestas de unidad que insistentemente hace el propio autor, hacen de esta labor interpretativa una empresa compleja y que conduce a los resultados más heterogéneos que quepan imaginar-

se: lo mismo encontramos a Rousseau convertido en adalid de la furia revolucionaria o del socialismo más tiránico y totalitarizante que del republicanismo socialdemócrata más contenido y convencional, o como uno de los más ardientes y radicales defensores de la libertad; lo mismo se nos aparece como un prerromántico irracionalista e individualista arrebatado por el universo de sensaciones experimentadas en la naturaleza que como el gran pensador y renovador del mundo social; lo mismo como un peligroso atea que como un fervoroso cristiano o incluso como un protestante ejemplar; como un defensor de la vuelta a los orígenes o como el vocero del progreso moral y social. Por su parte, Cassirer pondrá el acento sobre un elemento que con frecuencia pasa desapercibido en la crítica rousseauiana y que sin embargo recorre todo el pensamiento del ginebrino dotándolo de una unidad insospechadamente compacta: la importancia que cobra la ley en toda su obra, algo que, como pondrá de manifiesto en el segundo de los ensayos, supo ver y aprovechar mejor que nadie Kant. La ley es para Rousseau, como lo será para Kant, forma ineludible de la libertad: sólo de acuerdo con los principios de la conciencia moral o de la ley moral tendrá sentido el ejercicio de la libertad que es, en un sentido a la vez moral y metafísico, libertad de la voluntad. Así, primero para Rousseau y, después, para Kant, avenirse a derecho será una condición de todo poder que se pretenda legítimo y la sujeción a una norma moral la condición de todo acto libre: este reduccionismo nomológico en el terreno práctico explica que Kant considerase a Rousseau el Newton del mundo moral. A diferencia de cuanto encontramos en casi todos sus contemporáneos y predecesores, desde el punto de vista de Rousseau y de Kant ni el bienestar, ni la felicidad, ni otras consideraciones más o

menos declaradamente consecuencialistas, ni por otro lado los sentimientos morales son materia de interés para la filosofía práctica: es la estructura de la conciencia moral, sus dictados y procedimientos, esto es, su legalidad lo que importa al pensador moral y, en definitiva, al individuo que se quiere libre, a quien pretende actuar con plena autonomía o como mayor de edad. De ahí que pueda decirse que con Rousseau y con Kant la modernidad reinventa el sujeto moral: ese sujeto autónomo y autopoietico que será el verdadero protagonista de una Ilustración ya verdaderamente *madura* y que dotará de una impronta estrictamente ética también al pensamiento político. En este sentido, como se apuntaba más arriba, Rousseau y Kant son los dos agentes verdaderamente revolucionarios del pensamiento práctico dieciochesco: como la revolución francesa pretenderá abolir todo tipo de privilegios estamentales, así la ley debe abolir todo tipo de privilegios epistémicos, políticos y morales, y nadie puede convertirse entonces en vicario de otro en el ejercicio de su libre voluntad: nadie es reemplazable en el uso de su conciencia moral.

Pero si Rousseau es un revolucionario por su doctrina moral, que nadie supo interpretar y explotar como Kant, Cassirer insiste en que su vena revolucionaria también puede rastrearse en el estilo mismo en que expuso sus ideas: la forma de expresión escogida por Rousseau en sus obras filosóficas y literarias rompe con los rigurosos moldes del clasicismo literario y con los excesos intelectualistas característicos de su siglo. En sus explosiones de lirismo sentimental, inspiradas en la experiencia del contacto directo con la naturaleza, encontramos una prefiguración del Romanticismo, y éste es el motivo que influyó de un modo más penetrante en los autores que lo siguieron: así como antes veíamos a un Rousseau que

abría una vereda hacia la revolución política y moral, en este aspecto tenemos que ver un Rousseau que abre la puerta al sentimentalismo romántico francés y alemán. Tenemos pues aquí un motivo que lo liga estrechamente con Goethe, el otro autor que es objeto de atención en este libro de Cassirer, y que lo separa definitivamente de su contexto intelectual. Rousseau se nos presenta así no sólo como uno de los grandes pensadores ilustrados sino también, y en no menor medida, como uno de sus epígonos: su sentimentalismo, fuertemente marcado por un sesgo moral, inspira por una parte movimientos como el *Sturm und Drang* o el Romanticismo, pero también doctrinas menos emotivas aunque igualmente vehementes que, como el moralismo kantiano, constituyen la culminación misma de la Ilustración.

El segundo de los ensayos está consagrado a calibrar la influencia que Rousseau ejerció sobre Kant y a examinar la lectura kantiana de los escritos rousseauianos. Así como el propio Cassirer, decía unas líneas más arriba, es capaz de deslindar el *pensamiento* de Rousseau del *problema* que entaña el conjunto de su vida, su personalidad, sus ideas y su obra, el propio Kant se limitó a ver en Rousseau al autor de obras literarias y filosóficas con un profundo contenido moral y político sin atender otras voces y escritos relativos a la biografía y el carácter de su autor. Esta perspectiva que ahora resulta inusitada sobre Rousseau es, ni más ni menos, la que cabe esperar de alguien que leía sus escritos políticos y literarios según se iban produciendo: de manera que la lectura kantiana de las obras de Rousseau no está contaminada, como la de sus intérpretes póstumos, por las circunstancias vitales en que se gestaron ni por la interpretación que de ella nos dio su autor; y, curiosamente, esta deficiencia cognoscitiva supone una conside-

rable ventaja hermenéutica. No deja de ser irónico que Rousseau, quien sólo confiaba en la posteridad para que se le hiciera justicia, encuentre en un contemporáneo suyo a uno de los pocos intérpretes verdaderamente ecuanímenes y, sobre todo, benevolentes con su obra. Y esto fue posible con Kant precisamente porque prescindió de todo el aparato autobiográfico que Rousseau produjo para suscitar y orientar dicha interpretación benévola de su persona y sus ideas: gracias a que se limita a leer sus obras menos personales realiza una de las lecturas de Rousseau más fecundas de toda la tradición filosófica. Y así, pese a que sus respectivos perfiles biográficos, sus caracteres, sus trasfondos intelectuales e incluso sus estilos nos los presentan como dos autores que no podían estar más alejados, no son pocos los elementos en común que se cuentan bajo esa aparente disparidad. Desde luego, como ya se ha mencionado por extenso, comparten una concepción de la autonomía de la voluntad y de la conciencia moral que constituye el núcleo de sus respectivas doctrinas morales. Y más todavía: ambos coinciden en la centralidad que atribuyen a dichas doctrinas morales en el conjunto del pensamiento y a los principios morales en el conjunto de la vida humana. Por otra parte, Kant encuentra en la obra de Rousseau la mejor disección de la naturaleza humana: en su hipotético remontarse a los orígenes culturales de la humanidad, Rousseau consigue disociar cuanto es esencial y debido en el hombre de lo que no es sino arbitrario y ornamental, facilitando así el postulado de unos principios relativos a cómo debe ser el hombre que tomen en cuenta y se muestren capaces de superarlo tal como de hecho es. El experimento mental de Rousseau permite, pues, ir de las experiencias a las ideas y señalar el lugar del hombre en la naturaleza mostrándolo tal como es de forma permanen-

te, es decir, con independencia de sus condicionamientos sociales: contra esta facticidad se recorta el sistema moral. Otro de los motivos de afinidad entre Kant y Rousseau tiene que ver, entonces, con la crítica moral a la sociedad y al Estado, una crítica que se aderezará con una profunda confianza en la razón y en los principios universales del derecho.

Señala Cassirer algunos otros puntos de afinidad entre Kant y Rousseau, pero quizás el más interesante de todos sea el que toca a sus respectivas ideas religiosas. La de Kant y Rousseau son, según Cassirer, una religión de la libertad. Ni la tradición escriturística ni las instituciones eclesiásticas pueden suplir el papel que la conciencia individual tiene en ella: sólo los seres libres y que se piensan como tales son capaces de descubrir a la divinidad en su interior, y sólo la certidumbre moral es capaz de mantener —frente a la imposibilidad de disipar la incertidumbre epistémica relativa a la existencia de Dios— la fe racional en Dios.

En el último de los ensayos, también el más breve, Cassirer establece algunas afinidades entre Kant y Goethe relativas a sus respectivas concepciones del mundo natural: aunque de Goethe no se puede decir que sea un filósofo y, mucho menos, un kantiano, lo cierto es que extrajo de sus lecturas de Kant —y, en especial, de su *Crítica del discernimiento*— un rédit que difícilmente podemos permitirnos menospreciar. Lo curioso es que, como muestra Cassirer, no sólo podemos rastrear la influencia kantiana en la producción artística de Goethe, que es lo primero que se nos ocurriría hacer, sino también —y a la vez— hemos de ver la sombra que Kant proyecta sobre su concepción del mundo natural: es sobre todo la ruptura con el simplismo teleológico, denostado ya en su momento por Spinoza, donde encontramos la principal aportación de Kant respecto de las ideas de

naturaleza y de arte presentes en el poeta de Weimar. Así, por ejemplo, en la teoría goethiana de la metamorfosis podemos vislumbrar la concepción dinámica o evolutiva de la naturaleza que desarrolló el propio Kant en sus escritos científicos. Pero más interés tiene todavía su coincidencia en la idea del límite: la conciencia de los límites del espíritu humano constituye un motivo esencial de reflexión para Kant y de expresión para Goethe, lo que no implica que el primero llegue a convertirse en un escéptico ni que el segundo se abandone al pesimismo. Y entre otros motivos de afinidad e influencia, Cassirer destaca cómo Goethe encuentra en la filosofía crítica kantiana el equilibrio nece-

sario entre genio y normas que buscaba la poética dieciochesca.

En definitiva, este librito de Cassirer, traducido escrupulosamente por Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, es un clásico raro: un clásico que trata sobre otros clásicos y que, por eso mismo, resultará de interés tanto para el académico o el especialista como para el aficionado a las lecturas filosóficas. Y lo es porque constituye, como reza el subtítulo de la obra, un precioso mosaico de lo mejor de la cultura y el pensamiento del siglo de las Luces.

Rocío Orsi

Universidad Carlos III, Madrid

PRIVILÈGE PARA LAS CONCIENCIAS

PHILIPP BLOM: *Encyclopédie. El triunfo de la razón en tiempos irracionales*. (Traducción de Javier Calzada), Barcelona, Editorial Anagrama, Colección Argumentos, 2007, 461 pp.

Si ya la palabra recibía por parte del *mito de Theuth* la grave acusación de incumplir, recién acuñada, su propósito, y de no cumplir ante el señor al que presuntamente servía (con lo que ni servía, ni en realidad era útil, ni tan siquiera utilizada por su empleador), *los hechos y las acciones* han demostrado tener la misma debilidad de carácter.

Denis Diderot, como si nos descubriera una serie de acontecimientos concatenados ante los que poco pudo hacer él, reducido a paciente, narra de esta forma el conjunto casi completo de su biografía: «Me disponía a obtener una prebenda [...] [para doctorarme en teología] y a instalarme entre los doctores de la

Sorbona. Pero por el camino conozco a una mujer hermosa como un ángel; quiero acostarme con ella, y lo hago; tengo tres hijos de ella y me veo forzado a abandonar mis matemáticas —que tenía en tanto aprecio—, mi Homero y mi Virgilio —que llevaba siempre en el bolsillo—, el teatro —que me agradaba frecuentar—, y [...] [tengo] la fortuna de emprender la *Encyclopédie*, a la que dediqué veinticinco años de mi vida» (p. 53). No es tampoco menos cierto que esta obligación fue tomada en un primer momento como *deber cívico* para con sus conciudadanos parisinos, pero que, con el peso del número de «destinatarios» y de las palabras, la responsabilidad tomada se convirtió en yugo indeseado. «Afirmo que emprender la *Encyclopédie* no fue elección mía; estaba atado de manos y pies a esta enorme tarea, y todas las aflicciones que la han acompañado, por una palabra de honor

hábilmente arrancada y que yo di con gran imprudencia» (p. 83).

Apenas tres circunstancias fundamentales describen lo que distingue —a su modo de ver— su vida de la de sus contemporáneos. No es menos cierto que el número nada tiene que decir sobre la importancia de las mismas, en primer lugar, subjetiva y personalmente, pero, en el caso de la *Encyclopédie*, también se puede aventurar que objetivamente. En realidad, fueron veintiséis los años que Diderot pasó trabajando para la empresa de la *Encyclopédie*, y, con esto como telón de fondo, el resto, queda superpuesto. Tras una capacidad de síntesis tan apurada se esconde, desde luego, una vida mucho más compleja, pero *el olvido* viene a cubrir significativamente los detalles que, con toda la razón entonces, pueden ser calificados de secundarios.

La historia de la *Encyclopédie* tiene ya, desde la misma narración mínima que cuenta la etimología de la palabra (*enki-klios paideia*) (p. 19) y que se podría tener la osadía de aproximar a *el círculo que encierra la educación*, un recorrido unidireccional entre este olvido y su contrapartida natural, una ilustración.

En buena lógica, el libro de Blom se rodea de imágenes y de ilustraciones por doquier. En unas se nos ofrece la vida doméstica de un conjunto de amigos y compañeros ocasionales que vieron como a la fuerza pasaban de ocuparse de sus inclinaciones en lo privado, a ocuparse de las mismas en el foro de lo público. Y, por si fuera poco, a ver cómo éstas además pasaban de ostentar el título de *inclinación* a ayuntarse al de la *obligación*. La *Republique des Lettres* del París de Luis XV salió por primera vez del rococó de los salones. En otras imágenes, las más de 2.500 láminas y grabados que quedaban reunidas por primera vez en esta obra, se descendía a lo particular del momento social, político y técnico, para llevarlo a la

posteridad, superando así el inmanentismo del símbolo hueco y la palabra vacía. Una forma más de combatir el olvido. «Hoy, estas ilustraciones [...], son también el recordatorio más vivo de un mundo captado y preservado justo en vísperas de sufrir una revolución. El mundo de la artesanía y las manufacturas recogido en estas láminas sería barrido en lo poco que dura una vida humana, de manera que, cuando la hija de Diderot [, superviviente entre sus otros hijos] [...] escribió sus recuerdos de él, la mayoría de aquellas ocupaciones eran ya reliquias de otra época, e hileras de máquinas en grandes fábricas ocupaban el lugar de los hombres y mujeres de los antiguos talleres» (p. 327). De hecho, lejos una vez más del olvido, el comienzo del proyecto editorial que se cree al origen del Mundo en que nos ha tocado vivir, parece tener (a pesar de que en este tipo de acontecimientos huelga decir que las dataciones son confusas) una fecha muy concreta tanto en lo que se refiere a su inicio como en lo tocante a su conclusión: el intento de traducción al francés de la *Cyclopaedia* de Ephraim Chambers a principios de la década de 1740 y, su finalización 30 años después, en 1772 (p. 374).

Al principio, una aventura ya comenzada que, con ese patetismo que nos ofrece Diderot en su manera de expresarse, se concreta en el legado de una empresa rápidamente aceptado. Cuando los amigos Diderot y D'Alembert se permiten actuar como «consejeros» del proyecto truncado, poco pueden imaginar que van a acabar como editores del mismo, y que éste va a acabar transformado en otra cosa bien distinta.

Si en la traducción nos exponemos de continuo a la grave acusación de traición, cuando ésta se ejecuta, no sobre un pensamiento sino sobre un término, el resultado es que la constelación que forma el sistema todo del conocimiento,

que está muerta, que es abstracta, es revivida por la posesión y la interpretación del particular, del individuo. Cuando por añadidura se da el feliz caso de que dicho individuo ostenta el blasón de la *Humanité* —como es el caso de los enciclopedistas— se acaba volviendo un *patrimoine* de toda ella. Así, lo que viene a ser un trabajo editorial que, por número de colaboradores, volumen de trabajo y persistencia en el tiempo goza de la total impersonalidad, con el desarrollo y las relaciones de ese mundo humano de *philosophes* y además amigos que tiene detrás, se convierte en instrumento para la transformación individual. Mientras Diderot «seguía dedicado a su tarea «como un galeote» [...] el dramaturgo Diderot, sin embargo, se sentía de pronto en la gloria gracias a los éxitos obtenidos por las representaciones de sus dramas no sólo en Francia, sino también en Alemania» (p. 313). Particularizado en Diderot, se está capacitado para decir una vez revisadas las trayectorias personales de Rousseau, de D'Alembert, de Melchior Grimm o del menos conocido —aunque fundamental— Chevalier de Jacourt, que, *gracias a que* la *Encyclopédie* permaneció como un deber insoslayable para todos ellos, pudieron estos —a través de ella o, a pesar de ella, como una reacción— realizarse en sus aspiraciones personales, políticas y literarias.

El *privilège* que permitió la publicación de la obra les fue concedido también a sus conciencias a través de ella.

El Diderot que hallamos siendo visitado por sus compañeros de fatigas en Vincennes en la primera consecuencia política de la empresa es el mismo que se sienta al recogimiento de la mesa familiar al final de sus correrías reconciliado con su historia. «Tomó un poco de sopa, un poco de cordero guisado y una endivia; luego tomó un albaricoque; mi

madre quiso impedir que lo comiera. “Pero... ¿cómo diablos piensas que esto puede sentarme mal?” Lo comió, apoyó el codo en la mesa para alcanzar la cometa de cerezas, y tosió un poco. Mi madre le preguntó algo. Y, como él no respondiera, alzó la cabeza y se dio cuenta de que él no estaba ya [entre nosotros]» (p. 404).

La *Encyclopédie* había sido pensada desde la superficie llana de la ausencia de toda jerarquía entre los términos y una democrática interrelación entre ellos, una igualdad aplanadora. Una novedad absoluta para la época. Sólo la arbitraria organización alfabética ponía orden. Se ofrecía así un instrumento inerte que no tentaba en ninguna dirección de empleo al usuario y que, por ello, le permitía hacerse con todas. En el contenido, no obstante, cada artículo ofrecía —quizás redundantemente, en ese caso, en un juego especular— la misma posición ideológica que motivaba la ordenación de la obra: *no debe* haber sumisión natural a jerarquía alguna; *no debe* ponerse coto a las libertades ni de conocimiento, ni civiles; los sistemas de valores *no deben* ser jamás impuestos, sino aceptados en libertad, esto es, de *libre uso y acceso*, disponibles.

La palabra y la acción se superaban a sí mismas y se dinamizaban por medio de una actividad editorial muy peculiar así vista. Es el momento de la Revolución Industrial, que cierra el telón sobre los grabados enciclopédicos, pero, si bien es cierto que «la Revolución [francesa de Julio del 89] [...] no tuvo tiempo para la generosidad de espíritu que caracterizó al pensamiento enciclopedista» (p. 388), no lo es menos que, tanto antes, ya con Luis XVI, como después del momento revolucionario, el espíritu de la *Encyclopédie* había ganado la batalla contra la superstición y la intolerancia.

Y así el rey Thamus en el *Fedro* platónico puede responder: «¡Oh! ingeniosísimo Theuth! Una cosa es ser capaz de engendrar un arte, y otra es ser capaz de comprender qué daño o provecho

encierra para los que de ella han de servirse...»

Ricardo Gutiérrez Aguilar
Instituto de Filosofía-CCHS, CSIC

REDESCUBRIENDO A HEINRICH HEINE...

HEINRICH HEINE: *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, (edición de Juan Carlos Velasco, traducción de Manuel Sacristán y Juan Carlos Velasco), Madrid, Alianza, 2008, 258 pp.

I

En la quema de libros de abril de 1933, los nazis borraron literalmente a Heinrich Heine del mapa de la literatura alemana y tan sólo algunos de sus más célebres poemas del *Cancionero* se conservaron en los libros de texto como «anónimos populares». Ya anteriormente, en vida del autor, exiliado en Francia desde los años treinta del siglo XIX hasta su muerte, la mayor parte de su obra estuvo prohibida, bien por el gobierno alemán, bien por la Iglesia católica, y su difusión siempre tuvo que salvar numerosos obstáculos. Él mismo era muy consciente de estar anticipándose a su tiempo, de lo quijotesco de sus intenciones (no hay que olvidar que también fue uno de los mayores admiradores del *Quijote* en Alemania y autor de la introducción de la edición «canónica», en traducción de Tieck), de ser la oveja negra o el «enfant perdu» de la literatura alemana, como expone en el poema homónimo del *Romancero*. También su redescubrimiento en Alemania a partir de los años cincuenta del siglo XX se caracteriza por la disparidad de opiniones a ambos lados del muro de Berlín, pues si en la Alemania oc-

cidental predominaba el interés por su obra poética y su carácter subjetivo, tardorromántico e irónico, los orientales se centraron sobre todo en su prosa y sus ideas revolucionarias premarxistas.

Ambas cosas son Heine... y otras muchas más. Es cierto que es el pionero de la poesía política, del arte o mejor: del artista comprometido, y que su pensamiento estuvo muy influido por Marx, con quien trabó amistad en París en los años cuarenta y más aún por Saint-Simon. Su estilo espontáneo, llano, a menudo irreverente y lo que hoy en día llamaríamos «políticamente incorrecto» por principio abre paso a la prosa ensayística y periodística de finales del XIX y comienzos del XX. Con él se iniciaron varios géneros, como la crítica literaria y artística en general, que cultivó en el *folletín* (en alemán: *Feuilleton*), además de una nueva forma de escribir filosofía, basada en un primer concepto de «divulgación» y muy admirada, por ejemplo, por Theodor Fontane, Friedrich Nietzsche y Thomas Mann. Al mismo tiempo, es el gran heredero del Romanticismo y un precursor de las tendencias más subjetivas del siglo XX, incluso de las vanguardias o, por qué no, de ciertos rasgos posmodernos, debido a un estilo dominado por la subjetividad, la constante inclusión de elementos oníricos y por múltiples quiebras de la ilusión literaria.

Tras no pocas polémicas, desde los años ochenta del pasado siglo por fin se

cuenta con ediciones realmente completas de sus obras y estudios que cubren todos los campos. Sigue siendo uno de los autores más citados en cualquier contexto y una fuente de inspiración que no se agota.

En España, las primeras traducciones de la poesía, por ejemplo las de Eulogio Florentino Sanz, son por supuesto muy meritorias y desempeñaron un papel muy importante, pero tampoco puede negarse que resultan un tanto ajenas al espíritu del original: se parecen más a los versos de Zorrilla y Espronceda que a Heine, y por sistema quedaron desprovistas de la ácida ironía que impregna todas sus obras, del género que sean. Su gran receptor en el Romanticismo español fue, por supuesto, Gustavo Adolfo Bécquer, a quien, por un «malentendido fructífero», utilizando la expresión de Harold Bloom, la lectura y el conocimiento de Heine inspiraron para renovar muy notablemente el estilo mediante un toque de ligereza popular y un sentimentalismo amable y fresco muy de agradecer. Ahora bien, en Heine, todos estos elementos encantadores, heredados de la etapa anterior, suelen preceder a un terrible «jarro de agua fría» que despierta del ensueño; en España no.

Aunque después fue un autor muy leído, por ejemplo, por Cernuda, en general no puede hablarse de una buena difusión y recepción de su obra, al menos no en comparación con otros autores alemanes como Goethe o con autores franceses de la misma época. No pocas veces, la literatura alemana llegó a través del filtro de Francia e incluso se tradujo del francés (esto sucede, por ejemplo con E.T.A. Hoffmann y Heinrich von Kleist, si bien en las últimas décadas se está recuperando todo este tiempo perdido) y aun a principios del siglo XX, más de uno estaba convencido de que Heine era un poeta francés, uno de los últimos románticos... «un tanto peculiar», eso sí.

II

Sobre Historia de la religión y la filosofía en Alemania (escrito en 1834) es uno de los ensayos de Heine que más interés han suscitado siempre, al menos entre los filósofos y germanistas. Es el primer estudio sobre la etapa más importante en Alemania, el Idealismo, y también constituye un nuevo concepto de obra filosófica o «sobre filosofía». En los tres libros que componen la obra: «Alemania hasta Lutero», «De Lutero a Kant», «De Kant a Hegel», Heine analiza el desarrollo de todo el período hasta llegar a la Alemania de su presente: la etapa entre la fracasada revolución de Julio y la de 1848, que tampoco habría de alcanzar demasiado éxito, en un territorio marcado por el insalvable contraste entre unos ideales sublimes y una realidad más que lamentable.

Como complemento o casi continuación de la *Religión y la filosofía*, Heine escribió un segundo ensayo fundamental: *La escuela romántica*, donde acuña un término que sigue utilizándose para referirse a toda esta época dorada de las ideas y letras alemanas: el «período artístico» (*Kunstperiode*), que abarcaría el *Sturm und Drang*, la *Klassik* y el Romanticismo hasta la muerte de Goethe, en 1832. Y explica cómo, con el final de toda esta etapa de grandes genios (Beethoven muere en 1827, Hegel en 1831), el territorio alemán queda sumido en una crisis de creación y de pensamiento, condenado a producir un arte y una filosofía epigonales. Y a ello se suma la crisis política y la experiencia de la restauración de un sistema político que jamás había llegado a derroscarse. Las grandes expectativas se disuelven en nada (y ésta es exactamente la definición que da Kant del mecanismo del chiste): sobre el atraso feudal que imperaba en el territorio alemán, ajeno por completo a cualquier revolución, aún hubo de vivirse la persecución política y

el endurecimiento de la censura... y eso a pesar de tan elevados ideales.

El objeto de este gran estudio en dos partes sobre la época de oro de la cultura alemana era darla a conocer en Francia sobre una base sólida, crítica y muy bien reflexionada que contrarrestase la imagen que había formado Madame de Staël con *De l'Allemagne* (1810), donde incluso expone una «teoría del paisaje» según la cual la melancolía, así como la tendencia a la fantasía y la ensoñación metafísica de los alemanes serían el efecto directo de la vida junto a sus espesos bosques sumidos en la niebla. Esta idea de «nebulosa», tan aplicable también a la recepción de la cultura alemana fuera de Alemania, es algo que Heine siempre luchó por despejar. Es el autor más lúcido, concreto y poco etéreo que ha dado Alemania y, si se sirve de todo ese lenguaje e imaginario romántico es, casi siempre, para poner en evidencia la nefasta repercusión del exceso de elucubración y la falta de acción en el desarrollo social y político del territorio alemán. En muchas de sus obras encontramos el tópico del sueño romántico deformado hacia lo grotesco como «resultado del verbo dormir» (y, si cabe, hasta roncar), y la idea de que los alemanes, de tanto filosofar y tanto soñar (que viene a ser lo mismo), han perdido el tren de la realidad y del verdadero progreso.

Además de una espléndida muestra de erudición y agudeza de pensamiento (uno de sus grandes aciertos es precisamente remontarse hasta el principio de libre pensamiento de Lutero como base del desarrollo de toda la filosofía posterior, de la etapa de los «grandes pensadores y poetas»), *Sobre la historia de la religión y la filosofía* es un libro divertidísimo. En el fondo, Heine no deja títere con cabeza... a excepción de su siempre admirado Goethe, de quien dice que «nos abraza la palabra mientras nos besa el pensamiento» (182).

Cómo desmitifica, sin embargo, al gran genio de Kant al describirnos su vida como una rutina de lo más prosaico, compuesta por: «levantarse, café, escribir, dar clase, comer, paseo, todo tenía su tiempo marcado, y los vecinos sabían perfectamente que eran las tres y media en punto cuando Immanuel Kant, con su abrigo gris y su bastón de caña, salía de su casa y paseaba hacia la pequeña avenida de tilos que aún hoy por él se llama Avenida de los Filósofos. Ocho veces la recorría de arriba abajo en todas las estaciones...» (154). Cómo se mofa de la doctrina de Fichte, «una de las fases más curiosas de la filosofía alemana, en la medida en que da testimonio de la esterilidad del idealismo» (171). Y añade: «¡Qué desvergüenza!, este hombre cree que no existimos, nosotros que somos mucho más corpulentos que él... Las damas preguntaban: ¿Cree por lo menos en la existencia de su mujer? ¿No? ¿Y la señora Fichte se lo permite?» (172). Cómo arremete contra la *Filosofía de la naturaleza* de Schelling, otro pilar del Idealismo cuya fecha de publicación (1797) incluso marca el comienzo del Romanticismo en la periodización de la historia de la literatura alemana: «El caso de la filosofía de la naturaleza muestra definitivamente cómo lo más importante y magnífico puede convertirse en mascarada en insensatez, cómo una banda de cobardes pillos y melancólicos charlatanes es capaz de comprometer una gran idea» (196-97). Claro, como contraste, recordemos aquí que, con respecto a la naturaleza, él mismo confiesa en *El viaje por el Harz* que simplemente la clasifica en función de a) lo que se come; b) lo que no se come.

Y cómo, a pesar de todo, al final sigue albergando grandes esperanzas en la lucha por la libertad, en el sentido común, en el progreso de Alemania y en una revolución en aras de un futuro mejor: «Los viejos dioses de piedra se le-

vantarán entonces de sus cascotes y se limpiarán de los ojos el polvo milenario... Llegará la hora. Como desde las gradas de un anfiteatro, se agruparán los pueblos en torno de Alemania, para asistir a los grandes juegos. Os lo aconsejo, franceses, manteneos entonces muy quietos y silenciosos, y sobre todo guardaos muy bien de aplaudir... Como a pesar de vuestro actual romanticismo sois clásicos de nacimiento, conoceréis el Olimpo. Entre los desnudos dioses y las desnudas diosas que allí se complacen con néctar y ambrosía podéis ver a una diosa que, aunque rodeada de tanta alegría y entretenimiento, lleva siempre coraza, el casco puesto y la lanza en la mano. Es la diosa de la sabiduría» (208-210).

III

Sobre el estudio preliminar de Juan Carlos Velasco a esta nueva edición de la *Historia de la religión y la filosofía en Alemania*: «Heine y los años salvajes de la filosofía» (clara alusión a Rüdiger Safranski, a quien cita a menudo y quien también acaba de publicar una obra esencial sobre todo este período: *Romantik. Eine deutsche Affäre*, Hanser, 2007), puede decirse sencillamente que es una introducción *comme il faut*. Explica justo todo lo que tiene que explicar sobre el autor y su circunstancia, proporciona claves importantes para la lectura de la obra en el caso de no ser especialista en el tema, pues las referencias que hace Heine son muchas y a veces muy sutiles, inspira para continuar adentrándose en el mundo heineano, y además completa y corrobora las bases de quienes pudieran partir ya de un mayor conocimiento. Al final encontramos también una bibliografía interesante y actualizada que incluye las obras traducidas al castellano en ediciones recientes, además de una cronología de la biografía. Como buen lector de Heine, el

estilo de Velasco es tan ágil como brillante y, libre de toda pedantería, da muestra de gran erudición y profundidad de análisis.

Al igual que en su estudio, es muy cuidadoso al explicar sus criterios en esta edición un tanto particular: el traductor, nada menos que Manuel Sacristán, murió en 1985 y la traducción es de 1964. El texto estaba editado en la desaparecida editorial Vergara y hacía décadas que era prácticamente imposible conseguirlo excepto en bibliotecas. Al margen de su labor, de sobra conocida, como filósofo y como difusor del pensamiento de algunos grandes pensadores y poetas alemanes, entre ellos Goethe y Heine, la faceta de Manuel Sacristán traductor merece cierta atención y, si bien es posible que sus interpretaciones de la obra de Heine se centraran ante todo en los aspectos políticos y revolucionarios de su prosa, dejando un tanto al margen la faceta lírica y la herencia del Romanticismo del poeta alemán, es evidente que supo captar magistralmente la frescura y la ironía de Heine.

Para esta edición, la antigua traducción ha sido revisada con el fin de eliminar erratas o errores de la edición antigua y perfilar algunos detalles, como por ejemplo completar las notas de Sacristán. Ésta es una labor que el paso del tiempo había hecho necesaria y cuya realización, muy respetuosa y no por ello menos certera, merece gran elogio. Además, se ha completado el texto original en cuatro fragmentos (algunos eliminados por el propio Heine, otros cortados por la censura de su época), pues Sacristán no contó con la excelente edición de las *Obras Completas* del archivo Heine de Düsseldorf porque, por entonces, aún no existía. Comprobamos así la gran diferencia que puede suponer la distancia para un traductor y para la posterior recepción de una obra, la ventaja de poder recurrir a un excelente acervo de recursos bibliográfi-

cos; y vemos cuánto sentido tiene retraducir y revisar los textos cada cierto tiempo aunque ya existiera alguna buena versión anterior.

Al final de la obra, Velasco incluye, en traducción propia, cinco textos breves pero igualmente claves para la recepción de Heine en general y de *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania* en particular. Los dos primeros son del propio autor: el prólogo que añadió a la segunda edición en 1852 (curiosamente, al final y no al principio), así como su escrito «Kahldorf sobre la nobleza...», de 1831, en el que compara la situación de la Francia revolucionaria con Alemania, cuya filosofía, a fin de cuentas, no es otra cosa que «el sueño de la Revolución Francesa». Los otros tres textos son: «La herida Heine» de T. W. Adorno (1956), escrito con motivo del primer centenario de la muerte y obra fundamental para la recuperación de Heine en Alemania; «Heine y la revolución alemana» de D. Sternberger (1972) y «Heine y el papel

de los intelectuales en Alemania» de J. Habermas (1987). Redondear la edición española con esta selección de fragmentos de los que no existía traducción es un gran acierto y, como no podía ser menos, también la versión en castellano es muy acertada.

Sin duda, es un hecho muy afortunado que la obra de un autor tan polifacético y fascinante como Heine, durante bastante tiempo tan desigualmente conocido en España, comience a editarse y revisarse como merece... aun tantos años después de su muerte y sin necesidad de celebrar ningún centenario (los 150 de la muerte ya pasaron, en 2006, y para alguna cifra redonda relacionada con el nacimiento en 1797 falta mucho). Cabe esperar que esta biblioteca Heine en castellano siga ampliándose... ¿Para cuándo *La escuela romántica*? Habrá muchos lectores deseosos de que no se demore.

Isabel García Adánez
Universidad Complutense, Madrid

LA FILOSOFÍA REACCIONARIA DE JOSEPH DE MAISTRE

JOSEPH DE MAISTRE: *Las veladas de San Petersburgo, o coloquios sobre el gobierno temporal de la providencia* (trad. de José Casán Herrera, con un posfacio de Julio Hubard), México, Aldus, 2007, 363 pp.

En la obra a la que debe su fama, las *Consideraciones sobre Francia* publicadas en 1796, Joseph de Maistre no atacaba la Revolución en un terreno estrictamente político, sino que interpretaba este acontecimiento desde una perspectiva ante todo teológica. La Revolución francesa era para él un acontecimiento sin igual en la

historia, pero no por la radicalidad o la irreversibilidad de las transformaciones políticas que traería consigo, sino por el insólito grado de maldad y crueldad desplegado por sus protagonistas. Más allá de este aspecto cuantitativo, la Revolución no ofrecía nada nuevo. Debía interpretarse como un episodio más de una historia humana que, para De Maistre, estaba regida por la Providencia divina. Desde esta perspectiva teológica la Revolución aparece como un castigo divino contra Francia, y como el medio del que Dios se serviría para restablecer el poder de la teología derrotada por la Ilustración y el de la

monarquía depuesta por la Revolución. Por supuesto, esta lectura teológica de la Revolución tenía también una intención política. Contemplada *sub specie aeternitatis*, la ruptura radical que representa 1789 quedaba nivelada a otros episodios de la historia sagrada, quedaba equiparada a la destrucción de Sodoma y Gomorra o al Diluvio universal. Y con esto quedaba también sentenciado de antemano el desenlace del proceso revolucionario, en un momento en el que estaba lejos de haber concluido: al igual que en las catástrofes bíblicas, el destino de la Revolución ya no podía ser otro que el triunfo de Dios sobre la impiedad, de la fe sobre el ateísmo, y de la monarquía católica sobre las sacrílegas aspiraciones ilustradas y republicanas de los revolucionarios.

Pero esta concepción de la historia humana como historia guiada por la Providencia divina, de la que depende enteramente la interpretación teológica de la Revolución, no está suficientemente fundamentada en las *Consideraciones sobre Francia*. Es en otra obra del autor, *Las veladas de San Petersburgo*, donde encontramos algo parecido a una prueba de lo que en el escrito político anterior sólo figuraba como un supuesto no demostrado. Así pues, las *Veladas* pueden leerse como la justificación filosófica o teológica de las ideas políticas de su autor, es decir: de un antiliberalismo ultramontano muy característico de los pensadores reaccionarios del siglo XIX. *Las veladas de San Petersburgo* es una obra inconclusa, publicada póstumamente en 1821, apenas unos meses después de la muerte de De Maistre. A lo largo de doce diálogos, tres personajes conversan sobre cuestiones teológicas y filosóficas. Uno de ellos, el Conde, es el *alter ego* del propio De Maistre, y la ciudad rusa en la que se sitúan los diálogos es la misma en la que el autor pasó varios años como embajador del rey de Cerdeña. No hay una

unidad ni un hilo conductor claro en estos diálogos, en los que a menudo las argumentaciones se interrumpen o se reiteran. No obstante, la cuestión de la Providencia, de la intervención de Dios en la historia, en los asuntos humanos, preside la totalidad de la obra. De Maistre quiere exponer una teodicea, excusar a Dios de los males del mundo, y sobre todo, quiere culpar de ellos a los hombres. Al hilo de esta teodicea, las *Veladas* se convierten en una andanada general (a veces bien argumentada y otras veces desordenada y visceral) contra el pensamiento racionalista e ilustrado del siglo XVIII.

La prueba de la intervención de Dios en la historia humana es, paradójicamente, el propio sufrimiento de los hombres. De Maistre invierte así el argumento ilustrado que ve en el sufrimiento una seria objeción contra la existencia de Dios, o al menos contra la creencia en la bondad y la justicia divinas. No sólo reconoce la realidad del sufrimiento, sino que además renuncia al conocido argumento que justifica los males particulares en nombre de un mayor bien para la totalidad (aunque quizás este bien mayor sólo sea reconocible desde una perspectiva inaccesible a los hombres). Su teodicea es, por tanto, más radical que cualquier teodicea ilustrada: reconoce plenamente el sufrimiento humano, y ve en él una manifestación de la justicia divina. La justicia de Dios no queda, pues, probada *a pesar* de las desgracias que se abaten constantemente sobre los hombres, sino precisamente por ellas. Pues para De Maistre la condición humana es una expiación interminable, y el sufrimiento mismo se convierte en la prueba de la culpabilidad de los hombres. Y ante la obvia objeción de que el sufrimiento de los hombres es, muy a menudo, escandalosamente inmerecido, De Maistre no duda en llevar su argumento hasta el final: si todo sufrimiento es expiación, entonces incluso el mal físico, la

enfermedad y la muerte deben ser consecuencia de la culpa humana: «todas las enfermedades tienen su origen en algún vicio proscrito por el Evangelio», «no son verdaderamente sino castigos de un crimen».

Así, el sufrimiento no pone a Dios en cuestión, sino que demuestra la culpabilidad de los hombres. Una culpabilidad de la que, para De Maistre, nadie está libre: «la conciencia que nosotros juzgamos más limpia puede estar atrocemente manchada a los ojos de Dios; no hay un hombre inocente en este mundo, todo mal es un castigo y el Juez que nos condena es infinitamente justo y bueno». La culpa de los hombres es hiperbólica, universal e inexpiable, y su misma radicalidad es la prueba de que sólo puede haber comenzado con el pecado original para transmitirse después de generación en generación como ciertas enfermedades, como «el vicio escrofuloso y sifilítico». Esta doctrina del pecado original, que queda probada como *ratio essendi* del sufrimiento humano, tiene consecuencias en el terreno de la filosofía de la historia. La historia es, a un tiempo, una eterna repetición y un proceso de decadencia. En ambos aspectos esta concepción se opone a la filosofía de la historia de la Ilustración. Contra el pacifismo de Saint-Pierre o Kant, De Maistre afirma el carácter inevitable de la violencia y la guerra; más aún: afirma su función imprescindible en la realización del plan de Dios. El hombre domina a la naturaleza, sojuzga y mata a todos los otros seres porque es el verdugo universal, el ejecutor de «la gran ley de la destrucción violenta de los seres vivientes». Pero el hombre no escapa a esta misma ley, y el ejecutor llamado a cumplirla en él no puede ser otro que el hombre mismo. Por eso no es posible erradicar la guerra: ésta es «la encargada de ejecutar el decreto». De este modo, la historia humana ofrece la imagen estática

de una eterna matanza querida por Dios. Y por otro lado, frente a la concepción ilustrada de una historia en constante progreso, De Maistre concibe la historia más bien como un proceso de decadencia. El hecho de que las lenguas más antiguas presenten una complejidad mayor a la de sus sucesoras es, para De Maistre, la prueba de que en alguna época remota existieron civilizaciones superiores a toda cultura conocida, y por supuesto muy superiores a la cultura ilustrada del siglo XVIII. La razón de la superioridad de estas civilizaciones, desaparecidas a consecuencia del pecado, estribaría, claro está, en la omnipresencia de la teología, en contraste con el empuje secularizador del racionalismo heredero de Grecia, «la embustera Grecia».

Este desprecio del racionalismo, y especialmente del pensamiento ilustrado moderno, subyace a las ideas más paradójicas de la obra. Es imposible decidir si De Maistre realmente creía en sus propias afirmaciones, aunque desde luego cabe dudar de ello, y acaso sea preferible leer muchos pasajes de las *Veladas* como simples provocaciones. Quizás la cima de este peculiar estilo argumentativo se alcanza en las páginas de las veladas cuarta y quinta en las que De Maistre se opone a todo deísmo, a toda racionalización de la religión que la haga compatible con la visión científica del mundo. De Maistre reivindica abiertamente un teocentrismo rudimentario, medieval; una religión de párrocos que «amenazan a sus feligreses con el granizo o la niebla porque no han pagado el diezmo». Sólo este primitivismo es, por otro lado, verdaderamente coherente con su concepción teológica de la historia. Pues si todo mal es un castigo divino, la única manera de hacerle frente es la oración. En nada aventajan a ésta todas las vanas ciencias de la decadente época ilustrada: «Si un filósofo a la moda se admira de verme ha-

cer uso de la oración para preservarme del rayo, yo le diré: “Y vos, amigo, ¿por qué os valéis de los pararrayos?” (...), porque si es una ley que el rayo produzca o cause tal o cual desastre, lo es también que la oración hecha a tiempo con respecto al fuego del cielo, lo apague o lo evite» Así, los hombres deben rogar a Dios como imploran los aterrorizados campesinos a los rudos señores feudales que De Maistre querría ver de nuevo ocupando sus antiguos puestos.

Sin duda lo más interesante de esta obra de Joseph de Maistre es este carácter beligerantemente reaccionario no ya en el plano político, que ocupa una posición secundaria en las *Veladas*, sino en el filosófico. La provocadora equiparación de la plegaria y el pararrayos es un ejemplo llamativo, pero no es el único. De Maistre, en efecto, querría restablecer no ya las estructuras políticas del absolutismo, sino ante todo sus estructuras mentales. Pero si la restauración monárquica era posible, en cambio este segundo propósito era ya irrealizable en pleno siglo XIX, y en el fondo De Maistre parece ser consciente de ello. La Revolución podía fracasar, pero la secularización sobre la que se basaba era irreversible. Por eso De Maistre, que en alguna medida comparte aún el espíritu dialéctico de los filósofos del XVIII a los que detesta, echa mano de los recursos irracionistas del romanticismo cuando la inverosimilitud de sus argumentos es ya manifiesta, cuando los razonamientos se agotan y se hace imposible seguir sosteniendo lo insostenible. Así, De Maistre hace valer constantemente el «sentido común» frente a la razón, cierto «instinto secreto» frente a los argumentos, o la «fe común» y el «buen sentido del siglo XII» frente a la conciencia moderna. Y afirma provocadoramente que «no hay filosofía sin el arte de despreciar las objeciones».

Pero esta retórica que reivindica no ya lo antiguo, sino lo arcaico y lo rudi-

mentario, no puede ocultar su dependencia de la Ilustración y la secularización. La filosofía de Joseph de Maistre es una filosofía reaccionaria porque es un contraataque, una reacción, a un proceso de secularización de la cultura que en el fondo se sabe irreversible. De ahí la debilidad de muchos de los argumentos de la obra. Pero el estilo argumentativo de las *Veladas* es instructivo porque revela, más allá de la figura del propio De Maistre, algunos rasgos generales del pensamiento reaccionario. Es reaccionario todo pensamiento que aspira a restaurar la validez de argumentos, teorías o modos de pensamiento que han quedado atrás en la historia no porque hayan sido silenciados, sino porque han sido refutados. Reaccionaria es la restauración de modos de pensamiento que *ya no tienen* buenas razones de su parte, como la plegaria frente al pararrayos, el absolutismo frente al Estado de derecho, o el teocentrismo medieval frente a la Ilustración del siglo XVIII. Pero si esta restauración quiere llevarse a cabo con medios argumentativos, se revela forzosamente como un empeño inconsistente, porque la razón no puede admitir ya lo que ella misma ha dejado atrás. Por eso la deriva natural de todo pensamiento reaccionario es, en última instancia, el irracionismo. Y esta deriva se encuentra ejemplarmente representada en las *Veladas*.

Un admirador de Joseph de Maistre como Carl Schmitt vio en la teoría del Estado de este autor una defensa de la dominación tradicional, de la legitimidad dinástica, que precedería a la doctrina puramente voluntarista y dictatorial de la soberanía defendida por ese otro gran reaccionario que fue Donoso Cortés. Esta interpretación del pensamiento político de Joseph de Maistre quizás podría extenderse a su posición filosófica general. En las *Veladas* encontramos todavía un intento paradójico, pero por eso mismo

interesante, de extender hasta donde fuese posible la fundamentación racional de la reacción antirracionalista. En este sentido, De Maistre parece compartir aún la mentalidad racionalista del siglo XVIII, que el irracionalismo del XIX abandonará definitivamente. Pero contra lo que acaso cabría esperar, no encontramos en las *Veladas* unas profundidades inauditas, abismales, capaces de conmover la conciencia ilustrada del lector moderno. Al final, De Maistre fundamenta el núcleo de su teodicea (la conexión del sufrimiento con el pecado original, sobre la que se asientan todas sus otras reflexiones) echando

mano del catecismo infantil: «¿Por qué sufrimos (...)? El catecismo y el sentido común nos responden: porque lo merecemos. Ved ahí el nudo fatal sabiamente desatado». Si tiene razón Isaiah Berlin cuando ve en Joseph de Maistre a un precursor del fascismo, podría decirse que a la banalidad personal de los verdugos totalitarios corresponde la debilidad teórica de sus precursores filosóficos. También de esto son representativas las *Veladas de San Petersburgo*.

José Luis López de Lizaga
Universidad de Zaragoza

UNA MIRADA INCÓMODA SOBRE LA RELIGIÓN

MARK TWAIN: *Reflexiones contra la religión*, Madrid, Trama Editorial, 2007, 62 pp.

Con ocasión de la visita a Francia, en el mes de septiembre de 2008, del Papa Benedicto XVI, el Presidente de la República Francesa Nicolas Sarkozy elogió con entusiasmo el papel de la Iglesia católica en la construcción de la cultura europea. El Consejo Nacional de las Asociaciones Familiares Laicas expresó su preocupación indicando que Sarkozy pretendía importar «el modelo estadounidense, que mezcla alegremente a Dios en la política».

¿Hasta qué punto es esto cierto? Es un hecho aceptado por muchos autores que el concepto de secularización es entendido (y definido) de diferente forma en Europa y en Estados Unidos. En Europa la Iglesia de Roma ha jugado desde su creación un papel histórico de enorme importancia en prácticamente todas las esferas de la vida social, actuando como

un interlocutor institucional privilegiado. La Iglesia es, en cierto sentido, previa al Estado moderno y, según su propia interpretación, persigue fines más valiosos que éste. El proceso de secularización en Europa se explica comúnmente asociado al proceso de modernización, y a la emancipación de la razón frente a la religión. Se pueden identificar al menos tres polaridades que integran este proceso:

— en la esfera económica, el choque del capitalismo individualista con las estructuras sociales tradicionales de origen medieval;

— en la política, la separación entre Iglesia y Estado y la plena autonomía de éste;

— y en la cultura, el desarrollo de una visión racional y profana del mundo, apoyada en los avances del conocimiento científico.

Las dos grandes revoluciones de finales del siglo XVIII presentan, entre otras diferencias significativas, una muy destacada en la forma de abordar el proceso secu-

larizador, y las relaciones entre la Religión (y las instituciones religiosas) y la Sociedad Civil (y las instituciones políticas). En Francia, como en el resto de Europa, la Revolución se enfrenta a la tradición cristiana (un monopolio religioso) con las armas del pensamiento ilustrado; la construcción de la soberanía nacional y la afirmación de los derechos de los ciudadanos son procesos paralelos a la separación Iglesia/Estado, otorgando a la primera un papel cada vez más limitado en la vida civil. La reducción institucional de la Iglesia coincide con el declive en la participación religiosa individual.

Nada de esto ocurre en los Estados Unidos, que nacen, desde un primer momento, como un Estado moderno y secular, sin necesidad de entrar en conflicto con una única Iglesia establecida. La modernidad y la identidad nacional americana se afirman a la vez que la religión, y no contra ella. La mención a Dios se reitera, tanto en la Declaración de Independencia, como en las Declaraciones de Derechos de las diferentes colonias: la Declaración de Delaware llega a restringir el ejercicio de los derechos civiles sólo a los cristianos. La Ilustración en América carece, casi por completo, de elementos antirreligiosos: por el contrario, en la línea marcada por *A Letter Concerning Toleration*, de Locke, la tolerancia concedida a las diferentes confesiones no alcanza a los ateos.

EE.UU. nace con un pluralismo religioso desconocido en Europa. En las décadas siguientes a la independencia se asistió a una multiplicación de las denominaciones religiosas, y a la integración de católicos y judíos. Se generaliza el principio de asociación voluntaria. Las diferentes confesiones, formalmente libres, iguales, y competitivas, se integran en la vida civil formando lazos a veces imperceptibles, difuminando las fronteras entre lo secular y lo religioso, y ha-

ciendo circular sus valores por múltiples circuitos (capilaridad). La oferta religiosa es amplia y variada. También la tasa de participación en actos religiosos es, en EE.UU., muy superior a la registrada en otros países desarrollados, como se ha documentado reiteradamente.

Las denominaciones baptistas y metodistas son las más numerosas e influyentes. Históricamente se han caracterizado por defender la separación entre Iglesia y Estado y la libertad religiosa. Asimismo juegan un papel muy dinámico en la vida pública, participando activamente en numerosos ámbitos: su activismo social, su orientación hacia la acción colectiva, la presencia constante de los grupos religiosos en la esfera civil, son rasgos típicos de la sociedad estadounidense. Se ha indicado también que el proceso de socialización en EE.UU. corre paralelo a la participación religiosa, y que, por ejemplo, los colectivos de inmigrantes buscan su integración a menudo asumiendo mayores cotas de compromiso activo con las diferentes iglesias.

Este activismo no es exclusivo de una tendencia política: tanto conservadores como liberales han empleado, sistemáticamente, un lenguaje y unos argumentos de carácter religioso, no secularista, en sus movilizaciones. Las causas progresistas, como la independencia, la abolición de la esclavitud, el sufragio femenino, la igualdad racial y los derechos civiles, fueron apoyadas con entusiasmo desde posiciones confesionales; y al revés, pocos proyectos de cambio se han apoyado explícitamente en valores puramente seculares. Con la salvedad de que este panorama parece haber cambiado a partir de 1968, con una progresiva percepción, por parte de la opinión pública, del Partido Demócrata como el «partido secular», lo que podría aproximar el mapa político estadounidense a los modelos europeos.

En este contexto no debe sorprender que los breves textos objeto de esta reseña (unas páginas que formaban inicialmente parte de la *Autobiografía* de Mark Twain), correctamente traducidos y presentados ahora por Mario Muchnik, no fueran publicados hasta 1963. La única hija que sobrevivió al autor, Clara, se opuso a su publicación desde la muerte de Twain, en 1910. En las anteriores ediciones de su *Autobiografía*, desde la primera en 1912, estos textos no aparecían, o aparecían expurgados y adulterados. Sólo en 1963, en un número de la *Hudson Review*, pudieron ser publicados estos textos inéditos, y no han vuelto a pasar por la imprenta en EE.UU.

La hija de Mark Twain era seguidora de la influyente *Christian Science*, fundada por Mary Baker Eddy, contra la cual Twain lanza virulentos y explícitos ataques en este libro. Esto ayuda a explicar sus dificultades para publicarse. Pero no es la única razón. Las reflexiones de Mark Twain resonaron (y resuenan) como una bomba en el panorama religioso-moral de EE.UU. y han sido consideradas frecuentemente blasfemas. En ellas se ponen en cuestión, usando palabras muy duras, algunos pilares de la religión nacional americana.

Es importante tener en cuenta que Twain fue el primer escritor estadounidense de importancia nacido fuera de la Coste Este (nació en Missouri en 1835), que luchó en el bando confederado en la Guerra Civil, y que viajó mucho durante toda su vida, adoptando, junto a un cierto cosmopolitismo, una actitud vital fuertemente escéptica. Por el contrario, los maestros de la generación anterior (y en general de las letras americanas durante todo el siglo XIX) compartían valores religiosos fuertemente arraigados: por ejemplo, R. W. Emerson fue durante un tiempo pastor unitario, y la hija de N. Hawthorne fundó una congregación católica.

Twain fue, asimismo, uno de los primeros autores que se ganó la vida exclusivamente con la escritura (escribió más de 500 obras), lo que le hizo abogar públicamente por la extensión del *copyright* y litigar con sus editores, que le engañaban sistemáticamente con los derechos de sus obras. En 1907 recibió el título de Doctor Honoris Causa por la Universidad de Oxford.

Las *Reflexiones contra la religión* están escritas con el mismo estilo irónico, a veces sarcástico, típico de Mark Twain en toda su obra. Pero aquí el humor adquiere tintes extremadamente oscuros al ridiculizar los dogmas de la religión cristiana. El Cristianismo es, en efecto, el principal blanco de los ataques de Twain, que alcanzan tanto a católicos como a evangélicos, sin distinción, ya que se dirigen a su más profunda raíz: la Biblia. La Biblia es vapuleada sin piedad. La ironía golpea por igual sobre el relato de la creación en el Libro del Génesis, y sobre la aparición de las figuras de Adán y Eva, que sobre el dogma de la Trinidad: un solo Dios y tres personas distintas. Asimismo, Twain se ensaña tanto con el dogma de la Inmaculada Concepción, al que dedica varias páginas («gastada hasta la trama ya antes de que la adoptáramos como idea novedosa», p. 24; «nos vino directamente del Cielo, vía Roma», p. 25), como con las nociones de Paraíso y de Infierno («el Cielo existe sólo merced a rumores», p. 56), o con el Diluvio Universal.... Le deja atónito cómo el Creador ha podido urdir «tan complejas torturas para las más humildes y lastimosas de las infinitas y variadas criaturas que poblarían la tierra» (p. 50). No es esto lo que se espera de un Padre; es más, «mandaríamos a la horca a un padre de Su estilo, dondequiera que lo halláramos» (p. 51).

Una de las líneas de crítica de Mark Twain es el relativismo: ¿por qué pensar

que la religión cristiana prevalecerá siempre? «Antes que ella hubo mil religiones. Todas están muertas. Hubo millones de dioses antes de que se inventara el nuestro. Enjambres enteros de dioses han muerto y han sido olvidados hace mucho tiempo...» (p. 39); «han de morir cuando les llegue su turno y hacer sitio a otro Dios y a una religión más estúpida» (p. 40). Las religiones se caracterizan «por una patética pobreza inventiva... cada una pretende ser original, cuando ninguna lo es en la menor medida» (p. 23).

Pero el autor no se queda en una neutralidad escéptica. Para Twain, el Dios cristiano es con mucho el peor Dios nacido de la imaginación humana. Este Dios «no tiene absolutamente nada que se parezca a la moral» (p. 18). En el Antiguo Testamento «sus actos revelan, una y otra vez, su naturaleza vindicativa, injusta, avarienta, despiadada y vengativa» (p. 15). Castiga con brutalidad delitos insignificantes, actúa al margen de la moralidad, es oscuro y atroz, cruel, temible, despiadado y repelente... todos estos adjetivos pueden encontrarse en el libro. ¿Y el Dios del Nuevo Testamento? Pues bien, sólo a Él se le podía ocurrir «que un Hijo divino obtenido mediante relaciones promiscuas con una familia campesina de pueblo podía mejorar la pureza del producto...» (p. 28).

También hay, aunque de pasada, observaciones sobre las prácticas religiosas de su tiempo: Twain se refiere a la «refinada adulación que nuestro Dios recibe complacido... de nuestros púlpitos cada domingo» (p. 17), ironiza sobre la eficacia de la oración, y se ríe de las visiones providencialistas de la naturaleza. Ataca la credulidad con que los clérigos son escuchados en todos los lugares. Aunque califica al cristianismo de su época como «malo, sangriento, despiadado, ávido de dinero y depredador», «hipócrita, vacío y

hueco», considera que es preferible a la religión del Antiguo Testamento tal como se expresa en sus Libros. La crítica fundamental que hace al cristianismo moderno es su complicidad con los poderosos y, en particular, sus implicaciones con la guerra («la cristiandad entera es un campamento de soldados», p. 36), con el imperialismo (uno de los caballos de batalla de Twain) y con la represión política: las referencias al zar de Rusia y al rey de Bélgica son durísimas. Twain dedica varias páginas, muy jugosas, a las relaciones entre guerra y religión.

Pero finalmente la crítica decisiva es otra: «¿ha hecho la Biblia algo peor que empapar el planeta con sangre inocente? En mi opinión sí... jamás hubo un niño protestante ni una niña protestante cuyas mentes no hubieran sido ensuciadas por la Biblia... lleva a cabo su labor diaria constantemente, propagando el vicio entre los niños...» (p. 38). El reproche último es cultural, y se relaciona con la (mala) influencia de la religión en la educación de los jóvenes. Esta reflexión es muy importante en su contexto, porque no se dirige sólo a la educación que los jóvenes reciben en instituciones directamente controladas por las iglesias. La estructura social y el federalismo de EE.UU. han facilitado el desarrollo de una red de grupos de presión religiosos diferenciados, pero no separados, que ejercen una gran influencia en la vida social y política. En el siglo XIX ya existía en EE.UU. una potente red educativa pública, en varios niveles, en todos los cuales la presencia de los valores y los símbolos religiosos era constante.

Esta presencia hegemónica no se ha convertido en una cuestión a debate hasta hace unas décadas. Sólo en una fecha tan reciente como 1948 (caso *McCullum v. Board of Education*) el Tribunal Supremo prohibió impartir la enseñanza de la religión en las escuelas públicas, recti-

ficando la posición de los tribunales inferiores, que lo veían perfectamente natural. Hasta entonces el Supremo había respaldado a los centros educativos confesionales en sus disputas con los Estados (casos *Pierce*, de 1925, *Cochran*, de 1930, o *Everson*, de 1947, por ejemplo). Además, la doctrina sentada en *McColum* fue revisada en el caso *Zorach v. Clauson* (1952). Y, por otro lado, la inconstitucionalidad de las oraciones en las escuelas públicas no se plantea hasta *Engle v. Vitale* en 1962.

El valor simbólico de las páginas que reseñamos es notable. No sólo por lo que en ellas se dice, y por lo que otros han dicho de ellas, sino por el itinerario que han tenido que seguir desde su creación, hace casi un siglo, dictadas por un Mark Twain anciano en su casa de campo. Reflejan un inconformismo radical. No es de extrañar que el propio autor sugiriera que permaneciesen sin publicar durante quinientos años.

Rafael Herranz

¿ES EL PROBLEMA DEL COMIENZO TODAVÍA NUESTRO PROBLEMA?

HANS BLUMENBERG: *La legitimación de la edad moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008, 603 pp.

Timeo danaos et dona ferentes («Temo a los griegos incluso cuando traen regalos»), escribió Virgilio en su *Eneida* (Libro II, v. 49). La frase, que los ingleses han sabido patrimonializar como ninguna otra nación escéptica, bien pudiera ser aplicada a los traductores y las editoriales. Vaya por delante que la edición de una versión española de la obra de Hans Blumenberg *Die Legitimität der Neuzeit* debe ser tratada como un acontecimiento filosófico. No sólo porque es una contribución, ésta sí imprescindible, al creciente corpus en castellano del autor de *Trabajo sobre el mito*, el jalón gracias al cual se hará más concebible su recepción justa y acreditada en el ámbito hispánico, sino porque supone ingresar en nuestra lengua uno de los textos más serios, decisivos y sugestivamente eruditos de la segunda mitad del siglo xx a la hora de tomar posiciones en la estratégica y aún empedernida

contienda intelectual en torno a las genealogías de la modernidad.

Timeo danaos et dona ferentes, citaba. Y es que al reconocimiento obligado a la editorial por su regalo (PVP: 49 euros) y, más allá de académicas cortesías, al reconocimiento también del estrés conceptual al que se somete un traductor de Blumenberg, elevado casi al rango de arquetipo de la dificultad, que esta vez cumple alguien tan acreditado en España para dicha labor como Pedro Madrigal, hemos de sumarle aquí una inquietud. La que produce, de entrada, la misma portada del libro: verter *Die Legitimität der Neuzeit*¹ como *La legitimación de la edad moderna* no es siquiera una opción discutible, es una decisión innecesariamente equivocada que trastorna el equilibrio conceptual sobre el que tan severamente está calculado el texto blumenbergiano (ya desde la cita, muy poco ornamental, que hace las veces de motivo del volumen: *C'est curieux comme le point de vue diffère, suivant qu'on est le fruit du crime ou de la légitimité*, de «Los monederos falsos» de Gide).

Anular aquí la diferencia entre *Legitimität* y *Legitimierung*, términos usados en la argumentación con la amplitud y escrúpulo característicos en el filósofo de Lübeck, es una decisión tan controvertida que bien hubiera merecido una mínima nota del traductor, si no de la editorial. Claro que esto les hubiera obligado a afrontar el hecho de que no existe un criterio unificado bajo el cual se reúnen estas decisiones de una página a otra, de uno a otro capítulo. Y me refiero tanto a las concernientes a la distinción básica entre *Legitimität/Legitimierung* como, por poner sólo otro ejemplo importantísimo, a las que afectan al empleo en castellano de los términos *Säkularisierung/Verweltlichung* [secularización, mundanización], que dependiendo de la ocasión, y seguramente en nombre de cierta flexibilidad contextual, demasiadas veces encontrará el lector a ambos por igual traducidos como «secularización», dejando erráticamente de respetar aquí también una diferencia que es para Blumenberg profundamente expresiva. Máxime cuando una de las tesis del libro es, precisamente, que no todas las *mundanizaciones* (como proceso) son fruto de la *secularización* (como teorema). No seremos más prolijos en estas consideraciones, creo, tan tempestivas. Pues en realidad nada de lo que antecede resta valor de acontecimiento a la publicación, ni desde luego todo mérito a la versión —por lo demás generosa en detalles aclaratorios relativos a la procedencia griega de un sinfín de términos, etc.

Dividido en cuatro amplias partes, este «ensayo de ensayos» recoge en primer lugar, bajo la divisa «Secularización. Crítica de una categoría de injusticia histórica», la ya famosa y comentada confrontación de Blumenberg con el libro de Karl Löwith *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History* de 1949. Estamos ante

un lugar todavía imprescindible del escrutinio de los orígenes de la Modernidad occidental, una toma de posición frente a la tesis que allí defendiera Löwith y cuya recepción en estas últimas décadas ha sido tan plural y, a veces, desasosegantemente ligera: a saber, la conciencia de la historia de la Edad Moderna ha nacido de la secularización de la idea cristiana de la historia de la salvación, especialmente de la providencia y de la finitud escatológica. Esta tesis, desenvuelta en esa suerte de teorema global según el cual sin el cristianismo la Edad Moderna es impensable, teorema sobre el que han vuelto de forma tan dispar en calidad y potencia espectros de la filosofía que van desde el pensamiento débil de Vattimo hasta la teología política de Schmitt (es espléndido el comentario a la famosa frase o, tratándose de quien se trata, sentencia: «Todos los conceptos pregnantes de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados»), halla en Hans Blumenberg a su crítico más severo y también al de más recursos, tanto en las formas y los ejemplos cuanto en sus alcances argumentales.

Así, la idea de *Progreso* acaba por convertirse quizás en el mejor banco de pruebas de la consistencia de la hipótesis de Löwith. ¿Se sostiene el relato de la secularización según el cual la esperanza que anida en esa idea es escatología cristiana mundanizada? ¿Se sostiene aun cuando la escatología nos habla de un acontecimiento que irrumpe en la historia y es heterogéneo respecto a ella, trascendiéndola, mientras que el progreso hace la extrapolación de una estructura que es propia de todo presente a un futuro *inmanente* a la historia?

A partir de aquí, la opción crítica de Hans Blumenberg sigue apelando de forma inmisericorde a tantas filosofías tocadas por el sustancialismo: la filosofía de la historia no es una teología con otros

medios, bajo pena de devenir si no en pura contramodernidad. Es precisamente en un perspicaz diálogo con Odo Marquard donde Blumenberg demuestra estar perfectamente avisado de que el triunfo de la secularización como teorema explicativo de la Edad Nueva, que hizo de ésta un truco mundano de la vieja soteriología, se debió en alguna medida a que llenó el vacío de un fracaso: el de la propia modernidad en su intento de autorrepresentarse un comienzo absoluto racionalmente fundado. La Edad Nueva sólo habría podido salir bien y protegerse de los ataques antimodernos, dice Blumenberg, si hubiera empezado realmente *de nuevo* de acuerdo a la forma absoluta prevista en el programa cartesiano. Pero siendo su espíritu fundador la *autoafirmación* frente a lo previo, paradójicamente esa misma pretensión de *comenzar de nuevo* implicaría que quedase prendida del sortilegio de una cierta continuidad funcional bajo la lógica de un *reto* (absolutamente aceptado, absolutamente incumplible).

Cuestiones de *legitimidad*, no de *legitimación*, al fin y al cabo. Porque la «Secularización» encierra en su concepto un alto contenido de reproche, pues la prueba de legitimidad de lo moderno planteada según su patrón obedece a la vieja larva del platonismo: lo que es verdadero lo es gracias a una relación de procedencia, en la medida en que se verifica su condición de copia de un modelo de verdad al que no sólo *re-presenta*, sino al que puede ocultar e incluso hacer olvidar; de ahí la antimoderna labor de socorro del filósofo de la historia, ese gran *anamnético* que restituye la especie rota de lo moderno a un origen *in progress*, produciendo con su *anamnesis* una relación de endeudamiento. No hace falta añadir que la conexión entre «el concepto de verdad» y «la representación de propiedad» dista mucho de ser algo fundado

por vez primera en la Edad Moderna. Lo específico de la modernidad no es desde luego el hecho de que esta época se desviva por justificar la propiedad *genuina* de sus verdades (el Cristianismo fue experto púgil frente a la Antigüedad en esas lides), sino el estilo con que lo intenta: desterrando el postulado de la *anamnesis* y su ideología de la *deuda*. La legitimidad de la propiedad de una verdad no surge por haberla obtenido de manos de quien dispone de ella (Dios o el Cielo de las Ideas), sino únicamente bajo el postulado de la autoproducción racional de la misma («forma parte de los fenómenos constitutivos de esta época el que la legitimidad de la propiedad de las ideas sólo pueda derivarse del hecho de ser su auténtico creador», leemos en la página 78).

Es interesante hacerlo notar frente a aquellos tentados de creer que Blumenberg hace aquí la apología de una racionalidad *ex nihilo*. El concepto de razón que pone en pie este libro no es ni el propio de un órgano de salvación ni tampoco el de una *originalidad creativa*. Con cauteloso e irónico estilo leibniziano, y respondiendo agudamente a una crítica de Carl Schmitt, el propio Blumenberg lo califica como el concepto de una «razón suficiente», la que alcanza justo para contribuir «a una autoafirmación posmedieval y hacerse cargo de las consecuencias de esta alarma de autoconsolidación. El concepto de legitimidad de la edad Moderna no es deducido de las prestaciones de la razón, sino de su necesidad»².

En estos tiempos de ensayismos políticos posmodernos que basculan entre el *bluff* de folclores seudoleninistas y las banalidades socialdemócratas de frankfurtianos sin escuela, hay determinadas obviedades filosóficas que exigen ser muy bien recordadas, como hace Blumenberg con la siguiente: nadie puede desarrollar la legitimidad de la modernidad a partir de su *novedad* pues la preten-

sión de ser una época nueva no la justifica en cuanto tal. Por lo tanto, es un error pensar que lo que hace Blumenberg bajo la especie de la *Neuzeit* (literalmente, *tiempo nuevo*) es abordar el concepto de legitimidad exactamente por el forro y, así, mientras que siempre se ha entendido aquella como justificación de algo a partir de la duración, edad, tradición u origen, él la entendería ahora como justificación a partir de la pura *novedad*.

Que esto no es exactamente así lo demuestra en una excelente segunda parte, titulada «Absolutismo teológico y autoafirmación humana», donde el autor se emplea en una justificación de corte histórico de este *tiempo nuevo* y cuya estratégica apertura corre de cuenta de una hipótesis de gran capacidad de sugerencia por la que la literatura sobre la modernidad en España, mimética donde las haya, no se ha dado suficientemente por aludida: de igual modo que la Edad Moderna no es ni la renovación de la Antigüedad ni su continuación con otros medios, tampoco es *a la Vögelin* una época gnóstica. De hecho, para Blumenberg, monumental contradictor, *la Edad moderna sería una superación del gnosticismo*. Mientras Agustín y otros grandes preocupados por el empeño de superar el dualismo de la resultona y herética distinción entre un Dios *absconditus* de Salvación y un Demiurgo *creador* del Mal lo único que habían conseguido era trasladar el gnosticismo a otras regiones donde dolía menos, el *tiempo nuevo* terminó con esa metafísica del mal que pintaba el mundo como un laberinto de *pneúmas* extraviados, un orden de infortunio o el sistema de una caída. Claro que este logro se cobra su peaje. La *antropodicea* moderna está fundada «sobre la falta de consideración que el mundo tiene con el hombre», un punto que Hans Blumenberg ha explorado intensa y extensamente, sobre todo en «Salidas de caverna» y «Tiempo de la vida, tiempo del mundo».

La repercusión de la hipótesis que hace de la modernidad una superación del gnosticismo es enorme: fijémonos en que la convicción del poder *real* del hombre sobre la naturaleza sólo pudo quedar reforzada una vez que la Edad Moderna colocó ese poder sobre el horizonte de superación de esta *nueva* y radical inseguridad de la posición humana en la realidad. Algo que hemos aprendido a llamar contingencia. La distinción entre la Edad Nueva y la Edad Medieval estriba no en un relevo de la inseguridad demiúrgica a cargo de la seguridad científica, sino en un relevo en el orden de las soluciones que se esgrimen ante dos modos muy diferentes de concebir la inseguridad. El absolutismo teológico medieval era una situación extrema en la cual un *Dios maximalista* enajena al hombre todas las seguridades propias del orden de su realidad con tal de mantener su inescrutable y escondida posición de preeminencia: y la solución a dicha inseguridad era la huida del mundo, la toma de distancias respecto a él. La inseguridad que conoce el tiempo nuevo es, en cambio, la de la contingencia radical (conforme a una paradójica historia cuya novela escribió en parte Weber: «La provocación de lo absoluto *trascendente* se transformaría, en el punto álgido de su radicalización, en el descubrimiento de lo absoluto *inmanente*»): y el modo de responder ahora ante ella consiste, al contrario, en adelantarse a la fatalidad de las circunstancias mediante la exacta determinación de las situaciones (es la edad de la *anticipación*), en sublimar el desamparo de una naturaleza acosadora mediante el expediente de valorar la realidad *en su generalidad*. En resumidas cuentas, dejándose encantar por el síndrome de la ciencia y el *pathos* metódico, sin nivelar la diferencia entre autoafirmación y pretensión de dominio, traduciendo la frase nietzscheana: «La ciencia surge si no se piensa bien

a los dioses», por esta otra: «La ciencia surge cuando el hombre tiene que renunciar a querer ser ya feliz con aquello que le es necesario como tal para su mera existencia»³.

La certeza de que el mundo ya no ha sido dispuesto para favorecer al hombre es *curiosamente* la condición necesaria para la autoafirmación humana. Las oportunidades de actualizar esta idea son incontables y de ellas ha dependido, en cierto modo, la magnitud y la diversidad de las reivindicaciones de que ha sido objeto Blumenberg a lo largo de estos años. Hoy, cuando cierta Historia y Filosofía de la Ciencia se disuelven de un modo desagradable en éticas de la gobernanza profundamente ideologizadas y reverencialmente institucionales, resulta un reto y un consuelo la tercera parte de *Die Legitimität der Neuzeit*, vista al cabo del tiempo acaso la más poderosa y fascinante de este libro. Se titula «El proceso de la curiosidad teórica». Y se trata de un apasionante e informadísimo recorrido—desde Epicuro a Voltaire, pasando entre muchos otros por Agustín y la patrística latina, la Alta Escolástica, Galileo y toda la ilustración posbaconiana— tanto por la historia del bucle formado por «curiosidad» e «impulso teórico» cuanto por la historia de las diversas funcionalizaciones de la crítica, más o menos sibilina, a tal curiosidad científica.

La Edad Moderna comporta una rehabilitación de la curiosidad por la teoría, lo cual no quiere decir ni mucho menos que la legitimación de la curiosidad teórica como rasgo fundamental de la modernidad implique hacer de la *curiositas* una especie de destino o valor absoluto de la historia de aquélla. Por ejemplo, lo que hacía esencialmente recusable la *curiositas* en tiempos de la patrística era la sospecha de que la aspiración secreta de la curiosidad intelectual tuviera que ver, en realidad, con la pretensión de que

el conocimiento científico de la naturaleza prescribiera las leyes de la misma, de lo que se podría concluir peligrosamente que Dios quedaba vinculado a esas reglas. Por eso en Agustín la *memoria* se impone a la *curiositas*, y la *interioridad* a la *emoción* suscitada por el mundo, igual que el cuidado *temporal* de la salvación vence sobre la afección *espacial* de la teoría. Lo propio de la Edad Moderna es, en cambio, la transmutación del valor de la curiosidad teórica, transmutación que fue posible sólo porque el mundo dejó de ser lo *dado* para comenzar a ser algo *producible*: la objetivación teórica según un sistema de hipótesis y conceptos satisfizo de ese modo la necesidad de redimir al mundo de su *mudez* después de que éste ya no pudiera ser referido al hombre como expresión de una providencia o revelación divinas.

Perseguidor de las imágenes directrices de la autoconciencia de la modernidad, Hans Blumenberg no podía por menos de recalar en la figura del Doctor Fausto, el personaje-pivote para la tipología de la curiosidad en el pasaje de los siglos XVI-XVII, metáfora, límite y cautela del tiempo de Marlowe, Bruno y Bacon en tanto época de la obstinada *curiositas* sin culpa metafísica. Es decir, la Escolástica había justificado el camino teórico por el cosmos *exclusivamente* como función provisional de acceso a la Causa Última del mismo, y era este fin lo único que justificaba el itinerario, de manera que querer operar más allá del hallazgo de la Causa era una modalidad de insistencia superflua y viciosa. Por contra, la Edad Moderna es el tiempo en que al camino de la curiosidad no lo legitiman sus clausuras. El tiempo en que la curiosidad no se resuelve en una visión definitiva. El tiempo en que la teoría no tiene un remedio visionario, tal y como da testimonio la frase del Galileo de Brecht ante el secretario de la Univer-

sidad de Padua: «Señor, mi ciencia sigue ansiosa de saber».

Pero, a la vez, el lector comprobará cómo *Die Legitimität der Neuzeit* pone en claro, en un tramo particularmente lúcido dedicado a las lecturas kantianas de Lichtenberg, hasta qué punto la propia Ilustración habrá de ser entendida como la negación tanto de la hipertrofia del deseo de saber cuanto de su ensimismamiento: ilustración es la crítica interna a ese deseo propio de una «razón pasiva» vendida a una mecánica impulsividad del *plus ultra* y desentendida de cualquier consideración acerca de lo que sea o no alcanzable. Una *nouspathología* de la razón de cuyos efectos nuestros tiempos parecen no haberse querido desembarazar totalmente.

Como vaciado de los contenidos de *Die Legitimität...* (que culmina con sendos estudios dedicados a las figuras de Nicolás de Cusa y Giordano Bruno, dos personajes que sobresalen por su relación con el umbral de la época, entendiéndose

por época algo que no *hace* el hombre, pues es el compendio de todas las interferencias entre la *acción histórica* y lo *hecho en realidad* por ésta) cualquier reseña no puede por menos de terminar aceptando, estoicamente quizás, su derrota. Pero confiemos, en todo caso, en que el lector de estas líneas se coloque frente a la lectura del impresionante volumen de Hans Blumenberg en mejor posición que la de los circunstantes habituales en las ruedas de prensa de De Gaulle, que fueron caricaturizados en su día por Jan Effel para *L'Express* con esta leyenda: «¡Señores, ahora pueden presentar ustedes las preguntas a mis respuestas!». Lo cita Blumenberg en una de las cerca de veintitrés mil líneas de este libro poderoso, erudito e influyente (pues, ¿quién dijo que el autor de *Paradigmas para una metaforología* carecía de sentido del humor?).

Fernando Bayón
Instituto de Filosofía, CCHS-CSIC.

NOTAS

¹ La edición de Pre-Textos se corresponde, como no podía ser de otro modo, con la última versión corregida y aumentada del libro. Aparecido originalmente en 1966, sus cuatro partes volvieron a difundirse entre los años 1983 y 1985 con profundas y extensas revisiones, incorporando algunos diálogos y críticas suscitados tras su primera edición. Bajo esta forma volvió a ver la luz en Alemania en 1988, disfrutando desde entonces de la que es acaso la mayor fortuna crítica entre las obras de Blumenberg. Para el cotejo

de la traducción me he basado en Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, Erneuerte Ausg., 2. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999.

² Vid. Blumenberg, H., *La legitimación de la Edad Moderna*, Pre-Textos, 2008, p. 100.

³ *Wissenschaft entsteht, wenn der Mensch darauf verzichten muß, mit dem, was ihm zu seinem bloßen Dasein notwendig ist, als solchem auch schon glücklich werden zu wollen*. En Blumenberg, H., *Die Legitimität...*, p. 233.

UN SCHMITTIANO ANTISCHMITTIANO

J. TAUBES: *La teología política de Pablo* (trad. M. García-Baró), Madrid, Trotta, 2007; *Del culto a la cultura* (trad. S. Villegas), Buenos Aires, Katz, 2007.

Decía Máximo Cacciari (cfr. «Derecho y justicia. Ensayo sobre las dimensiones teológicas y místicas de la política moderna», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 30, 1990) que la actitud mística torna sin valor la actividad mundana. Para ella, la justicia es irreductible a la violencia que el derecho se ve obligado a repetir. Frente a éste, sostiene que ningún procedimiento intramundano puede asegurar la redención. Al contrario, afirma la posibilidad de un *momento* mesiánico que rompe en pedazos la indiferente cadena de los movimientos homogéneos.

El pensamiento de Jacob Taubes es sin duda adscribible a la actitud mística. Pero, en su caso, ello no significa subestimar las consecuencias políticas del acontecimiento mesiánico. Muy al contrario, su consciencia de lo implicado en la apuesta de la *Carta a los Romanos* («el misterio de la anomía ya está en acto»), le lleva a interpretar el mesianismo paulino como la crítica más radical y revolucionaria del imperio romano y, por extensión, de todo poder constituido.

En gran medida, los textos recogidos en los dos volúmenes que reseñamos —es preciso señalar que ninguno de ellos fue concebido por Taubes como obra autónoma— tratan de estos temas. En ellos sobresa la audacia y brillantez de un pensamiento de difícil clasificación. A la propia variedad de intereses del autor se une tanto la heterogeneidad de sus influencias como de sus propios posicionamientos. ¿Es Taubes judío o cristiano, filósofo o teólogo, político o impolítico —schmittiano o benjaminiano—?

Si hubiese que señalar, pese a todo, un ámbito de problemas privilegiado en la obra de Taubes, éste podría ser el constituido por las relaciones entre religión y política o, más ampliamente, entre religión y cultura. A ésta opone tanto una experiencia en presente del evento mesiánico, como la esperanza en un mundo por venir ajeno a la lógica histórica inmanente y sobre el que reflexiona a partir de su interpretación de las cartas paulinas.

Y si hubiese que aludir a un solo pensador afín a esta crítica al progresismo inmanentista liberal, sin duda habría que nombrar a Carl Schmitt. Éste constituye una de las principales referencias de la filosofía política contemporánea. Ello no sólo es evidente en los pensadores políticos *realistas* que asumen sus premisas y sus diagnósticos, sino también en todos aquellos que cabe considerar antischmittianos, y que en muchos casos deben ubicarse en eso que seguimos denominando *izquierda* —de Žizek a Mouffe, de Agamben a Derrida, de Cacciari a Laclau, por citar algunos de ellos.

Pero la sorpresa ante este hecho se transmuta en perplejidad cuando reparamos en que también el pensamiento judío más abiertamente *impolítico*, esto es, aquél que cuestiona *ab integro* la política moderna, incorpora una deuda intelectual decisiva con el pensamiento del jurista nazi.

¿Qué hay en la filosofía de Schmitt que la hace irresistible incluso para sus enemigos radicales? Sería posible responder a esta pregunta aludiendo a su *decisionismo* que, contra los análisis que destacan la irracionalidad que supone, y que en última instancia son deudores de la unilateral recepción que hizo Löwith, constituye la más aguda expresión de la conciencia de contingencia que asedia a

todos nuestros ordenamientos jurídicos y políticos desde la Modernidad (así lo cree también Taubes; cfr. *La teología política de Pablo*, p. 195). O también sería plausible mencionar su comprensión *agonal* de lo político, cuya potencia heurística se agranda ante la evidencia de la política que nos rodea. O su agudísima crítica al liberalismo. O su denuncia de la neutralidad vehiculada en la ciencia y en la técnica. O su tesis sobre la secularización de los conceptos teológicos en los jurídicos y políticos. O su definición de la soberanía a partir del monopolio sobre el caso excepcional. O sus reservas hacia el parlamentarismo y a la representación política reducida a representación de intereses partidistas. Etc.

Todos estos elementos están presentes en Taubes, que admirará sobre todo la crítica al inmanentismo liberal de Schmitt. En *La teología política de Pablo*, la presencia de éste adquiere incluso los perfiles de lo biográfico. Y ello porque, junto a las conferencias sobre Pablo y un cuidado estudio, se incluyen diversas cartas y testimonios sobre la relación entre ambos pensadores. En el volumen, Taubes desarrolla un pensamiento que puede considerarse una teología política, por cuanto defiende la competencia de lo teológico respecto de lo jurídico-político, pero de signo inverso al schmittiano: frente al *katechon*, una defensa del acontecimiento-Cristo como cumplimiento de la ley e índice y factor de una nueva alianza (p. 39).

Sus elogios del mesianismo de Pablo también permiten explicar gran parte de los textos contenidos en *Del culto a la cultura*. En este caso, el referente principal es Scholem, cuyas tesis sobre la distancia entre el mesianismo cristiano y el judío, a partir del criterio de la espiritualización de la redención, discute tanto en «El mesianismo y su precio» como en «La controversia entre judaísmo y cris-

tianismo». A propósito de ello, cabe destacar su argumentación en orden a mostrar que al remitir la experiencia mesiánica a lo interior, Pablo abre la puerta a una conciencia introspectiva que, sin embargo, está en relación tensional con el mundo. Taubes sostiene, como luego hará Agamben, que toda instancia mesiánica reivindica el hecho de haber inaugurado una época en la que la Ley está superada» («La controversia entre judaísmo y cristianismo», p. 94).

En el volumen se opta por una ordenación sistemática de los textos de Taubes, los publicados entre 1953 y 1983, que no siempre permite captar la dimensión polémica que se desprende del contexto en el que aparecen. Los editores compensan este hecho con una sobria introducción en la que explican someramente las temáticas elegidas para la ordenación del material: «Ley, historia, mesianismo», que incluye, entre otros, los textos mencionados; «Extrañamiento del mundo. La gnosis y sus consecuencias», en el que destaca el texto sobre el mito gnóstico que sostuvo su polémica con Blumenberg (al que los autores de la Introducción atribuyen la opinión de que el proyecto de la secularización es deseable; cfr. p. 12); «La teología después del giro copernicano», cuyos textos permiten conocer el papel de Taubes en los debates teológicos de la década de los cincuenta, con especial protagonismo de Barth, Tillich o von Balthasar; o, por último, los importantes artículos sobre la cultura como ocultación de la verdad humana que sólo la religión muestra. En este caso merece subrayarse el agudo artículo sobre Freud como teólogo del pecado original a la altura de Agustín y de Pablo (cfr. «La religión y el futuro del psicoanálisis», p. 387).

En suma, los textos editados por Trotta y por Katz, en los que destaca la

presencia de los Assmann y de W.-D. Hartwich, constituyen una excelente vía para adentrarse en el fascinante pensamiento de Taubes, repleto de brillantes reflexiones y de múltiples referencias a

algunos de los mejores pensadores del siglo XX.

Alfonso Galindo Hervás
Universidad de Murcia

TERROR DEL VACÍO SOCIAL

LUIS GONZALO DíEZ: *Anatomía del intelectual reaccionario: Joseph de Maistre, Vilfredo Pareto y Carl Schmitt. La metamorfosis fascista del conservadurismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, 364 pp.

Los años finales del siglo XIX e iniciales del siglo XX recogieron todas las contradicciones del proceso histórico señalado con las revoluciones burguesas a este y al otro lado del Atlántico. Son los años de aparición del Estado de partidos que daría lugar a una forma inédita de la democracia —la democracia de partidos diferente de la democracia parlamentaria— pero también del ineluctable conflicto encarnado en la Primera Guerra Mundial, la Guerra Civil española y la Segunda Guerra Mundial. La renovación de las instituciones llega tarde, en plena crisis del liberalismo decimonónico, cuando la dualización de la sociedad entre multitudes de pobres y reducidas y poderosas oligarquías es insostenible. Ni la educación cívica, ni la reforma política y agraria pueden parar la tormenta de la guerra. La Comuna de París (1871) puso un punto de inflexión en el conflicto social que sólo fue soterrado temporalmente. Ni la III República francesa (1870-1940), ni la República de Weimar pudieron contener con su regeneración social, política, económica y cultural el fin del «ciclo plutocrático», en la terminología de Vilfredo Pareto. Pareto en Italia y Joaquín Costa en España vaticinaron que parlamentos de nobles y ejércitos no

podrían amortiguar y menos frenar el conflicto de una clase trabajadora relegada de los derechos políticos por la democracia censitaria y carente de la tierra necesaria para subsistir al menos. Las clases altas llevaron a la guerra a las clases media y baja como si de sonámbulos sin voluntad se tratara [*El Gabinete del Doctor Caligari* de Robert Wiene (1920) ilustra este drama en la interpretación del cine expresionista llevada a cabo por Kracauer]. El populismo leninista y fascista recogieron el descontento ambiguo de los recién aparecidos partidos políticos que sustituyeron a los grupos liberal y conservador, maltrechos vertebradores de los parlamentos liberales. La regeneración política noblemente impulsada por la burguesía frente a la clase alta llegó tarde. Los más limpios y preparados de la clase media se postularon como clase dirigente en aquellos postreros años frente a los plutócratas corruptos, no preparados y adinerados dirigentes. Max Weber es un ejemplo muy gráfico de esta fracasada revuelta contra el padre integrado en los intereses particulares de los *juncker*. Pero la débil clase media siempre prefirió mirar al «glamour» de arriba que dirigir la vista a las purulentas llagas de los de abajo. Si la educación cívica requería mucho tiempo para arraigar en la sociedad y trasformarla, la reforma política nunca llegó a plasmarse suficientemente.

A finales del siglo XIX en Francia, estos derroteros se valoraron por preclaros reformitas como una hecatombe que

abrió la sociedad industrial y la desaparición de los poderes personales traídos de la Revolución francesa. La «anomia» social habría de ser remontada por una moralización cívica orquestada desde la clase dirigente mediante una partitura que reunía un Estado fuerte y autoritario, la educación laica, la familia, la especialización en el trabajo y el restablecimiento de los mismísimos gremios no por más medievales menos valiosos para la articulación positivista del sistema social. Desde la filosofía social de Montesquieu, un rudimentario positivismo en las ciencias humanas supuso que las leyes sociales arribaban en el proceso histórico, antes o después, con la indefectibilidad que la caída de graves o la solidificación de los líquidos sometidos a temperaturas menores de cero grado acaecen en la física. El encarnamiento de estas leyes sociales en la historia podía ser empujado mediante una teoría social que evitara los caminos más deletéreos y devastadores de la Historia. Había que catalizar estos procesos. Bastaba que el científico social conociera esas leyes sociales para que se justificara toda una ingeniería social que acelerara su emergencia en vez de esperar su acontecimiento ralentizado. El científico social actuaba justificadamente como un ingeniero que puede construir el sistema social de nueva planta en vez de dirigir las ramas del árbol social con vías maestras o podar sus arbustos y maleza.

Las ciencias sociales se arrogaron este papel director de la sociedad: las leyes indefectibles de la sociedad, como la «ley de bronce de las oligarquías» de Robert Michels, están teñidas de un sustrato normativo radicado en aquellos tiempos. El mayor peligro a conjurar por las ciencias sociales era la descomposición del tejido social, la desintegración del pueblo. Frente al riesgo de la multitud dispersa, temible agregado de individuos sin control, el Pueblo y la Nación surgen

como unidades políticas simétricas del Estado nación. Este libro de Luis Gonzalo Díez subraya cómo la interpretación religiosa de la sociedad puso en solfa el proceso secularizador y dio la espalda al discurso de la modernidad. La sociedad en vez de ser el espacio de la deliberación y la discusión que encamina al progreso social es el lugar de lo sagrado y violento. Gustave Le Bon y Georges Sorel ensalzaron la «era de las multitudes» y de los «mitos sociales». La sociedad es, para ellos, el espacio de las fuerzas irracionales que hay que manipular, dominar o embaucar. Y es precisamente este trabajo político sobre el corazón y las emociones del hombre el que el liberalismo dejó sin realizar. De aquí su fracaso político desde la revolución al entronizar el impulso frío del mercado. La tesis fundamental del libro es que el siglo XX reinventó las ideologías del siglo XIX. *Anatomía del intelectual reaccionario* analiza, con fuentes muy bien seleccionadas en la historia del pensamiento contemporáneo, cómo la civilización burguesa entra en bancarrota tras la Primera Guerra Mundial, y aparece un concepto inédito de los políticos, más radical, en el horizonte histórico del pasado siglo. Carl Schmitt encarna este destino histórico que tiene a Joseph de Maistre como gran maestro del pensamiento reaccionario que condujo al nacionalsocialismo. Las dos claves fundamentales del estudio de Luis Gonzalo Díez son, de una parte, la metamorfosis ideológica que sirve para diferenciar al pensador reaccionario del conservador y la desembocadura de este último en el nacionalsocialismo; y, de otra parte, el análisis biográfico de la metamorfosis oportunista de Carl Schmitt, que hace de la emergencia del fascismo un hecho de autor propio de un personaje opaco, indigno, camaleónico y, no por todo ello, menos genial. Schmitt aparece aquí como un oscuro aventurero dispuesto a descubrir

el sentido de la historia universal adaptando sus teorías a cada circunstancia —de la teoría del Estado total al nacionalsocialismo— y amoldando y retorciendo sus interpretaciones históricas a cada nueva coyuntura. Su recreación estética del yo comprende momentos de reconocimiento político espléndido, de encumbramiento, y también de relegación e investigación policial por sus propios aliados nacionalsocialistas. Alguien tan brillante no dejaba nunca de ser incómodo. Frente al normativismo que no dudó en tachar de judío, Carl Schmitt pretende una teología política de conceptos teológicos secularizados cuya verdad política eterna fue ignorada por el racionalismo ilustrado y liberal. Sin embargo, su recreación del yo estuvo dispuesta a sacrificar esta teología en aras de la consecución del poder como poder absoluto. Todo su afán teórico y práctico iba dirigido a la obtención del poder por encima de la «masa confusa». Luis Gonzalo Díez señala convincentemente que Carl Schmitt es un jugador —como el Doctor Mabuse que utiliza sus poderes hipnóticos para «desplumar» al contrario—, al que fascinó la magia de lo siniestro en el siglo XX, más que un conservador de la realidad. Su disposición teórica y práctica es de rechazo hacia la seguridad del burgués. Ante el afán de seguridad, Schmitt exalta el riesgo de la decisión en una partida política. No pretende apaciguar la ansiedad, más propio del *ethos* burgués, sino atizar el ansia y el dolor de participar decisivamente en la historia.

La metamorfosis de Schmitt bascula entre la cristalización católica de los opuestos y la exaltación expresionista del decisionismo entre opuestos. Creo que del catolicismo al protestantismo, este decisionismo es de corte weberiano y se impone en el dictado que afirma que, cuando se sale de la mera «empiría», se está ante el politeísmo valorativo: una de-

cisión arriesgada y responsable entre los múltiples ídolos que ordenan la vida de los hombres. No hay otra certidumbre. Luis Gonzalo Díez nos da una consistente visión monista de Schmitt cuando subraya que la apertura politeísta es cerrada inmediatamente por el teórico alemán: el imperio de los valores diversos, auspiciado por el protestantismo, debe quedar sometido a la emergencia de un poder unitario lograda a través de la decisión responsable. La decisión responsable y peligrosa de quien posee la gracia del carisma y soporta ser efecto y causa de la historia era, para Schmitt, singular. Creía ser una tecla en la gran máquina de escribir de la historia y, por tanto, ser capaz de descifrar los arcanos que la ponen rumbo. Luis Gonzalo Díez da cuenta de forma brillante de cómo Schmitt cumple un destino a sabiendas de que no hay voluntad de poder que sea más fuerte que el Poder. De aquí que el destino sea trágico a pesar de contar con ser, como consejero, la representación de la gracia de Dios en un mundo burgués despojado de magia por el predominio técnico y científico. La teología política de Schmitt es situada sugerentemente por Luis Gonzalo Díez dentro de una libertad estética puesta al servicio del nacionalsocialismo. Su gran «tour de force» consiste en haber sorteado la desconfianza católica hacia el Estado mediante la visión del Estado total inmanente como emanación de la divinidad. Dios se encarna en el Estado, y no sólo en la Iglesia y el resultado es histórico y teológico-político y no sólo eterno y teológico-religioso. La «eclesiastización» del Estado comprende la absorción de la comunidad religiosa por la maquinaria estatal.

Uno de los mayores méritos de este libro, dentro de la ya abundante bibliografía española en torno a Schmitt, es haber encarado las alianzas y los desmarques teóricos que realizó dentro de una

galería de autores fundamentales en la configuración de su teología política. Esta visión calidoscópica tan rica demuestra cómo en aras del expresionismo decisionista, el autor de *El concepto de lo político* (1932) no es fiel ni al conservadurismo católico de Juan Donoso Cortés ni al conservadurismo reaccionario de Louis-Ambroise de Bonald. Para Carl Schmitt, la auténtica piedra de toque de la metamorfosis nacionalsocialista y antiburguesa del reaccionarismo católico es Joseph de Maistre. El autor de este trabajo escribió antes otro sobre Juan Donoso Cortés¹ que le permite un criterio excelente no sólo cara a apreciar las tergiversaciones interpretativas de un sofista alemán sino también para valorar la distancia real de un aventurero de la práctica política con el programa político conservador. El conservadurismo de Juan Donoso no es efectivo instrumento para superar el cáncer liberal y realizar la travesía del republicanismo al fascismo. Schmitt requiere oponer la decisión fascista al nihilismo y la indulgencia política del liberalismo. Sólo cabe salir de la secularización y del nihilismo jurídico mediante la inspiración divina del que tiene que decidir.

Luis Gonzalo Díez hace una presentación muy sugerente del diferente tono contrarrevolucionario existente en Bonald (ciencia de la sociedad), Donoso (antiliberalismo) y Burke (protonacionalismo). Entre el tono admonitorio sobre los peligros destructores traídos por la revolución francesa sobre la idiosincrasia inglesa y el intento de encuadre científico racional, encontramos todas las escalas argumentativas del coro conservador, tan capcioso como pretencioso. La más afinada tonalidad de su análisis consiste en la diferenciación de dos reacciones conservadoras ante la modernidad. En primer lugar, la ortodoxia conservadora que niega la historia de la modernidad y el

poder moderno, mediante la conservación (Burke) o la restauración (Bonald y Donoso) del pasado. Ya sea en la posición ilustrada de Burke como en la católica de Bonald y Donoso, se da una denuncia del fondo nihilista que subyace al poder moderno y de la oligarquía que gestiona la nueva política. En segundo lugar, la heterodoxia conservadora de Joseph de Maistre que procura someter a la modernidad y el poder moderno a una mitificación de la Providencia que se habría vengado con su cólera de los hombres al hacerles padecer el terror jacobino. Dios dirige y aprovecha la modernidad para mostrar la cara más sangrienta y terrible de los hombres. Mientras la primera opción conservadora asumía la derrota de la civilización católica y permitía a sus seguidores proseguirla aún vencida, la segunda opción se manifestaba neopagana al acentuar los rasgos oscuros de lo sagrado como dios colérico que exige sacrificios para saciar su ira ante los agravios de los hombres. La teología política de Joseph de Maistre observa continuidad entre Dios y la Historia. La revolución francesa encarna el pecado jacobino y la cólera de dios es su castigo. Carl Schmitt es una síntesis de elementos conservadores ortodoxos y heterodoxos, en el argumento de Luis Gonzalo Díez. Fundamentalmente, la «potencia irritada» de de Maistre se delinea en la historia trazada por Schmitt como «identidad racial». Su reconstrucción biográfica de la teoría schmittiana le muestra como un decisionista que pretende construir una realidad inédita en vez de restaurar las del pasado. El nacionalsocialismo es alumbrado por Schmitt como una realidad artística debida a un estilo inmoral.

Vilfredo Pareto es el representante del conservadurismo agresivo y cínico contra el mundo liberal-burgués de finales del siglo XIX. Es una pieza fundamental en la exposición de la *Anatomía del intelectual*

reaccionario. Aquí aparece dentro de la reacción de las ciencias sociales frente a la Comuna de París. El autor de teoremas tan explicativos como el óptimo económico y el ciclo plutocrático aparece aquí como el racional manipulador de la verdad al servicio de la agitación fascista de las masas frente al pusilánime y desencantado liberalismo. Las relaciones entre la sociología política alemana e italiana pasan por personajes como Robert Michels. Compartió ideas socialistas y se comprometió después con el fascismo. Michels asistió a las clases de Weber y estuvo muy cerca de Mosca, quien auspició la carrera académica del autor de *Partidos políticos* (1911). Pero Weber permanece —pese a haber inspirado a seguidores como Schmitt y Michels— como el fundador de la sociología comprensiva que no incurrió en el descrédito de la democracia. Si el aire de familia entre Pareto y Schmitt como develadores de supuestas traiciones del programa liberal es manifiesto, no es tanta la semejanza de Max Weber con el sociólogo italiano como supone Luis Gonzalo Díez en la denuncia de la incapacidad de la burguesía para liderar la política nacional en el contexto previo a la gran guerra. Weber es un regeneracionista que transita del desencanto generado por la democracia parlamentaria a la afirmación de la democracia presidencialista. A este nacionalista le dolió la humillación por la que se le hizo pasar a Alemania en el Tratado de Versalles. Pero consideró a la burguesía como única valedora para impulsar los intereses de la economía política nacional alemana. Los *junker* eran los señores y burócratas que esperaron su ocasión para abatir a la República de Weimar. Weber desconside-

ró la capacidad de los trabajadores, víctimas del espartaquismo, pero confió en un liderazgo burgués que sacara del bloqueo político en que el canciller Bismarck había sumido a Alemania. El canciller plenipotenciario y las clases altas dejaron a Alemania en una absoluta parálisis de la que podría salir con una burguesía preparada y responsable.

Sin embargo, precisión aparte, Luis Gonzalo Díez ha ofrecido en esta última obra no sólo un fresco historiográfico de las ideas políticas sobre las que se fraguó nuestro mundo político a finales de la Segunda Guerra Mundial sino la explicación rigurosa de cómo emerge el peor autoritarismo en la dualización de la sociedad que condujo a los grandes conflictos del pasado siglo. En tiempos de necesaria revisión futura de la función del Estado, de replanteamiento del papel de las clases medias, de irresponsabilidad de los dirigentes empresariales, de paro masivo y de finalización crítica de un ciclo económico en la crisis financiera más inesperada y terrible que pudiéramos esperar, el lector encontrará una lección histórica no sólo acerca de la hechura del intelectual reaccionario sino de los orígenes pertinaces del totalitarismo. «Todo lo sólido se desvanece en el aire», decía la olvidada y excelente pluma de Carlos Marx. Si éstos son malos tiempos, desde luego, el lector podrá sacar en este muy sugerente texto alguna conclusión acerca de que nunca fueron buenos tiempos y hubo que sobrevivir al drama histórico.

Julían Sauquillo

Universidad Autónoma de Madrid

NOTAS

¹ Luis Gonzalo Díez Álvarez, *La soberanía de los deberes. Una interpretación histórica del pensamiento de Donoso Cortés*, Cáceres, El Brocense, 2003, 330 págs.

KANT: OTROS PRISMAS

LUCA FONNESU (ed.): *Ética e mundo in Kant*, Bologna, il Mulino, 2008, 320 pp.

Ética e mundo in Kant recoge las valiosas contribuciones de estudiosos de diferentes nacionalidades que, desde diferentes enfoques, tratan de sobrepasar uno de los límites más evidentes de la interpretación del pensamiento ético del padre del criticismo, es decir, el hecho de considerar su pensamiento ético como algo exclusivamente interior.

Los autores han volcado sus análisis en la relación existente entre la reflexión ética de Kant y el mundo. El resultado de este esfuerzo de comprensión teórica es un sobresaliente estudio del problema de la posibilidad de la libertad del querer y de sus características, de la cuestión ética en un sentido estricto, del rol del «mundo» en la esfera moral y de la concepción kantiana del conocimiento histórico y del tiempo histórico como tiempo del progreso y del perfeccionamiento que revela la dirección de «una política moral».

Fonnesu, en su prefacio, con conocimiento de causa, elucida el título de este colectivo, y al respecto afirma que la problemática relación entre ética y mundo depende, en primer lugar, del dualismo kantiano que se expresa en la duplicidad de la noción misma de mundo, y de la relación que la ética y la acción mantienen con él. Nos recuerda que, por el hecho de que el idealismo trascendental de Kant se fundamenta sobre dos puntos de vista constituidos, por una parte, por la naturaleza empírica cognoscible y por otra parte, por aquel que se encuentra más allá de sus límites y que nosotros no podemos conocer (o por lo menos, no podemos hacerlo con los instrumentos cognoscitivos de la ciencia), tiene una destacada importancia la duplicidad de la noción de «mundo» como

mundo sensible e inteligible. Nosotros somos miembros de ambos mundos, y la duplicidad del mundo es la nuestra y de nuestra ética, que participa de ambos «niveles».

Kant nos dice que en el mundo no hay nada que se pueda concebir como incondicionadamente bueno que no sea una voluntad buena. Y lo que confiere valor moral a la acción es la disposición del alma con la que cumplimos esa acción. *Ética e mundo in Kant* es una investigación sobre la relación entre lo inteligible y lo sensible, entre el principio de la disposición del alma y la acción concreta en el mundo.

En el texto hay un primer conjunto de ensayos que podemos reunir idealmente bajo el común denominador de la noción de «libertad» como concepto central de la ética kantiana. Un segundo eje teórico lo constituyen los aspectos propiamente éticos del pensamiento kantiano, con particular atención a «la dimensión concreta y operativa de la moralidad». Un tercer foco destaca reflexiones sobre el concepto de mundo. Y, por último, pero seguramente no por la importancia de las temáticas investigadas, se incluyen dos estudios sobre la concepción kantiana de la historia, como «objeto específico de la investigación filosófica y en su relación con la idea de progreso».

Claudio Cesa (*Natura y mundo en Kant*), cita un famoso pasaje de la *Crítica de la razón pura*¹ y, mostrando conocimientos profundos del pensamiento kantiano, nos quiere dejar claro desde el principio que las dos expresiones «naturaleza» y «mundo», aunque tal vez se entrecruzan, nunca llegan a identificarse. Cada uno de los términos designa un conjunto de fenómenos. «Mundo» designa lo matemático, mientras que «na-

turalidad» lo dinámico. Aunque sí, como subraya él, «mundo» designa el sistema físico, «naturaleza», por el inevitable reenvío a la natura humana, implica también la consideración del espíritu. El análisis de Cesa se centra en la doble naturaleza humana: el hombre como ser racional y sensible a la vez.

Leer la obra de Kant es fácil constatar cómo en él hay un constante reenvío de la experiencia a la razón, y de la razón a la experiencia. Kant nos enseña que «mundo» ya no es lo que ha sido creado por Dios, sino lo que la razón humana puede y debe conocer.

Cesa cree que cuando Kant escribió la *Crítica de la razón pura*² quiso transferir a las acciones humanas, donde al devenir físico se superponen, las «libres» acciones de los hombres, el dinamismo sistemático que había estudiado en los principios de la naturaleza y que no limita su *regressus* en búsqueda vana de una totalidad a las cosas inanimadas, sino que la libertad trascendental presupone que, «aunque algo no haya ocurrido, también hubiera podido ocurrir», lo que, según Cesa, implicaría la posibilidad de un juicio retrospectivo de carácter moral³.

Cesa destaca que Kant no distingue entre los actos «arbitrarios» del hombre y lo que es simple vida natural; según Kant, la *Handlung* del hombre no puede ser considerada como algo que proceda de la «receptividad sensible» y por lo tanto el hombre tiene siempre la responsabilidad.

El autor nos muestra que para Kant el género o la especie humana representan un todo cuyo desarrollo es diferente al de las demás especies, porque en todo momento pueden darse lugar actos arbitrarios que no sean aquellos del *arbitrium brutum* de las demás especies animales. En el hombre hay elementos de libertad que casi siempre se mezclan con comportamientos elementales, porque la naturaleza no ha otorgado al hombre ni la es-

tructura física ni el instinto suficientes para permitirle sobrevivir, y la vida misma, demasiado breve, impide que en la unidad (en cada hombre), la *Anlage* encuentre su realización: la civilización es una «carrera de fondo», donde lo importante es el movimiento *in toto* guiado por el diseño de la naturaleza.

Para Kant, destaca Cesa, en todo comportamiento humano hay un elemento de libertad (y por lo tanto de «moral»). En su ensayo sobre historia universal Kant nos dice que un principio es justo si tiene rectos conceptos, experiencia y «una voluntad buena». Pero, nos recuerda Cesa, también en la *Crítica de la razón pura* Kant nos dice que el conocimiento de la ley moral es la condición para que podamos adecuarnos al sistema de todos los fines: al «mundo moral»⁴, objeto no de conocimiento sino de «fe moral». La naturaleza, por su parte, y así Cesa concluye su escrito, llega hasta donde llega la historia y el nivel más alto de ella es la *Kultur*; aquí el hombre se moraliza, y sus instintos animales aflojan. Por lo tanto, el acto de libertad podría ser leído casi como una especie de compensación por esta disminución de instinto animal. No es algo automático el hecho de que una sociedad ordenada deba ser también rica en hombres morales, pero en ella podemos por lo menos esperar que el anhelo de la naturaleza, la realización de las virtualidades humanas, se cumpla.

Libertad, moralidad y determinación natural es un estudio de Klaus Düsing sobre la teoría kantiana de la libertad. El autor empieza mostrándonos la antinomia kantiana de la libertad, con sus demostraciones a favor y en contra de ella; a continuación la solución de dicha antinomia por medio de la distinción entre mundo fenoménico y mundo inteligible, conjuntamente con la determinación de su relación en el ser humano; sigue exponiendo la doctrina kantiana sobre la rela-

ción entre ley moral y libertad en la *Crítica de la razón práctica*; y termina exponiendo una concepción de los grados de la libertad que tenga como finalidad evitar el dualismo entre mundo fenoménico y mundo inteligible.

Según Kant, nos dice Düsing, la solución de la antinomia de la libertad es posible sólo con el idealismo trascendental, que distingue entre los fenómenos cognoscibles y las cosas en sí que sólo pueden ser pensadas, pero no conocidas.

Kant, en la tercera antinomia, nos dice claramente que hay libertad sólo para los noumenos. La libertad, por lo tanto, viene pensada como una causalidad atemporal e inteligible. La libertad obraría independientemente de las formas del espacio y del tiempo, que son sólo formas de nuestra intuición sensible.

Para Kant, el acto de la libertad como causalidad inteligible y atemporal puede ser heterogéneo con respecto a los efectos como eventos en el fenómeno, es decir, en el espacio y en el tiempo. Pero, nos enseña Kant, sólo en el mundo fenoménico resulta válido el determinismo universal de la naturaleza.

La solución de la antinomia de la libertad muestra la posibilidad de pensar la libertad admitiendo también la existencia de una causalidad natural sin excepciones, pero no nos ha mostrado la realidad efectiva de la libertad, como, por ejemplo, en las decisiones y en las acciones conscientes. Düsing nos dice correctamente que para Kant sólo la ética hace evidente al hombre que la libertad es algo real para él; y nos recuerda que es la conciencia de la ley moral, entendida como obligación absoluta para nosotros, lo que justifica la efectividad de la libertad.

Düsing nos hace reflexionar sobre la cuestión, planteada también por el mismo Kant, sobre por qué, en general, hay que admitir la libertad ética: la libertad cardinal de la voluntad humana. Y nos

dice que la única razón para poder atribuir la libertad ética a la voluntad humana es la intelección de un principio-guía (en Kant: la toma de conciencia de la ley moral), pero que no ha de quedar en un mero hecho de la razón (hay que demostrar que este conocimiento procede de la unidad de la autoconciencia práctica pura).

Düsing acaba su escrito haciéndonos reflexionar sobre el hecho de que la libertad no sea una causalidad inteligible que en último análisis sería contrapuesta al determinismo físico de los fenómenos, sino una causalidad mental compleja que está concebida por la voluntad moral de la persona sólo como proyecto práctico que puede ser realizado únicamente en el mundo de la vida con sus diferentes niveles causales. Los problemas del dualismo entre mundo inteligible y mundo sensible ya no se dan. «De esta manera es posible convertir en fecundos los dictados fundamentales de la ética de Kant, delineando los rasgos de una ética orientada a una teoría de la autoconciencia y que al mismo tiempo evite algunas dificultades gracias a la reelaboración de sus propios argumentos».

Para Heiner Klemme (*Necesidad práctica e indiferencia del querer. Consideraciones sobre la «libertas indifferantiae» en Kant*), Kant nos enseña que el hombre, por su libertad, posee una posición muy peculiar en el cosmos; sólo él, en virtud de su actuar libre, tiene la facultad de sustraerse al devenir mecánico de una naturaleza ciega. Pero, a pesar de su propia libertad, el hombre sigue siendo un ser natural: de hecho, con su propia capacidad de autodeterminación moral puede sustraerse en parte al mecanismo natural y determinar su propio querer en base a una ley que él mismo se da a sí mismo, pero no puede sustraerse completamente a las leyes de naturaleza. Por lo tanto, nos dice Klemme, nuestra libertad

de seres morales debe afirmarse en un mundo en el que como sujetos morales ejercemos sólo influjos causales condicionados.

Klemme nos invita a una reflexión sobre el hecho de si el hombre puede determinar libremente si en su querer quiere obrar causalmente conforme a la ley moral o si por el contrario prefiere actuar según las leyes naturales.

Después de haber examinado las posiciones de Christian August Crusius y de Wolff con respecto a la *libertas indifferentiae*, se plantea si, desde el punto de vista de Kant, un ser puramente racional puede decidirse libremente por el mal.

Para Kant, un ser puramente racional poseerá necesariamente una voluntad buena, porque por su naturaleza actuará siempre autónomamente; es decir, que este ser racional se proporcionará a sí mismo una ley para su propio actuar por medio de la cual su libertad será determinada según la ley. Por esta razón, Kant considera esta voluntad determinada por la razón también necesaria desde el punto de vista práctico.

Pero, ¿qué podemos decir con respecto al ser humano, que como nos dice Kant es un ser al mismo tiempo racional y sensible? ¿Por qué en nosotros la ley moral asume la forma de un imperativo? Y ¿por qué debemos actuar según la ley moral?

Para Kant, la felicidad es un fin subjetivamente necesario de nuestro actuar y no deja de ser importante para nosotros porque, a causa de nuestra doble ciudadanía en el *mundus intelligibilis* y en el *mundus sensibilis*, es justamente en la satisfacción de nuestras inclinaciones donde encontramos nuestra felicidad. Por lo tanto, por nuestra pertenencia —también— al *mundus sensibilis*, la razón práctica pura se dirige hacia nosotros bajo la forma del imperativo categórico, que no nos impone mejorar nuestro conocimiento del bien,

sino que nos recomienda fervientemente querer de una cierta manera.

Particularmente apreciable resulta lo dicho por Klemme al concluir su ensayo: «Para Kant, tenemos la libertad para poder establecer si el principio de determinación de nuestro querer ha de ser el deber o la satisfacción de nuestras inclinaciones. Aunque no podamos explicarla exhaustivamente, es justamente esta libertad de elección la que resulta relevante para nuestra praxis cotidiana (y de la cual no podemos prescindir si no queremos renunciar a nosotros mismos como personas que actúan sobre la base de la idea de libertad»).

Franco Chiereghin, en *La belleza como experiencia de un mundo común de libertad en Kant*, nos muestra cómo, en el camino kantiano de aproximación a la esencia del hombre, un lugar bastante peculiar pertenece a la experiencia de la belleza, que, siendo algo propio a él, le permite diferenciarse ontológicamente de los demás seres vivientes.

Chiereghin nos recuerda la distinción kantiana entre la experiencia de lo «agradable», de lo «bueno», y aquella de lo «bello». Kant, en la *Crítica del discernimiento*, nos dice que la belleza vale sólo para los hombres, es decir, para los animales racionales. En este interesante ensayo se puede ver cómo esta peculiar mezcla de animalidad y racionalidad, que tantas veces en otros campos de actuación de las facultades humanas había constituido un límite (tanto al pensamiento como a la acción), en la experiencia de la belleza es rescatada de dichos límites y transfigurada en una experiencia que tiene su útero en la libertad.

Chiereghin considera que uno de los nudos teóricos más problemático con respecto al discurso kantiano sobre la belleza, es lo que hay que entender por «producir» en el ámbito de la naturaleza y en el del arte.

Kant nos dice que, cuando estamos ante a un producto del arte bello, hay que tomar conciencia de que lo que estamos mirando es arte y no naturaleza, mas la finalidad de su forma debe todavía parecer (*aussehen*) tan libre de todo tipo de constricciones debidas a reglas arbitrarias como si fuese un producto de la naturaleza.

Pero entonces, Chiereghin se plantea una cuestión cardinal: ¿de qué manera en los productos del arte bello es posible divisar los testimonios de esta actividad reguladora de la naturaleza?

Según Chiereghin, el elemento peculiar que surge de la obra de Kant es la presencia en la obra de arte de un continuo trascender. De hecho, la obra de arte no sólo crea casi otra naturaleza con el material que la naturaleza originaria le proporciona, sino que la obra de arte, por medio de su reelaboración de los materiales, acaba creando algo que va más allá (*übertrifft*) de la naturaleza.

Pero para que le sea posible al genio la producción de la obra de arte, ha de experimentar la experiencia de la libertad, una experiencia que, como subraya Chiereghin, no es divisible en ningún otro nivel del obrar humano. Para Chiereghin, por lo tanto, Kant ve en la libertad el punto focal de lo suprasensible en el hombre.

Ferrarin (*Imaginación y juicio en la filosofía práctica kantiana*) empieza su trabajo recordándonos lo dicho por Rousseau con respecto a la imaginación: el hombre ha de regresar a su condición natural, pero ha de hacerlo sabiendo que ésta es algo que ya no existe, que quizás nunca ha existido, y que probablemente nunca existirá, pero de la cual todavía hay que tener conocimiento para poder interpretar correctamente nuestro presente. Aquí, parece evidente que la imaginación deja fuera de juego el mundo que conocemos, y que la experiencia ya no es la guía para orientarse en el mundo. Parece innegable que la imaginación trabaje

«detrás de la pizarra» para permitir al hombre artificial divisar al hombre natural y toda la distancia que lo separa de él. Pero lo que Ferrarin subraya es la doble función de la imaginación. Si, según Rousseau, la imaginación nos permite divisar el estado de naturaleza, es decir, la condición natural del hombre, al mismo tiempo constituiría la fuente de nuestra infelicidad; nos aleja de nosotros mismos creando siempre nuevos, deseos, superfluos, condenándonos así a una insatisfacción perpetua. Pero Rousseau, aunque consciente de los peligros intrínsecos a la imaginación, propone utilizarla como medio de civilización, convertirla en algo moral que nos mantenga lejos de la influencia corruptora de la sociedad, donde poder seguir manteniendo vivo el recuerdo de nuestra original inocencia.

Ferrarin subraya que en la filosofía práctica kantiana tiene una importancia capital la imaginación en su intento de divisar eventuales puntos de contacto entre suprasensible y sensible. Para esto, es esencial tanto la función simbólica de la imaginación, cuanto el juicio como aplicación del universal al particular.

Kant, en su *Crítica del discernimiento*, nos dice que gracias a la imaginación podemos captar el particular como excedente de su propia particularidad; es decir, como exhibición de algo que no es actualmente dado a la percepción.

Ferrarin está convencido de que la imaginación recurre a imágenes que no pueden describir nada directamente, pero nos hacen pensar en algo significativo de la idea que es representada, y que por su cuenta no podría exhibir.

Para Ferrarin está claro que la dimensión simbólica de la imaginación —que representa la manera de la razón de representarse la realidad de las ideas en el mundo— abre nuevas vías a la metafísica; algo que muchos consideraban un callejón sin salida para Kant. Y ade-

más nos dice que la reflexión moral está llena de relaciones analógicas y simbólicas que para poder permitírnos comprender el particular lo reconducen a un orden de fines posibles; es decir, que en el campo moral la comprensión tiene lugar en la forma del «reenvío», de la relación entre sensible y suprasensible, como el principio de orientación para la formulación de las máximas.

La Rocca (*La ética hacia el mundo. Kant y el problema de la deliberación moral*) analiza la función de las máximas en el concreto proceso de deliberación que debe tener en cuenta el «mundo», y nos muestra que la manera de ver la relación de los principios morales (o del único principio de las reglas morales, el imperativo categórico) con el mundo concreto de la experiencia (y por lo tanto con los casos particulares de la vida moral) ha sido interpretado prevalentemente como un problema de mediación entre lo abstracto de la ley (su carácter general y formal), por un lado, y lo concreto de lo que en la ley ha de ser contenido, por el otro.

Cabe destacar que, según La Rocca, la ética no es sólo aplicada al mundo, sino que es el mundo que al mismo tiempo produce, es decir, que manifiesta frente a una razón práctica que lo interroga, las máximas que orientan una conducta moral.

Daniela Tafani, en *El fin de la voluntad buena*, pone de relieve las dificultades kantianas en la individuación de un fin, es decir, de un sujeto de la voluntad buena, y subraya muy oportunamente la tensión existente entre las diferentes soluciones proporcionadas por Kant a lo largo de los años a ese problema. Para la autora, dicha diversidad no dependería tanto del contexto en el cual dichas afirmaciones se colocan, sino más bien serían el índice de un cambio en la estructura global de la doctrina kantiana debido al fracaso del intento de indicar —sin po-

ner en peligro la pureza y la formalidad de la moral— lo que la voluntad buena debería realizar en el mundo.

Tafani considera varios textos de Kant, entre los cuales cabe mencionar la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la *Crítica de la razón práctica*, la *Crítica del discernimiento*, la *Religión dentro de los límites de la sola razón*, los *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud* y los *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*. El filósofo alemán ha encontrado no pocas dificultades en la individuación de un fin, es decir, de un objeto de la voluntad buena, y subraya la tensión palpable entre las diferentes soluciones que Kant proporciona al respecto.

Tafani afirma que la identificación del ideal de la paz perpetua con el fin moral es sin duda coherente con el primado que Kant otorga a la justicia sobre la bondad, en la convicción de que, con el respeto de las reglas de convivencia, el género humano podría sin duda existir en condiciones mejores que aquellas en las que todos vamos dando muestras de simpatía y benevolencia.

Jens Timmermann, en su *Kant sobre conciencia, deber «indirecto» y error moral*, examina la teoría kantiana del deber con particular atención a la «conciencia» y a la noción de deber «indirecto». La conciencia kantiana es aquella facultad interna al agente humano que reconoce la necesidad de conformarse a unos criterios morales y que sobre esta base evalúa al agente en relación a sus acciones y a sus porqués. La tarea de la conciencia es comparar las acciones del agente y los principios (las máximas) en los que están fundamentadas dichas acciones con los dictados de la razón práctica pura.

Stefano Bacin (*Una nueva doctrina de los deberes. Sobre la ética de la «Metafísica de las costumbres» y el significa-*

do de los deberes hacia sí mismos) subraya, contrariamente a la gran mayoría de las actuales interpretaciones, el carácter novedoso —y polémico— de la doctrina kantiana de los deberes; y lo hace con extrema agudeza por medio de la interpretación que nos proporciona Kant de los deberes para consigo mismo y del rol que el filósofo de Königsberg les asigna.

Baccin nos dice claramente, y estoy perfectamente de acuerdo con él, que en los deberes para consigo mismo no se realiza sólo un momento importante de la construcción de la conciencia de sí ⁵, sino, más bien que tiene lugar el reconocimiento del valor de las normas morales como mandatos no estrictos, y no impuestos en función de objetivos ajenos a la elección moral. Para Bacin, estos deberes particulares expresarían contemporáneamente el hecho de que nos reconocemos a nosotros mismos como sujetos morales y que se admite la consistencia de la moral, que se aplica directamente a lo que elegimos, sin mediación alguna, aunque estemos fuera de situaciones concretas de relaciones interpersonales. El autor, con perspicacia, nos recuerda que el principio de los deberes hacia sí mismos no está tanto en el estar a favor de sí mismos (*Selbstgunst*), sino en la autoestima (*Selbst-Schätzung*).

Para Bacin hay una prioridad estructural de los deberes para consigo mismo sobre aquellos para con los demás; y al respecto escribe que sólo «si yo me reconozco efectivamente como un sujeto moral, que debo respetar, tiene sentido que yo me comporte frente al prójimo según normas morales ⁶.

Gerardo Cunico (*El mundo como totalidad teleológica*) abre la tercera parte de este colectivo, dedicada a la noción de «mundo» y a sus vinculaciones con las problemáticas morales y, como nos indica oportunamente Fonnesu, lo hace reinterpretando la relación existente entre te-

leología física y teleología moral —que caracteriza la concepción kantiana del mundo como totalidad.

Cunico, con un notable ensayo, nos dice que el mundo como un todo sistemático es el horizonte de sentido que se abre en la reflexión sobre la destinación ética del hombre. De hecho, para Kant, la «teleología moral» ofrece la interpretación auténtica de la creación, es decir, que la «teleología moral» proporcionaría aquel único sentido que nuestra razón práctica puede otorgar al «libro» del mundo, que, si no, se quedaría para siempre ininteligible.

En *Los límites del mundo y los confines de la razón. La teología moral de Kant*, Costantino Esposito, haciendo alarde de un profundo conocimiento del autor de la *Crítica de la razón pura*, nos muestra la «riqueza y la articulación interna de la idea de limitación en la filosofía de Kant» ⁷ y nos dice que, a diferencia de los límites, los confines «reenvían» hacia algo que está más allá y que opera activamente en la filosofía moral de Kant.

El último apartado de este precioso colectivo está representado por dos ensayos sobre la concepción kantiana de la historia. Massimo Mori, en su *Conocimiento y mundo histórico en Kant*, después de haber subrayado el hecho de que la filosofía de la historia ahora ya no ocupa aquel lugar marginal en el panorama de la especulación de Kant al cual sembraba destinada por el reiteramiento de un prejuicio historiográfico, quiere enfocar nuestra atención sobre la articulación de tipo epistémico que se realiza en la confrontación kantiana con la historia fundamentada sobre distintas formas de saberes.

Para Mori la garantía del progreso histórico no hay que buscarla fuera del mundo, en una dimensión teleológica del diseño de la naturaleza. No nos dice que

hay que excluir el diseño sistemático, pero éste no hay que verlo como un presupuesto que otorga un sentido a la historia, sino como la consecuencia del hecho de que la historia, en la que obra una causalidad moral, tiene un sentido. Y además dicho sentido no es una ilusión, porque nos lo proporciona la experiencia. Sólo en la dimensión del mundo, que es lugar de realización de la historia, podemos encontrar (en la experiencia) aquella garantía del progreso «que la ética ordena y la razón teleológica prefigura». «El conocimiento empírico, por estar siempre limitado a una pequeña porción de realidad, no puede «captar» nada con respecto a la dirección global del proceso histórico sin el auxilio del juicio moral, que dice cómo la historia debe ser, y del juicio teleológico, que dice cómo la historia en su conjunto puede ser». Según Mori no podemos considerar separadamente la función que desarrollan el saber moral y el teleológico en la historia filosófica, porque nos parecerían dos saberes vacíos, y al mismo tiempo el conocimiento empírico estaría ciego.

Faustino Oncina Coves (*Historia moral y política moral*) nos recuerda cómo Kant ha formulado magistralmente cuestiones de filosofía de la historia que hasta hoy en día siguen en pie, como, por

ejemplo, en lo concerniente a cuestiones ontológicas, cuáles son los elementos constitutivos últimos de la historia, quién es el sujeto de la historia, o cuál es el polo dominante en la dialéctica entre necesidad y libertad; en lo tocante a temáticas metodológicas y epistemológicas continúan siendo actuales la tensión entre explicación/predicción y comprensión, o la compatibilidad entre mecanicismo y teleología; y, por último, en lo concerniente a cuestiones narrativas, relativo a la construcción del discurso. Oncina no renuncia a la tarea de reflexionar sobre algunos puntos problemáticos, como, por ejemplo, cuál sería la configuración de una ciencia histórica en vista de que el interés teórico de la idea de la historia nos permite divisar la posibilidad de dicha ciencia; o, por ejemplo, si es suficiente invocar la afinidad con los postulados para conectar dicha idea con el interés práctico de la razón.

El resultado del trabajo de Oncina Coves es una destacada y profunda reflexión sobre la concepción kantiana del tiempo histórico como tiempo del progreso y del perfeccionamiento que indica la dirección de una «política moral».

Alan Scopel
Universidad de Valencia

NOTAS

¹ Kant, *Crítica de la razón Pura*, Editorial Porrúa, México, 1972, pp. 201-02.

² En la *Crítica de la razón práctica* hay una clara tensión «entre las inclinaciones sensibles y la ley moral» donde la figura del mundo moral está claramente distinguida de aquella del mundo natural; carácter propio del primero es «la libertad bajo leyes morales» y «del segundo el mecanismo causal».

³ Se aconseja la lectura de R. Aramayo, *Crítica de la razón ucrónica*, Madrid, Tecnos, 1992.

⁴ Para Kant, «el mundo moral» es una idea.

⁵ Se aconseja la lectura de Römpp G., *Kants Kritik der reinen Freiheit. Eine Erörterung der «Metaphysik der Sitten»*, Berlin, Duncker und Humblot, 2006, pp. 193 ss.

⁶ Se aconseja la lectura de Paton M., *A reconsideration of Kant's treatment of duties to oneself*, en «The Philosophical Quarterly», 40, 1990, pp. 222-233.

⁷ Luca Fonnesu (a cura de), *Etica e mondo in Kant*, Bologna, Il Mulino, 2008, p. 9.

EDUCACIÓN MORAL Y LIBERTAD

ANA MARÍA SALMERÓN CASTRO: *La herencia de Aristóteles y Kant en la educación moral*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000, 172 pp.

Una de las aportaciones pedagógicas más interesantes de John Dewey ha sido su imaginativa síntesis de enfoques educativos. Desde *Democracia y educación*, de 1916, a otros muchos escritos que llegan hasta mediados del siglo XX, Dewey conjuga una visión de la escuela como entorno de aprendizaje cívico con una interpretación neokantiana de los objetivos de la educación. De esa forma, la conquista de la autonomía moral se realiza a través del aprendizaje de hábitos de conducta. La escuela es el lugar para experimentar el ejercicio de las libertades y para la educación de la responsabilidad moral. Y aunque no el lugar principal, es también la primera instancia en la socialización política. Al menos, piensa Dewey, les ofrece a los niños la oportunidad de acercarse al mundo de la política: de participar en deliberaciones, de negociar, de comprometerse en acuerdos comunes, de asumir responsabilidades. Pero la escuela no es una comunidad en el sentido aristotélico, es una comunidad conectada a otras muchas comunidades en las que los individuos participan. Y por esa razón, por su proyección política, su comunitarismo resulta hasta paradójico por tener más elementos de aspiración cosmopolita, en el sentido kantiano, que de inspiración aristotélica.

Con una oportuna mención a Dewey se cierra este libro de Ana María Salmerón, que ilustra por qué las instituciones educativas contribuyen a la formación del carácter moral y cómo podrían facilitar el cultivo de la «reflexión, deliberación y elección autónomas de los princi-

pios morales». Una expectativa elevada, pero razonable, entre otras razones por lo difícil y raro que resulta encontrar otras instituciones sociales que proporcionen oportunidades similares. La razón básica, sin embargo, se encuentra en el sentido de su propia función como instituciones comprometidas con la mejora de las oportunidades de los individuos. Sin duda esta visión es moderna y su vocación igualitaria, más reciente, pero no podría haberse formado sin antecedentes como los que estudia este trabajo.

La herencia de Aristóteles y Kant en la educación moral documenta cómo ambos legados han sido transmitidos y puestos al día en la teoría pedagógica. Detalla las preferencias valorativas de las diferentes interpretaciones y presta atención a cómo éstas se han traducido en el terreno institucional mediante el diseño y la puesta en práctica de modelos curriculares. En el primer caso, la escuela deja de operar como centro de instrucción y pasa a convertirse en la instancia central del aprendizaje moral y cívico. Lo que la diferencia de otros entornos sociales es el «clima moral» que genera la comunicación cotidiana entre docentes y discentes dirigida a la educación del carácter. En realidad, está dirigida a formar en los niños un carácter virtuoso. Éste se entiende, al modo aristotélico, como «estructura disposicional» que explica más por hábitos internalizados que por decisiones racionales el comportamiento. En resumidas cuentas, la educación moral es considerada un aprendizaje de hábitos y virtudes. Las intenciones y la justificación de nuestras acciones resultan relevantes para entender la disposición, pero a la hora de valorar moralmente a las acciones y a los agentes cuentan el ejercicio, la finalidad y el resultado de las prácticas virtuosas.

Pero lo que hace que una práctica sea virtuosa en un determinado entorno social, no lo asegura necesariamente en otro. La atmósfera moral de la escuela, o de la escuela en continuidad con la familia, como se defiende en versiones neoa-ristotélicas (Sichel, Carr), resulta improbable de reproducir en otros entornos. Su capacidad ejemplarizante es limitada. La alternativa la puede proporcionar una ética de principios. Así se argumenta en el segundo caso, que defiende cómo aprendemos a actuar moralmente sobre los antecedentes de la formación del juicio moral. No podemos actuar propiamente en sentido moral mientras no hayamos educado nuestra capacidad de interpretar moralmente las acciones, de distinguir su cualidad moral y, por tanto, de entender qué significa actuar en sentido moral. Dicho de otro modo, la conciencia de nuestra libertad y la capacidad de interpretar su alcance preceden al aprendizaje de la experiencia. Pueden obtenerse con la experiencia, pero necesitan ser educadas.

Sin duda, como argumenta Ana María Salmerón al presentar las teorías neokantianas (Kohlberg), el aprendizaje moral contiene un componente fundamental de experimentación cognitiva, de análisis de casos teóricos que permiten a los niños anticipar las complejidades de la vida moral y, sobre todo, ejercitar su capacidad de respuesta autónoma. Pero la formación del juicio moral en las condiciones de laboratorio que proporciona la escuela no deja de ser una empresa incompleta. Desde luego que ayuda a ampliar la visión moral: a entender que las posiciones son relativas, que son reversibles y universalizables, que los objetos de nuestros juicios morales podemos ser nosotros mismos, o que caben otras perspectivas válidas de qué sea una vida moralmente buena. La visión ampliada supone una carga fuerte de elaboración reflexiva, que sólo una dilatada experiencia

podría igualar. Es, en efecto, un aprendizaje anticipado de la vida real. Su limitación, sin embargo, radica en la difícil traducibilidad práctica de las convicciones racionales, pero también en la no menos difícil tarea de anticipar con la teoría el aprendizaje de la experiencia.

Por eso alguna forma de acercamiento es necesaria. El libro de Salmerón, que tiene en éste su principal objetivo, aunque no el único, lo intenta no por el sentido eirenético de buscar mediaciones entre dos teorías de la educación moral. Las síntesis suelen aparecer, o suelen presentarse, como superaciones de antagonismos, pero no es éste el caso. Como se ilustra en diferentes capítulos, las diferencias, algunas ciertamente inconciliables, existen. Lo más significativo que sucede al respecto es que los modelos curriculares han tratado de integrar elementos de ambas tradiciones, mientras que las discusiones teóricas, en cambio, se han centrado en marcar las diferencias.

El libro las desglosa en los dos primeros capítulos. Su autora se mueve con soltura entre varios campos del conocimiento: entre la teoría de la educación, la didáctica, la pedagogía social y la filosofía práctica. Hace inteligible, e interesante, a los filósofos los planteamientos pedagógicos y presenta con lenguaje filosófico libre de oscuridades las reflexiones normativas que suelen inspirar algunos debates educativos. El propósito es doble: vindicar la comunicación continua entre tradiciones y entre campos del conocimiento como vía preferible de argumentación intelectual, y destacar su dimensión cívica, que los debates suelen subordinar a consideraciones didácticas y filosóficas. Toda la primera parte del libro se dedica a presentar las filosofías morales y educativas de Aristóteles y Kant. Es una guía que combina la precisión terminológica con la verosimilitud de las reconstrucciones de los ambientes

pedagógicos en los que escribieron ambos autores.

Su papel es básicamente metodológico, pues introduce y permite apreciar a medida que avanza la lectura el «andamiaje conceptual» de los modelos educativos del siglo xx. Sobre todo, sus perspectivas históricas, que aparecen en el relato más entrecruzadas que bien delimitadas, y que nos llevan a pensar en los muchos mestizajes teóricos que son necesarios para educar a sociedades que son cada vez más plurales y mestizas. Como se destaca en el capítulo tercero, los legados de Aristóteles y de Kant han sido y son objeto de muy distintas recepciones. Su interés pedagógico se mantiene en vigor, aunque no tanto por sus presupuestos (Salmerón señala con acierto las deficiencias de sus visiones antropológicas) ni por razones históricas (aunque nos

ayuden a entender el presente), como por la renovación teórica y curricular que siguen inspirando.

Este interés se debe, de manera muy destacada, a que en las dos tradiciones la educación moral se ha entendido ligada a su dimensión cívica o política. Educar, en definitiva, es educar a los individuos en el ejercicio de sus libertades, y la libertad política no es sino un desarrollo avanzado de la libertad moral. El libro de Ana María Salmerón lo argumenta de un modo plausible. Nos lleva desde la exploración histórica hasta el análisis del presente y suscita en cada momento el interés por la lectura de los clásicos y la atención al funcionamiento de las instituciones en las que nos educamos.

José María Rosales
Universidad de Málaga

FILOSOFÍA FRENTE A LA CRISIS

FRANCISCO JOSÉ MARTÍNEZ MARTÍNEZ: *Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Espinosa*. Barcelona, Anthropos, 2007, 318 pp.

Pocos filósofos, si alguno, han logrado despertar en generaciones de lectores la atracción, y hasta la fascinación, que causa Spinoza (o Espinosa, como prefiere el autor del libro del que damos noticia). Y el interés por el filósofo holandés del siglo xvii no se reduce al círculo de los profesionales de la filosofía, en cuyo ámbito se ha producido desde hace ya décadas una considerable revitalización de los estudios espinosistas. Su figura se agranda hoy entre los estudiosos de otras disciplinas, y encuentra eco en un amplio público de lectores con diversos intereses: baste aludir, por poner un ejemplo, al éxito

del libro reciente, del neurobiólogo Damasio, *En busca de Spinoza*.

Difícilmente podría comprenderse la actualidad de Espinosa si las lecturas e interpretaciones de su obra hubieran de estar guiadas por el mero afán de la erudición arqueológica, o por el prurito hermenéutico de rescatar la verdadera intención de unas páginas pertenecientes a un tiempo definitivamente ido y ajeno a nosotros. Desde luego, nada más lejos de la trayectoria intelectual de Francisco José Martínez, cuyo propósito principal no es la reconstrucción filológica del pensamiento espinosista, por más que haya dedicado mucho tiempo y trabajo a pensar sobre él, desde su libro *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Espinosa* (1988) hasta el volumen que

aquí presentamos, que recoge diversos textos sobre este filósofo, algunos ya publicados en una primera versión y otros inéditos, que ha ido elaborando desde 1990 —el año de la fundación del «Seminario Spinoza» de España, que actualmente preside—. Aunque en este libro acredita y exhibe su notable conocimiento del contexto intelectual, político y cultural del judío desarraigado de Ámsterdam, Martínez quiere servirse de Espinosa para encarar el tiempo presente, que es a su juicio un tiempo oscuro de crisis.

La clave de lectura de este libro es justamente que la filosofía de Espinosa puede ser entendida como una respuesta a la crisis de su época, el Barroco, «una época de restauración política, ideológica y cultural con reforzamiento de los poderes absolutistas y la proliferación del irracionalismo en todas sus facetas» (p. 8), y que en consecuencia puede servirnos de ayuda hoy para comprender nuestra época, que es según Martínez una época neobarroca (en la que se concitan también el poder trascendente al conocimiento y control de los ciudadanos, el irracionalismo supersticioso y el desfondamiento teórico, cabría tal vez apostillar), y para indicarnos cómo es posible salir de ella.

En esta calificación del contexto histórico de Espinosa como Barroco, y del filósofo como pensador antibarroco, coincide el autor con Negri, cuyo libro *La anomalía salvaje* ha sido tan discutido como influyente en la reflexión contemporánea sobre el filósofo holandés. Espinosa representa, en la interpretación del italiano, la continuación y reelaboración de la utopía renacentista, naturalista y republicana en el enclave holandés, un espacio anómalo en la Europa del absolutismo monárquico, y su filosofía es también una anomalía en el panorama filosófico del siglo xvii, dominado por Descartes y Hobbes.

Servirse de conceptos como Barroco y Renacimiento para referirse a tenden-

cias y posiciones filosóficas supone trasladar categorías que pertenecen en su origen principalmente a la historia del arte al terreno de la filosofía y de la teoría política. La operación lleva consigo algunos riesgos; como en toda clasificación, hay casos singulares que escapan a la cuadrícula del taxónomo, y a veces los conceptos que encajan en los marcos propios de una disciplina no se ajustan bien a los de otra. Más adelante aludiré a estos problemas. Pero primero querría destacar es que quien pretenda interpretar el período histórico en el que vivió Espinosa como barroco necesita disponer también, junto con otros recursos, de una perspectiva estética, que le permita enlazar arte, literatura, religión, política y filosofía; y ésta es una tarea difícil, que Francisco José Martínez ha realizado con notable solvencia.

Él nos hace ver que el Barroco tiene en su raíz el pesimismo antropológico, la insistencia en la finitud humana, en la fugacidad del tiempo y la variabilidad de la fortuna, la meditación melancólica sobre la muerte; llama al espectador y al lector al desengaño y al alejamiento del mundo. Complementariamente, el Barroco pone el énfasis en la trascendencia y majestad del poder, tanto el divino como el de los príncipes. Y la estética y retórica barrocas proporcionan la pantalla ideológica adecuada a la legitimación de estos poderes y a sus fines de lograr adaptación y obediencia por parte de los súbditos: privilegian la teatralización de la vida, la proliferación alegórica, la elipsis y la hipérbole (que van a la par de la elipsis de los ciudadanos y la hipérbole del poder), la oscuridad y el deslumbramiento. En el plano del pensamiento, el Barroco es artificio retórico y figuración, que prima la imagen frente al concepto, las «empresas» alegóricas de un Saavedra Fajardo frente al orden geométrico de los conceptos. Es, por tanto, un modo de exposición

adecuado a la revelación religiosa, o a la sabiduría esotérica, pero no a la filosofía.

Al exponer la respuesta filosófica de Espinosa al discurso y la cosmovisión barrocos, la interpretación del profesor Martínez se asienta en la fuerte conexión que establece entre ontología y política, entre la teoría y la práctica. En esto sigue, como él mismo advierte, la orientación del propio Espinosa, cuya ética y filosofía política están explícitamente fundadas, como se advierte en la *Ética* y en el *Tratado político*, en la antropología del «conatus», a su vez basada en la cosmología y la ontología. No se puede separar la crítica metafísica de su intención práctica, ni se puede entender la política sin conocer su trasfondo antropológico. Pero el autor se guía sobre todo, me parece, por una convicción de cuño marxista que ha inspirado todos sus escritos, la de que las preocupaciones teóricas están siempre guiadas por las tareas prácticas que se le plantean a la humanidad en cada momento histórico (p. 167), que, por tanto, una ontología (y en especial una ontología materialista) ha de estar abierta a la práctica y no puede autofundamentarse, porque es fruto de una vida previa (p. 185). De esta manera, el contexto histórico y político contribuye a explicar los contenidos y enfoque del proyecto teórico; y a su vez éste muestra los fundamentos de la filosofía moral y política.

La propuesta de Espinosa se centra en la tarea de constitución de un sujeto que se hace libre a través del reconocimiento de sí mismo como una parte de la Naturaleza y del conocimiento y uso reflexivo de sus afectos, y que desarrolla su potencia de existir junto con otros como él en el espacio de la ciudad. Es por tanto una propuesta afirmativa y optimista, en el sentido de que confía en la posibilidad de aumentar la fuerza y la alegría mediante el conocimiento y la concordia. Tal propuesta se asienta, se-

gún Martínez, sobre una base ontológica materialista. De esta ontología materialista cabe destacar, entre otros, dos rasgos. En primer lugar, es inmanentista: no hay nada más allá de la Naturaleza en la que concurren y se entrecruzan las cosas y procesos del Universo, no hay lugar para trascendencia alguna. Y es, además, determinista: la compleja conexión de entidades singulares («modos» en la ontología espinosista) que constituye la totalidad de lo real forma una red causal necesaria, sin fisuras. El estado del mundo en cada momento se explica como efecto necesario de causas antecedentes: no hay por tanto lugar para un designio providencial ni para una teleología intrínseca a los procesos naturales.

El desafío es entonces explicar cómo es posible hablar de libertad y felicidad en un mundo sin providencia ni finalidad, en el que todo se sucede según una férrea concatenación de causas y efectos sin propósito, ajena a la conveniencia o la esperanza de los hombres; cómo puede fundarse sobre estas bases una alternativa al pesimismo barroco, en vez de sumirse en el fatalismo. Para ello es preciso primero liberarse de las ilusiones de la visión teleológica, en último término antropomórfica, del Universo, y recurrir después a un concepto de libertad diferente de la ilusoria concepción del libre albedrío. Es justamente aquí, en la concepción de la libertad como un proceso de liberación que parte del reconocimiento de la necesidad y se desarrolla en un trabajo paciente de constitución de sí mismo mediante la reflexión sobre los propios afectos, para convertirse en causa adecuada de la propia vida hasta donde es posible, donde se encuentra el núcleo del proyecto de Espinosa, tal como lo interpreta el autor de este libro. Seguramente por eso el problema de la libertad es el objetivo principal de varios de los trabajos contenidos en el volumen —como «La recepción espino-

sista de la ontología cartesiana», «Necesidad y libertad en los *Cogitata Metaphysica*», el extenso y documentado ensayo «Necesidad y libertad en Espinosa a la luz de la escolástica tardía española» o «La constitución del sujeto ético: de la servidumbre a la libertad»—, y tiene un peso destacado también en otros, como el referido a las resonancias de Séneca en Espinosa o el que se ocupa de la noción de fortuna en el filósofo holandés.

De estos presupuestos ontológicos se sigue una antropología naturalista, es decir, una concepción del hombre que rechaza la visión antropocéntrica del mismo como habitante de un «imperio» singular al margen de las leyes comunes de la Naturaleza, y con ello el dualismo cartesiano, la escisión entre lo físico y lo mental que separa y privilegia el alma racional del ámbito mecánico de los cuerpos, para insistir en que formamos parte de la Naturaleza global, y en que nuestra potencia limitada se esfuerza por perseverar en la existencia frente a la fuerza siempre superior de causas exteriores. Esto conduce a una ética que es también naturalista, es decir «una ética basada en las potencialidades del cuerpo humano y no en la sumisión a un deber ideal extraño al cuerpo e impuesto desde el exterior sobre el mismo» (p. 164). La lectura materialista de Espinosa que hace Martínez, en la que está muy presente también Deleuze, acentúa en consecuencia el papel del cuerpo y de la imaginación en la filosofía espinosista. Es verdad que la imaginación proporciona un conocimiento parcial e inadecuado, pero por otra parte es un imprescindible auxiliar de la razón, puesto que el conocimiento ha de partir forzosamente de la percepción del mundo que proporcionan las imágenes sensoriales del cuerpo. Del mismo modo, la liberación no consiste en desprenderse de las pasiones, de refugiarse en la fortaleza inaccesible de la razón pura. A diferencia de los estoicos,

y del mismo Descartes, Espinosa no cree que la razón sea capaz de imponerse por sí sola a las pasiones y de alcanzar un dominio absoluto sobre ellas, sino que sostiene más bien que sólo en cuanto el propio conocimiento racional se reviste de fuerza afectiva puede imponerse sobre los afectos pasivos o, mejor dicho, vivir los afectos activamente. El camino de la ética es un paciente trabajo de reflexión sobre la dinámica afectiva para orientarla del modo más provechoso para nuestra ubicación en el mundo, para nuestro afianzamiento y autonomía.

Por consiguiente, lejos del cliché racionalista y del mero mecanicismo, y más bien por el contrario en la línea de lo que Bloch llamó la «izquierda aristotélica», el cuerpo no es para Espinosa un obstáculo, sino un instrumento en la tarea de liberación del sujeto ético, en el despliegue de la actividad gozosa del sabio. Gozosa porque, paradójicamente, es el reconocimiento de la condición natural del hombre y de su pertenencia a un orden cósmico determinista y el esfuerzo por conocerlo el punto de partida de la afirmación alegre de la vida y de la potencia del sabio, enfrentada a la melancolía supersticiosa del Barroco: la filosofía no es una meditación sobre la muerte, sino una lúcida consideración de la vida, por eso mismo centrada en el disfrute de lo que se puede, y no en el inútil lamento por no tener lo imposible. Muy acertadamente, a mi juicio, Martínez destaca reiteradamente el contraste entre el pesimismo antropológico barroco y la confianza optimista en el hombre de Espinosa, que a su juicio conserva el legado del humanismo renacentista.

Es éste un Espinosa que resulta, pues, más epicúreo que estoico, por así decirlo. Sin embargo, este libro deja claro que el filósofo no propugna el repliegue hacia la amistad en el jardín privado como remedio ante la irracionalidad del mundo polí-

tico y social, sino que considera que los individuos humanos, incluidos los sabios, sólo pueden conseguir la potencia necesaria para subsistir, desarrollar su conocimiento del universo y vivir alegremente por medio de la cooperación con sus semejantes, en el marco de la ciudad. La ética que identifica virtud y potencia se abre, pues, necesariamente a la política, y por eso ésta ocupa un lugar destacado en la reflexión del filósofo. Y por cierto, también en este libro, cuyo autor muestra un amplio conocimiento del entorno histórico y político de la filosofía espinosista.

Al hablar de la política en Espinosa, Francisco José Martínez se esfuerza por mostrar cómo se conjugan en el filósofo de Ámsterdam, que no dejó de estar atento a los avatares de la política en la entonces joven república de las Provincias Unidas, la perspectiva realista que reconoce la naturaleza conflictiva de la política y el predominio inevitable de las pasiones en la conducta de la mayoría de los hombres, en línea con la literatura de época sobre la Razón de Estado —cuyos hitos principales se recogen en el capítulo «Espinosa y la razón de Estado»—, y la perspectiva utópica, la convicción de que a través de la política es posible instaurar una racionalidad institucional que permita el progreso en la dirección de una cooperación racional y libre de sujetos no movidos por miedos e ilusiones, una comunidad como la esbozada en algunas proposiciones de la IV Parte de la *Ética*.

Para empezar, la explicación de la acción política ha de remitirse a su base naturalista: sujetos movidos por sus afectos, la mayoría al margen de la razón, en un horizonte de necesidad y escasez. La política ha de utilizar las pasiones, el miedo y la esperanza, y los motivos pasionales, como la ambición o la codicia, para garantizar la seguridad de la ciudad y la obediencia de los individuos; no hay que descartar, por tanto, la persuasión re-

tórica ni la producción de temor en el discurso político. No es la virtud poseída previamente por los individuos racionales, siempre escasos, y sus buenas intenciones el resorte que impulsará la realización de la buena sociedad; más bien han de ser las instituciones las que creen el marco que encauce la actividad de los ciudadanos por vías razonables.

Por otra parte, los mismos presupuestos naturalistas e inmanentistas de su ontología llevan a Espinosa a concebir el espacio político como conjunción de las fuerzas individuales en la potencia colectiva, *multitudinis potentia*, es decir a una concepción democrática del poder en su base, cualquiera que sea luego su configuración institucional (el régimen político), y a rechazar en todo caso la forma política dominante en la Europa barroca, la monarquía absoluta, institucionalización política de un poder trascendente a sus súbditos, apoyado en la superstición y el miedo. Y son esos mismos presupuestos los que le llevan a rechazar la interpretación contractualista del origen y fundamento del poder político. El capítulo «Democracia *versus* contrato social en Espinosa» muestra, de acuerdo con los mejores intérpretes de la teoría política de este filósofo, que la hipótesis contractualista consagrada por Hobbes es incongruente con la concepción del cuerpo político como composición de potencias y con la explicación del origen de la sociedad basada en la necesidad y la mecánica de las pasiones. Espinosa rechaza la ruptura hobbesiana entre derecho natural y derecho civil, la ficción jurídica de la alienación de la propia potencia como condición paradójica de la supervivencia.

Los presupuestos y tesis fundamentales de su filosofía política explican también que Espinosa se situase inequívocamente del lado del republicanismo, que tuvo una expresión pujante en la Holanda de su tiempo, y que propugnara una ver-

sión u orientación democrática del mismo, en franca oposición a la ambición monárquica de los Orange y a las pretensiones de control ideológico teocrático de los pastores calvinistas. Aunque F. J. Martínez se esfuerce en el capítulo «Espinosa, ¿liberal o republicano?» por mostrarse conciliador, admitiendo que en algún sentido podría situarse a Espinosa dentro de la tradición liberal, las tesis en las que se apoyaría tal adscripción, como la supremacía de las leyes o la defensa de las libertades civiles, pueden explicarse mejor en mi opinión en la tradición del republicanismo romano y el aristotelismo político medieval que en un supuesto protoliberalismo del ciudadano de la República de las Provincias Unidas, liberalismo que, por lo demás, no encaja en su concepción «positiva» de la libertad como autonomía —a mi juicio, el auténtico fundamento del republicanismo de Espinosa— ni con la prioridad de la salud de la república sobre los fines privados, prioridad que ya antes había reivindicado Maquiavelo en sus *Discursos*. La conciliación simultánea de la seguridad estatal y la libertad de conciencia y expresión ha de justificarse por otras vías.

Quizá sea en este terreno de la política donde se pone a prueba con mayor dramatismo la posibilidad de conjugar realismo y utopía —o, si se quiere, de encontrar una alternativa al pesimismo antropológico barroco—. La voluntad de realismo lleva ya a un hombre del Renacimiento como Maquiavelo a adoptar el

pesimismo antropológico como hipótesis metodológica —quien pretenda instituir una república ha de presuponer que los hombres son malos—, y a los teóricos republicanos holandeses, como los hermanos De la Court, a seguir punto por punto las lecciones de Hobbes sobre la condición natural de los hombres y sus motivos de acción. Parece como si la dura lección de la experiencia de la crisis política holandesa, que dio al traste con el gobierno republicano de la burguesía de Ámsterdam, hubiera obligado al filósofo a atemperar la confianza —quizá algo ingenua, apunta Martínez— en la posibilidad de una república basada en la conveniencia en la razón alcanzada a través de la deliberación de los ciudadanos. En este sentido, quizá tampoco Espinosa se ve libre después de todo del pesimismo barroco. Pero también es verdad, sin embargo, que pese a todo confía en introducir la virtud cívica y la concordia racional entre ciudadanos libres e iguales a través de las instituciones políticas. Tal vez podríamos decir, siguiendo con la analogía estética, que el diseño racional del clasicismo es la respuesta lúcida a las sombras barrocas.

En suma, este libro constituye una lectura sólida, madura y sugestiva de Espinosa, que introduce con vivacidad y pasión al lector no especialista en su filosofía, y alienta el debate inacabable de los estudiosos sobre y más allá de Espinosa.

Javier Peña

Universidad de Valladolid

ESPEJO DE NACIONALISTAS

ESTEBAN ANTJUSTEGI IGARTUA: *El debate nacionalista. Sabino Arana y sus herejeros*, Murcia, Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, 2007, 324 pp.

Este libro refleja una doble imagen del nacionalismo vasco, la de sus orígenes y la de su situación presente, y al superponerlas es fascinante observar lo mucho

que se asemejan. Se diría que el nacionalismo vasco no ha podido resolver aún las tensiones internas que se advierten ya en la obra misma del fundador y en su círculo primero de allegados y herederos, y cuyas manifestaciones en la vida pública vasca entre 1894 y 1923 recoge este estudio. El debate que tuvo lugar en España durante ese período tan importante en nuestra historia —y que correspondería aproximadamente al retratado en los dos primeros volúmenes de la trilogía *Verdes valles, colinas rojas*, de Ramiro Pinilla, que podríamos considerar como el reflejo literario de la misma realidad—, es presentado y analizado por el profesor Antxustegi de manera tan perspicaz como pertinente, pues permite decantar esos antiguos polvos de los que proceden algunos lodos actuales en la política vasca y española.

Con un enfoque ecléctico y divulgativo, más histórico que analítico, Antxustegi describe las distintas tradiciones que confluyeron en la constitución de los grupos y proyectos del primer nacionalismo vasco, señalando sus causas socioeconómicas y culturales. A partir de una identidad vasca que hasta entonces había sido solariega (p. 31), el nacionalismo creó mediante una serie de dispositivos retóricos una nueva identidad vasca como unión de los diferentes territorios del País Vasco (o *Euskalerrria*) a ambos lados del Pirineo, y en la que inicialmente no fue la lengua vasca el signo de identidad principal, sino la patria como «raza» (*aberrria*) cuya pureza viene dada por la posesión de apellidos vascos. (A este respecto uno no puede dejar de recordar unos versos de Jon Juaristi sobre este tema de los apellidos: «Los más puros, según Sabino Arana, / Terminan siempre en *rana*».)

Consciente del chauvinismo y hasta la xenofobia presente en esa configuración inicial del nacionalismo vasco, el

autor advierte de los peligros que nos acechan en esos «relatos que quedan en simples ensalzamientos», cuando alguien los asume en su literalidad o los acepta (incluso a sabiendas de que son falsos) porque resultan útiles. «A partir de ese momento, —comenta Antxustegi—, todo es viable en nombre de la patria, todo es legítimo en su provecho, incluso si la patria es figurada» (p. 55). Y, aunque sea figurada, basta con que haya creyentes en ella para que la patria nazca, crezca, medre y hasta perviva por encima de los individuos que la componen.

Antxustegi encuentra la raíz del nacionalismo vasco en el carlismo más integrista, cuando en la segunda mitad del siglo XIX, y una vez identificado el liberalismo con España, el alzamiento carlista se imaginó a sí mismo como una guerra contra el extranjero que venía a arrebatarse a los vascos la soberanía supuestamente disfrutada hasta entonces, esos fueros o viejas leyes que a su vez se asociaban con el euskera como seña de identidad específica. Además, el autor presta especial atención a una novedad del nacionalismo vasco: el carácter trascendental de su ideología —toda una *comprehensive doctrine* en el sentido de Rawls—, manifiesto tanto en la biografía de Sabino Arana, «un Mártir, un Maestro, un Libertador» (p. 87) que el autor compara con la figura de Íñigo de Loyola, como en la misión salvífica que el nacionalismo se arroga, presentándose la pérdida del euskera como un signo más de la progresiva decadencia del vasco en contacto con la inmoralidad española.

En ese primer momento, Sabino Arana considera que la independencia es el único medio que podría garantizar la clase de política necesaria para recuperar la pureza étnica y moral perdida. Sólo siendo independiente Euskalerrria podría legislar «en los primeros tiempos de su

libertad y restauración como fuese necesario para borrar de raíz los desastrosos efectos sociales de la pasada dominación española y aún aquellas influencias de la misma tan sólo indiferentes» (citado en p. 83). Para abrir camino a semejante fin, Arana crea en 1894 la *Euskeldun Batzokija*, una pequeña sociedad dedicada a ser esencia y fermento de la nueva nación vasca, y que fue cerrada a los tres años por orden judicial, mas no sin antes haber engendrado al Partido Nacionalista Vasco (EAJ-PNV).

Arana obtiene en 1898 su primer éxito electoral en Bilbao y amplía su círculo de influencia acercando posiciones a *Euskalerría*, asociación fuerista-liberal o «vasquista» controlada por el rico armador Ramón de la Sota. Ya entonces son evidentes las tensiones, no sólo entre los seguidores de Arana, divididos entre el posibilismo y la fidelidad al proyecto primero, sino también con otros partidos y agentes sociales, y con las autoridades políticas y religiosas. Antxustegi encuentra en ese acercamiento, que permitió a su vez la convergencia con el nacionalismo catalán, el germen de una liberalización del nacionalismo vasco. Esa liberalización provoca la adhesión de buena parte de la burguesía vasca y catalana, que comienza a ver en el nacionalismo una posibilidad de reforma social y económica tras el desastre colonial, una esperanza de salvarse «del fracaso político al que estaba abocada España» por el «corrupto y todopoderoso gobierno de Madrid» (p. 166). Esta conjunción de pasión nacionalista y pragmatismo económico aportan al PNV una «ideología híbrida» que desde entonces ha generado numerosas contradicciones, pero también flexibilidad doctrinal y capacidad para reunir fuerzas y favores.

Con sencillez en la exposición y buenas dotes de narrador, Antxustegi relata de manera dramática los giros en la

trayectoria del PNV, que siguen de cerca las peripecias en la vida de su fundador y líder carismático. Así, tras el fundamentalista y el integrador, llega un paradójico «tercer Arana»: el españolista. Y es que en 1902 Arana vuelve a la cárcel y, ante el recelo y la persecución política que sufre todo su movimiento, maquina un nuevo cambio en el partido con el fin de permitirle continuar «trabajando por su pueblo, pero sin considerarlo aisladamente, sino dentro del Estado español» (citado en p. 176). Esta inaudita decisión recibe la adhesión de sus fieles, pero también la incomprensión de los más radicales, convertidos en defensores de la pureza doctrinal del primer Arana, cuya muerte prematura no le permitió concluir ni hacer explícita la nueva tarea. De ahí el enconado debate ideológico tras su desaparición, una lucha no sólo por el control del partido y del legado aranista, sino por resolver el dilema entre el independentismo radical representado por Manuel de Eguileor, partidario de la ruptura política con España, y el autonomismo más pragmático, partidario de una coexistencia (esa «relación amable» a la que alguna vez se ha referido el *lehendakari* Ibarretxe) que permitiese el florecimiento de Euskalerría como realidad cultural y geográfica. Este dilema es el auténtico nudo gordiano del libro, que Antxustegi ya trató en su anterior *Abertzaletasunaren auzia*¹, y del cual es también representativo el capítulo dedicado a Luis de Eleizalde, un nacionalista crítico del integrismo que apostó por la flexibilidad y el reconocimiento de lo plural de la sociedad vasca, a quien Antxustegi ha dedicado varios trabajos². (Curiosamente, tanto Eleizalde como Engracio de Aranzadi, máximos exponentes del autonomismo culturalista e integrador, antes de hacerse nacionalistas por influencia de Sabino Arana militaron en su juventud en el

partido integrista, el ala ultracatólica de la facción carlista.)

La elección de Eduardo de Landeta como personaje principal del último capítulo obedece también a la intención del autor de rescatar a otro de los autores tal vez menos estudiados pero más interesantes en la historia del PNV. Una historia —vale la pena recordarlo— cuyo estudio no es trivial, ya que es en la evolución de ese partido y en la de sus críticos (Comunión Nacionalista Vasca, Acción Nacionalista Vasca, etc.) donde en última instancia se encuentra el germen de ETA (p. 264), sin duda uno de los males que en las últimas décadas ha marcado más trágicamente, o al menos amargado en mayor medida, las vidas de la mayor parte de la ciudadanía vasca y española.

Es evidente que, por utilizar la terminología de la antropología social, el autor favorece una perspectiva *emic* (interna al propio fenómeno estudiado), aunque en ocasiones también emplea la perspectiva *etic* o del observador externo. Esto le permite extraer del propio sentir, pensar y actuar nacionalista (en particular, del representado por Eleizalde y Landeta) la tarea que propone al mundo abertzale: intentar un equilibrio entre todos los ciudadanos vascos, alejándose de las exigencias de los más ortodoxos, para abordar una construcción nacional que aglutine los diferentes proyectos que atienden a los problemas de la sociedad vasca actual. Declara así su confianza en la posibilidad de lograr una identidad compartida y democrática (pp. 265-6), por mucho que el nacionalismo vasco recaiga en el imaginario excluyente, restrictivo y discriminatorio de sus comienzos.

Esa fe no tendría mucho fundamento si el planteamiento de Arana, protagonista central de este libro, no hubiera evolucionado tal como lo hizo, hasta ese misterioso y abortado proyecto de una «Liga de vascos españolista». Uno de los pun-

tos centrales de esta evolución es aquel en el que el nacionalismo vasco, por influencia del catalán, renuncia a las veleidades etnicistas para definir a la nación mediante su nuda «voluntad de decidir» (p. 160), con lo que se introduce un componente liberal que daría luz a un nuevo nacionalismo vasco democrático que, según el autor, fundamenta la voluntad popular en los derechos y libertades individuales. Esa aplicación de un elemento central del liberalismo político —la doctrina del gobierno por consentimiento— forma parte del núcleo normativo básico de las democracias occidentales, tal y como han argumentado Habermas y otros muchos. En efecto, no faltan autores contemporáneos que defienden la necesidad de una síntesis o entendimiento entre posiciones nacionalistas y liberales. Por ejemplo, teniendo en cuenta la crisis del Estado-nación, Jocelyn Couture y Kai Nielsen argumentan que un nacionalismo liberal podría promover la democracia y hasta el cosmopolitismo en un mundo dominado por la globalización económica³. No obstante, también es cierto que la legitimidad vía consentimiento no se presta fácilmente a la defensa del «derecho a decidir» entendido en los términos en que se plantea hoy en la política vasca.

En cuanto al método empleado, salvo algunas referencias en la introducción a autores que sientan el punto de partida de este trabajo en la interpretación de la cultura vasca propuesta por Mikel Azurmendi o Belén Altuna, y referencias puntuales a historiadores como Juan Pablo Fusi, Javier Corcuera o Jordi Solé-Tura, el autor no entra en diálogo directo con otros trabajos contemporáneos sobre el nacionalismo vasco desde la perspectiva de la ética, la filosofía política o las ciencias sociales. Antes bien, opta por elegir como interlocutores principales a los ideólogos históricos del nacionalismo, como el propio Arana, Aranzadi, Egui-

leor, Eleizalde o Landeta. Más que trabajos académicos, son las cartas, los artículos de prensa y hasta las coplas populares, sin desdeñar la anécdota y el recuerdo personal o autobiográfico, los ingredientes con que el autor cocina una narración amena y rica en detalles, completada por un apéndice en el que se recogen en su integridad algunos de los documentos más utilizados; los restantes están disponibles en la Biblioteca Virtual Saavedra Fajardo, una encomiable iniciativa de la Universidad de Murcia ⁴.

En definitiva, buscando explícitamente huir de cualquier visión del nacionalismo vasco como un bloque monolítico, este libro lo refleja a modo de espejo para uso de nacionalistas y no nacionalistas, como una realidad en movimiento, dinámica y plural incluso desde sus ini-

cios (p. 37). Al leerlo, Antxustegi conduce al lector con soltura entre la hagiografía patriótica y el análisis sociohistórico, combinando las numerosas y diversas fuentes en un *collage* narrativamente coherente, pero que ofrece una imagen alejada de las simplificaciones con las que a menudo se aborda este tema. Por todo ello, este libro supone una importante contribución al mejor conocimiento de la sociedad española y su publicación debe ser saludada, esperando que su estudio y difusión provoque la aparición de otros trabajos en la misma línea, tanto en la teoría como en la práctica política.

Antonio Casado da Rocha
Universidad del País Vasco / Euskal
Herriko Unibertsitatea

NOTAS

¹ Esteban Antxustegi, *Abertzaletasunaren auzia: independentzia ala autonomia*, Bilbao, Fundación Sabino Arana, 1997.

² Esteban Antxustegi, *Luis de Eleizalde, un vasco polifacético*, Bilbao, Fundación Sabino Arana, 1998. Luis de Eleizalde, *Países y razas: las aspiraciones nacionalistas en diversos pueblos*

(1913-1914), edición de Esteban Antxustegi, Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1999.

³ Nenad Miscevic (ed.), *Nationalism and Ethnic Conflict*, Peru (Illinois), Open Court, 2000.

⁴ <http://saavedrafajardo.um.es>, acceso el 27 de julio de 2008.

INMIGRACIÓN Y OPORTUNIDADES CÍVICAS

LUIS VILLAR BORDA y JOSÉ MARÍA ROSALES (comps.): *La inmigración y las oportunidades de la ciudadanía*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2005, 243 pp.

La inmigración y las oportunidades de la ciudadanía es uno de los resultados del Simposio «Ciudadanía, inmigración y tolerancia» que tuvo lugar en el marco

del I Congreso Iberoamericano de Ética y Filosofía Política, celebrado en septiembre de 2002 en Alcalá de Henares. Fruto de un diálogo mantenido desde entonces y puesto al día entre investigadores españoles e hispanoamericanos, intenta contribuir desde diferentes perspectivas —jurídica, política y moral— al debate actual sobre ciudadanía e inmigración.

En el capítulo «Defensa de una ciudadanía mínima universal», J. M. Bermudo cita la ya clásica obra *Ciudadanía y clase social* (1950), en la que T. H. Marshall distingue tres elementos esenciales de la ciudadanía: los derechos, la pertenencia y la participación; y en la que describe la creciente hegemonía de los derechos, tanto por la ampliación de los mismos (civiles, políticos y sociales) como por la preponderancia otorgada a su mera titularidad frente a los otros elementos (la participación, por ejemplo, en el caso de las críticas republicanas a la democracia liberal). La realidad insoslayable de los actuales movimientos migratorios, sin embargo, ha traído al primer plano de la Filosofía Política la reflexión sobre el tercer elemento de la ciudadanía, a saber, la pertenencia, en la medida en que los protagonistas del debate sobre la ciudadanía ya no «están dentro», es decir, no disfrutan de la ciudadanía del Estado en cuya sociedad viven o a la cual quieren acceder.

De acuerdo con este análisis, puede decirse que el conjunto de trabajos reunidos en esta obra, como muestra su división en dos partes —«La inmigración como derecho» y «La ciudadanía como oportunidad y la tensión entre inclusión y exclusión»— se ocupa explícitamente de las cuestiones planteadas por la inmigración en relación con la ciudadanía desde las perspectivas de los derechos y de la pertenencia, si bien, inevitablemente en un libro sobre ciudadanía, son permanentes las referencias a la participación. El título del capítulo de J. M. Rosales —«Por una integración cívica de los inmigrantes»— es ilustrativo al respecto.

En cualquier caso, quizá no esté de más hacer alguna otra precisión, especialmente para el lector no versado en Filosofía Política que se acerca al fenómeno de las migraciones con la única información previa que la recabada en los

medios de comunicación. En efecto, el tratamiento informativo que los medios de comunicación nos ofrecen sobre la inmigración, con las repetidas imágenes de inmigrantes que intentan cruzar ilegalmente las fronteras de los países desarrollados (España y Estados Unidos), induce casi de forma inmediata la asociación inmigración-fronteras. Por eso, perspicazmente, introducen algunos autores como S. Benhabib la distinción entre *fronteras* (*borders*) y *límites* (*boundaries*). De acuerdo con esta autora, la democracia y la libertad exigen límites, es decir, una voz y unos procedimientos que permitan rendir cuentas (*accountability*), pero son precisamente las transformaciones políticas, sociales, económicas y tecnológicas acaecidas en las últimas décadas —la globalización económica e informacional, la construcción de entidades políticas como la Unión Europea, el consiguiente debilitamiento de la soberanía de los Estados nacionales o el mismo fenómeno de las migraciones, entre otras— las que han venido a cuestionar la coincidencia de estos límites con las fronteras de los Estados-nación, introduciendo en los análisis los niveles infra y supraestatal.

La distinción no es baladí, pues el lenguaje no es inocente, cada término tiene unas connotaciones y produce unas resonancias en el lector o en el oyente: *límites* es un término mucho más amplio y más genérico que *fronteras* (las cuáles difícilmente, traumáticamente, cambian) y que sugiere una realidad intangible, indeterminada y por ello mismo variable y sujeta al cambio. Así pues, desde una perspectiva panorámica, podríamos decir, tomando el término de S. Benhabib, que en esta obra se reflexiona sobre los *límites* (*boundaries*) de la comunidad política, en particular, sobre los límites de comunidades políticas regidas por Estados constitucionales y democráticos de derecho.

La realidad es que históricamente se produce una tensión en el seno del constitucionalismo liberal-democrático que inspira la construcción de los Estados nacionales, pues, si bien la ciudadanía se concibe como un mecanismo de inclusión que supone un igual reconocimiento de derechos y que opera sobre el principio universalista e igualitario de la común condición humana, solamente resulta inclusivo hacia el interior de los Estados-naciones pero excluyente hacia el exterior, en la medida en que la nacionalidad se convierte en condición previa de esa ciudadanía igualitaria. Esta tensión entre ciudadanía y nacionalidad (universalista e igualitaria, la primera, que conlleva el compromiso con la defensa de los derechos humanos, y particularista y diferencial, la segunda, asociada a la idea de soberanía nacional), no va a dejar de manifestarse en las políticas de ciudadanía e inmigración implementadas por los países desarrollados en el actual contexto de globalización económica y de las comunicaciones.

Pero también en el seno de entidades políticas supraestatales. Frédéric Mertens de Wilmars analiza la situación paradójica del proyecto de ciudadanía en la Unión Europea. La condición *sine qua non* del ser ciudadano europeo es todavía un vínculo nacional, es decir, tener la nacionalidad de un país miembro, con lo que la obtención de la ciudadanía europea varía de un Estado a otro según la política que llevan a cabo respecto de la nacionalidad. Esto supone una paradoja en el derecho europeo en la medida en que, si el Tratado de la Unión Europea así como el Tratado de la Comunidad Europea pretenden garantizar la igualdad (de tratamiento) y la no-discriminación, el acceso a este derecho de ciudadano europeo no es igual, debido a varias concepciones estatales de la obtención de la nacionalidad. La solución para Mertens de

Wilmars es distinguir la nacionalidad de la ciudadanía y fijar la residencia (no la nacionalidad) en uno de los territorios de los Estados miembros de la Unión Europea como base atributiva de la ciudadanía europea. Por otra parte, considera una exigencia fundamental en cuanto a la legitimidad política de la Unión Europea y sus Estados miembros (reafirmando la indivisibilidad de los derechos humanos y de las libertades fundamentales) el otorgamiento del derecho de voto (a nivel local) a todos los residentes extranjeros sea cual sea su origen.

Susana Villavicencio, en la misma línea que Mertens de Wilmars, muestra el carácter político de las fronteras de la ciudadanía y la resignificación constante de sus límites conceptuales. Para ello realiza un análisis histórico de la construcción de la ciudadanía en Argentina posterior al logro de su independencia y del papel que jugó la inmigración en tal proceso y pone de manifiesto cómo el sistema de inclusión/exclusión que es propio del estatus de ciudadanía no es de carácter lógico sino histórico, y la frontera que separa el adentro y el afuera de esta pertenencia política es objeto de lucha y está expuesto a transformaciones. Villavicencio hace ver al lector las tensiones de una comunidad nacional que se debate entre los ideales republicanos y liberales por los cuales «todo otro» es potencialmente un ciudadano y la necesidad de preservar la homogeneidad ideológica y política de la soberanía nacional, y cómo estas tensiones se reflejan en las políticas de ciudadanía e inmigración.

La alternativa de una República mundial, esbozada ya en su día por Kant, en la que la ciudadanía sería cosmopolita, es decir, en la que los seres humanos seríamos ciudadanos de un mismo Estado, es aún utópica, aunque quizá la más justa. La ciudadanía cosmopolita sería el sustituto ideal para que el principio de uni-

versalidad de los derechos humanos se realizara en su óptima medida. La creación de la República mundial exige un proceso de evolución paulatino y estable, en el que la justicia vaya imponiéndose paso a paso, al compás de la edificación de formas renovadas de democracia.

Luis Villar Borda apunta en esa dirección al advertir de la necesidad de políticas de largo plazo que vayan a la raíz del problema. Intentar atajar en su origen el problema que supone la inmigración, no pasa tanto por legislaciones más restrictivas, sino por la contribución de los países desarrollados y las organizaciones supranacionales al desarrollo económico y a la estabilidad política de los países pobres. Esto conlleva apoyar el Estado de derecho y la democracia en todo el mundo, procurar unas relaciones comerciales internacionales más equitativas y desarrollar una concepción de la justicia social global, es decir, relativa a una vinculación plural, que permite la equidad de diferentes grupos y no sólo de la nación, frente al actual concepto de justicia social internacional entre Estados y entre estos y los organismos internacionales (la distinción la toma de A. Sen).

Es un diagnóstico común a todos los autores: el problema de las migraciones se vincula necesariamente con la idea de una globalización que tiene en cuenta el capital, pero olvida los seres humanos. J. M. Bermudo denuncia explícitamente la interpretación mercantil del contrato social como el origen de las contradicciones de las políticas de ciudadanía e inmigración de los países desarrollados y se propone demostrar por reducción al absurdo la pertenencia al discurso liberal de un derecho universal a la ciudadanía, mostrando que, aunque este derecho no estuviera incluido en el inventario liberal de derechos del hombre, no puede negarse sin contradicción con su teoría contractualista y su legitimación de la apropiación privada.

Carlos Bernal Pulido considera insuficiente, dadas las condiciones actuales producidas por la globalización, el actual esquema de relaciones entre el individuo y la comunidad política. Este esquema, basado en el concepto de ciudadanía y aunado a las restricciones para migrar a otros Estados diferentes del propio y adquirir en ellos el estatus de ciudadano, no alcanza a proteger las facultades básicas de la persona (finalidad última de toda comunidad política). El actual declive del Estado no ha sido compensado con la creación de un sistema democrático transnacional gobernado por un derecho democrático cosmopolita que garantice la protección de los derechos humanos a nivel global. En cuanto a las políticas migratorias, Bernal señala que los países de acogida de los inmigrantes deben hacerse conscientes de que tales políticas no pueden seguir considerándose como una manifestación soberana del derecho de autodeterminación, que puede ejercerse con una discrecionalidad absoluta e irresponsable, sino que deben regirse por los principios de justicia que rigen el Estado constitucional democrático y debe responder a las exigencias de protección de los derechos humanos.

J. M. Rosales, por su parte, pone el acento en lo que llama la integración *cívica* de los inmigrantes, tomando como supuesto básico que la inmigración produce derechos, no sólo económicos y sociales, sino también cívicos o políticos. Tras aportar evidencia empírica de la contribución de los inmigrantes a las sociedades receptoras —económica y demográficamente—, Rosales defiende que la apertura de la condición ciudadana a los inmigrantes opera sobre el reconocimiento de que la pertenencia a la comunidad política tiene un carácter contractual; es decir, que genera un sistema de mutualidad entre los individuos, de derechos y responsabilidades compartidos. En su

opinión, la apertura contractual de las condiciones para la inclusión no sería sino un paso coherente en esta dirección que ha perfilado ya el constitucionalismo liberal que inspira la construcción institucional de la Unión Europea.

Uno de los mecanismos para alcanzar una igual inclusión desplegados en el interior de los Estados-naciones de los países ricos fue el desarrollo del Estado de bienestar, diseñado pensando en las necesidades y en los riesgos de exclusión social de las clases sociales medias o más desfavorecidas. Era, en definitiva, un medio dirigido a garantizar una igualdad básica no sólo formal, sino también material, que hiciese posible el ejercicio de otros derechos y libertades (políticas, por ejemplo), lo cual significaba establecer las condiciones para el ejercicio y goce pleno de la ciudadanía. Jesús Ernesto Patiño se refiere, en el actual contexto de la globalización, a la crisis de este Estado de bienestar debilitado que prioritariamente se ocupa de proteger a los nacionales, a pesar de lo cual, insiste en la idea del Estado social moderno como antídoto constitucional que facilita la domesticación democrática y jurídica del poder arbitrario y de la tendencia autoritaria de las élites empresariales transnacionales que dominan el mundo globalizado.

En la misma línea de argumentación, Cristóbal Molina ofrece argumentos normativos, análisis jurídicos e institucionales y datos económicos en favor de un derecho social fundamental de la persona inmigrada encaminado a posibilitar su integración en la sociedad: la renta mínima de inserción, que podría considerarse como un auténtico derecho social de ciudadanía. Esta renta vendría a garantizar el derecho humano a estar y existir en un

determinado territorio y podría considerarse un elemento primordial del eventual «derecho social a inmigrar». Según Molina, el derecho constitucional, comprometido con la defensa de los derechos fundamentales y de la democracia en el ámbito estatal, debe cobrar una función no sólo crítica sino normativa y debe ser aplicado en una dimensión más global y abierta, de construcción de las instituciones jurídicas, insoslayable también en el ámbito de la extranjería y, sobre todo, de la inmigración. Éste ha sido un ámbito excesivamente excluido del análisis jurídico, pero ahora exige una nueva lectura constitucional a la altura de los tiempos.

De lo dicho hasta ahora puede deducirse que la obra en su conjunto aborda algunas de las cuestiones y los retos más interesantes que plantea la inmigración a la Filosofía Política desde la óptica de la ciudadanía. Particularmente, sin embargo, no todos los capítulos comparten la misma cuestión; como hemos visto unos se centran más en los derechos sociales relativos a la ciudadanía, mientras otros lo hacen en el derecho a la inclusión cívica (el acceso a la ciudadanía misma) y su coherencia con la defensa de la democracia y de los derechos humanos en el actual contexto de globalización y construcción de entidades políticas supraestatales. En definitiva, el *leitmotiv* o hilo conductor común de la obra es la necesidad de replantear las políticas de inmigración en las sociedades democráticas en la dirección de una apertura universalista de la ciudadanía liberal y de acuerdo con el programa normativo de la ciudadanía en las constituciones liberales.

Francisco Javier Miranda Vallejo

GENEALOGÍA DEL CONSUMO

IGNACIO CASTRO REY: *Votos de riqueza. La multitud del consumo y el silencio de la existencia*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2007, 266 pp.

No parece posible hoy (pero, ¿acaso lo fue nunca?: la diferencia —sin duda no banal— entre nosotros y los pensadores del pasado se reduce, a este respecto, al grado de conciencia con que unos y otros efectuamos idéntico gesto) escribir filosofía sin tener aguda conciencia del peso de la tradición. Pero hay dos modos de relacionarse con ésta. Está, por un lado, la filosofía universitaria, cuyo empeño es preservar, en forma de comentario inmanente, textos que disfrutaron ya, o pronto lo lograrán, del prestigio de lo clásico. Para bien o para mal, acompaña a ese trabajo hermenéutico un designio endogámico, propio de una *filosofía de biblioteca*. Más mundana que académica, y más crítica que meramente interpretativa, la segunda forma de filosofar nace de un comercio distinto con el Olimpo del pensamiento: sus obras, por venerables que puedan ser, no constituyen tanto el objeto de una exégesis precisa, filológicamente atenta a reconstruir el sentido y sus avatares interpretativos, como una *caja de herramientas* a disposición del filósofo-usuario, quien selecciona del archivo histórico-filosófico aquellos elementos que, en función del propósito actual, adquieran valor estratégico. Beneficiaria allí de piadosa conservación y minuciosa lectura, la *biblioteca filosófica* es víctima, aquí, de una *razzia* sin otro respeto hacia los clásicos que el derivado de las urgencias de una crítica del presente: donde el filósofo académico contempla un *interpretandum* sólo alcanza a ver —mejor: empuñar— el filósofo mundano las *armas de la crítica*.

Resultaría aventurado, no obstante, sentenciar quién es más fiel al legado de la tradición, a la muda exigencia proveniente de los *grandes pensadores*. En cualquier caso, sí resulta claro en cuál de esas tribus filosóficas milita Ignacio Castro Rey, el autor de *Votos de riqueza*. Frequentemente invocado en el libro, Nietzsche es el maestro al que debe su inspiración esencial, tanto a través del propio corpus nietzscheano como de sus mayores epígonos contemporáneos, ante todo Foucault y Deleuze. Si el asunto de *Votos de riqueza*, la sociedad de consumo, es plenamente *actual*, su infraestructura categorial exhibe una innegable impronta, *intempestiva*, del gran *genealogista*. Se trata de reproducir, respecto a nuestro universo social (neocapitalista, mediático, atomizado, liberal,... globalizado), el gesto con que Nietzsche declaró la guerra a su época y a la cultura de Occidente en su conjunto: rastrear tras la rutilante tabla de valores (lo verdadero, lo santo y lo bueno), en la que el europeo condensa su orgullosa superioridad, una negatividad encubierta, una violenta exclusión de la que nacería la inmensa patología platónico-cristiana; es decir, evidenciar el *no* cruel y resentido, la más abrumadora negación de la vida jamás albergada por la historia, que la presunta afirmación (*sí* filosófico a la verdad del concepto; *sí* religioso a la divinidad trascendente; *sí* ético a los valores del esclavo) apenas logra velar.

Pero el análisis genealógico ya no aborda el espíritu de Occidente tal cual lo encarna, en una grandeza pese a todo visible en la decadencia, la fe en la Verdad, la Santidad y el Bien, sino en una figura mucho más prosaica y cercana: una sociedad, la nuestra, nucleada en torno al consumo de objetos producidos indus-

trialmente. Situación social que de suyo no es ajena a la posteridad del platonismo: «En este libro se critica la cultura del consumo por su monstruosa perfección metafísica, no por sus imperfecciones técnicas» (p. 14). En esa medida, la proliferación de mercancías, fabricadas técnicamente y envueltas por el halo publicitario, reafirma, en nuestro presente tardocapitalista, la vieja voluntad de sustraerse a la singularidad sensible en devenir, imponiéndose el consumo «como una forma dinámica del odio» (p. 13).

Con lo que están sentadas las bases para una crítica genealógica que denuncia en el cotidiano hechizo del mercado la milenaria ilusión de Occidente. Peculiaridad de *Votos de riqueza*: atrapar esa fantasmagoría en el escenario de nuestra cotidianidad, diseccionando con rigor analítico, y brillantez de escritura (la prosa de Castro sabe alternar el *continuum* expositivo, que confiere al texto cohesión discursiva, con el *flash* aforístico que condensa en un enunciado deslumbrante un itinerario conceptual), la trama oculta de nuestra vida como ciudadanos (o súbditos) de la ciudad consumista: «Se ensaya un acceso a tal o cual sector cotidiano en busca de la existencia que ahí es sistemáticamente *excluida*, para intentar localizar la coacción implícita a ese orden determinado» (p. 17). Eso ofrecen los diferentes capítulos, abordando cuestiones como el anti-tabaquismo, el predominio de materiales sintéticos en la construcción, la función del ídolo mediático, la ambigüedad de la edad juvenil, el poder de las marcas, la religión del deporte o el dispositivo sexual.

Así pues, microlectura de la existencia consumista, pero también teorización crítica de un *sistema* donde se confunden seducción del mercado y coerción del Estado, respectivamente *ello* y *super-yo* de un dominio insidioso (el antiguo poder soberano se ha vuelto microfísico, según

el *dictum* foucaultiano) a través de la dosificación de satisfacción y miedo: «Todo ocurre como si cada uno de nosotros fuese el funcionario de un Estado portátil y electrónicamente presente, fundido con la pulsación del mercado y a la caza de la más mínima diferencia exterior» (p. 57). Publicidad y ley, guiadas por una común voluntad normalizadora, habrían logrado poner en pie «cierto totalitarismo democrático, sonriente, personalizado» (p. 13). Tal sería la siniestra verdad de la autoproclamada sociedad *abierta*: la clausura en una inmanencia sin límites cuyo lema (seudo-)salvífico es *extra mercatum, nulla salus*.

La *heterofobia* es pulsión dominante en ese universo. Dos son sus referentes fundamentales: la exterioridad de la naturaleza en su radical heterogeneidad respecto a lo humano y las formas de humanidad (a la vez despreciadas —el hombre no consumista es sólo figura de una humanidad *atrasada*— y temidas —el *otro* como amenaza terrorista—) ajenas al arquetipo antropológico del occidental contemporáneo. Sobre ese oscuro y dúplice trasfondo se ejerce una presión que es tanto negación (aniquilación industrial y urbanística de la naturaleza, incluso en la forma blanda de un ecologismo que hace de ella objeto de conservación, olvidando —nos recuerda Castro— que es ella quien nos *conserva*; pero también explotación de poblaciones tercermundistas y *guerra santa* contra el ubicuo terrorista) como demonización de una alteridad salvaje que, en calidad de fuente inagotable de temor, cohesionan el interior civilizado: «El interior global de nuestra sociedad se teje constantemente con la demonización de un exterior letal que es indispensable como algo vírico, criminal, fundamentalista» (p. 64). Ni siquiera hacia dentro cabe una genuina experiencia de la alteridad, dado que nuestro orgulloso individualismo no es sino alianza de

solipsismo (insularización o atomización del yo) y *comunicación* (conexión, prótesis mediática mediante, de lo previamente separado). Ausencia, en cualquier caso, de una *comunidad* en las antípodas de la interacción comunicacional: «Pues eso es la comunicación: la conexión del aislamiento» (p. 80).

El lector advertirá que, bajo una crítica sin concesiones de la banalidad imperante en nuestro mundo, late un *compromiso ontológico* de largo aliento (y que es lo que mejor define la personalidad espiritual —no sólo intelectual o literaria— de Ignacio Castro). Su núcleo esencial es la reivindicación, alimentada de decepción y nostalgia, de una experiencia que, siendo nuclear en la historia de nuestra especie (y no del todo ausente en áreas culturales todavía no fagocitadas por el dispositivo científico-técnico-político europeo), parece haberse esfumado en el desierto contemporáneo. No es fácil decir de qué se trata. Y no porque ese fondo irrepresentable esté ausente del discurso de *Votos de riqueza*; muy al contrario, es profusamente nombrado, pero siempre de manera alusiva (digamos que más por vía simbólico-estética que discursivo-conceptual): «indefinición común»; «tierra»; «existencia sin esencia»; «vértigo de la finitud»; «lo natal»; «singularidad sin equivalencia»; «común vida mortal»; «lo incommunicable, lo desconectado»; «heterogeneidad

en la que siempre estamos y que siempre negamos»; «envés de nuestra transparencia»; «exterior desconocido»; «parpadeo de lo inconsumible»; «el *infinito en acto* que es la vida»; «potencia vital»; «corriente de las fuerzas elementales»; «vibración secreta de las cosas»; «misterio de lo elemental»; «impureza de lo real, su mezcla intolerable con la muerte»; «lo inconsumible»; «existencia desnuda»; «amenazante latido del tiempo»; «lo *aeconómico* de una comunidad no competitiva»; «profundidad selvática de la carne»... Lo prolijo de esa acumulación de sintagmas (que, como el lector de *Votos de riqueza* comprobará, no es exhaustiva) es indicio inequívoco de la importancia —en primer término ontológica y, desde ahí, gnoseológica, estética, ético-política... y aun religiosa— de *la cosa* en la economía interna de este pensamiento. Pero la alusión lírica no debe ahorrar el esfuerzo categorial, máximo allí donde se trata, aporéticamente, de traer a presencia lo irrepresentable. Con ello se anticipa un trabajo futuro, el de explicitar en un discurso ontológico una oscura intuición (a fin de cuentas, religiosa, aunque más ctónico-telúrica que uránico-trascendente). La empresa cautivará también al lector que se adentre en las páginas de este magnífico ensayo de crítica del presente.

Alberto Sucasas
Universidad de A Coruña

HERMENÉUTICA Y MORAL

JESÚS CONILL SANCHO: *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid, Tecnos, 2006, 285 pp.

Medio siglo después de la publicación de *Verdad y método*, la filosofía ha comen-

zando a reconocer la pertinencia de reflexionar sobre algunos de los importantes lastres que acompañan al intento de articular la hermenéutica como proyecto filosófico. La posición que ésta haya de adoptar frente a la historia de la filosofía,

su capacidad para desplegar un genuino potencial crítico o su relación con las éticas aplicadas y los nuevos retos de la sociedad presente son algunos de los asuntos más acuciantes sobre los que debe recaer la reflexión del filósofo.

Éste es uno de los retos principales afrontados por Jesús Conill con la publicación de su nuevo libro, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. En esta obra el autor establece las bases para una *Ilustración hermenéutica*, en torno a la cual se construye una *ética hermenéutica crítica desde la facticidad* en la que se concilian *lógos* y experiencia fáctica. Como es sabido, la posibilidad de esta conciliación ha sido cuestionada desde las más diversas posturas en los debates sobre la crisis de la modernidad, como si actualmente la hermenéutica sólo fuera concebible como proyecto filosófico a costa de una renuncia al potencial crítico-normativo aportado por la tradición ilustrada.

Si ésta es una problemática que se expresa tanto en un sentido histórico, en un enfrentamiento entre Ilustración y posmodernidad, como también en los mismos debates filosóficos actuales, en un enfrentamiento entre los defensores del *lógos* y los defensores de la experiencia fáctica, Jesús Conill busca dicha conciliación en ambos niveles, mostrando la necesaria ambición filosófica que debe acompañar al proyecto de una *Ilustración hermenéutica*. Por un lado, en la primera parte de su libro, éste parte de un importante referente para afianzar históricamente este proyecto, a saber, la *Crítica del Juicio* de Kant, con la intención de extraer de este texto el potencial hermenéutico contenido en el criticismo. Por otro lado, en la segunda parte de la obra Conill establecerá un intenso debate con las aportaciones más relevantes de filósofos como Aristóteles, Gadamer, Heidegger, Ricoeur, Apel, Habermas, Albert, Taylor o Vattimo, a partir de lo cual se

atenderá a los problemas, intereses y conceptos sobre los cuales se construyen, en la tercera y última parte de este libro, los fundamentos de una ética hermenéutica crítica desde la facticidad.

Como es sabido, la construcción de una hermenéutica filosófica por Gadamer parte de una confrontación con la *Crítica del Juicio* de Kant, la cual es leída por el primero como testimonio histórico de los intereses cientificistas e intelectualistas de que adolecería aún el criticismo. Frente a Gadamer, Jesús Conill aprecia en esta obra un Kant «hermenéutico» o, al menos, «hermeneutizable», desarrollando la línea abierta por Makkreel. En primer lugar, Conill se interesa especialmente por el significado que adoptan los conceptos de imaginación y de sentimiento vital en la tercera *Crítica*. Sobre esta base, Kant defiende una definición de la capacidad de enjuiciamiento reflexionante que adelanta una concepción del conocimiento que no puede considerarse sin más como opuesta a la comprensión hermenéutica. Pues con ello Kant estaría atendiendo a la capacidad humana de enjuiciar en la situación particular, sobre la base de una comprensión y orientación previas que no sólo dependen de la dirección normativa aportada por la razón pura, sino también del necesario anclaje experiencial del individuo en la vida. Con ello, el análisis de Conill muestra la cercanía de tales desarrollos teóricos con planteamientos contemporáneos como los de Dilthey y Ortega. En segundo lugar, Conill detecta en la obra de Kant una estética (sentimiento) y una pragmática (Juicio) de la libertad, como complementos necesarios en el programa de reconstrucción de la razón pura desde su facticidad. Éstas permiten un ampliación del Juicio práctico, en tanto que éste, además de fundado en la determinación de la ley moral, atiende además a las condiciones subjetivas y pragmáticas que permiten la

aplicación y el aprendizaje de la moralidad. Finalmente, en esta primera parte de la obra también se cuestiona la presunta contraposición entre la tradición humanista y la estética kantiana propugnada por Gadamer. Para ello, Conill defiende una reconstrucción ética de los conceptos básicos de la tradición humanista que muestra con claridad la cercanía entre esta tradición y el pensamiento de Kant. A este respecto, es especialmente interesante la atención que el autor presta al concepto de *sensus communis*, presente tanto en las filosofías morales anglosajonas como en la *Crítica del Juicio*. La lectura de Conill, además de demostrar la desvirtuación que sufre esta teoría de Kant en la interpretación gadameriana, va encaminada a detectar en la figura kantiana del sentido común la base de una posible *Ilustración hermenéutica*, en la medida en que este concepto permite articular una orientación crítica que presuponga simultáneamente un reconocimiento de la tradición. Con todo, la capacidad de enjuiciar según el sentido común también permite construir una confrontación crítica con esta tradición, en tanto que la actividad productiva de la imaginación aporta a esta capacidad una función liberadora y dinámica. En particular, la referencia a la imaginación y al concepto de vida presupuesto en el *sensus communis* ponen de manifiesto la ampliación del concepto kantiano de experiencia presente en la *Crítica del Juicio*, una aportación que no es en absoluto apreciada por Gadamer. Conill señala por ello la estrecha relación entre este nuevo concepto de experiencia y la filosofía de Dilthey, en especial con su proyecto de una ética desde la facticidad de la vida.

La segunda parte de *Ética hermenéutica* está dedicada a desentrañar los aspectos principales de la «hermenéutica de la facticidad», con ocasión de la discusión con los debates filosóficos contem-

poráneos. Tras analizar los rasgos fundamentales del concepto de facticidad, Conill se pregunta por el sentido ético de este concepto, tal como ha sido desarrollado desde la filosofía de Heidegger. Esta versión ética de la hermenéutica viene sugerida, según el autor, por el insistente recurso de Heidegger a la ética aristotélica, a partir de lo cual el análisis del *Dasein* cobra un sentido esencialmente práctico-moral. En tanto que se trata de una facticidad abierta, el *Dasein* constituye en sí mismo una empresa ética, que debe ser desarrollada por la persona evitando en todo momento cualquier forma de auto-alienación. De este modo, Conill leerá también la hermenéutica de la facticidad como una «crítica desde la facticidad», acercando los planteamientos heideggerianos a los motivos filosóficos de la crítica neomarxista de las ideologías. El concepto heideggeriano de la facticidad permite articular, según Conill, una determinada ética de la responsabilidad o una ética del cuidado, que debe ser desarrollada por el individuo como una ética de la serenidad. Ahora bien, Conill reclamará la necesidad de ampliar la concepción de la experiencia moral que puede extraerse de la filosofía de Heidegger. Éste, ciertamente, habría desatendido la importancia de la vida fáctica basada en la experiencia de la misericordia, la cual encuentra en las narraciones bíblicas un referente principal. En segundo lugar, Conill analiza los rasgos principales del saber aportado por esta hermenéutica de la facticidad interpretada en un sentido práctico, para lo cual se centra especialmente en los desarrollos gadamerianos. En la hermenéutica de Gadamer, ciertamente, se produce un reconocimiento de la *praxis* y del *ethos*, que coloca las bases para superar el intelectualismo en la ética. Este intelectualismo debe ser sustituido por una ética que atienda a la *phrónesis*, de forma que la

misma razón práctica emerja de la facticidad bajo el amparo de un *êthos* vinculado a la tradición. Por lo tanto, sostiene Conill, la práctica de la prudencia adquiere prioridad frente a la teoría o, mejor, la *theoría* se torna vida, y se realiza y desenvuelve en la misma experiencia fáctica. Ahora bien, el autor señalará en este punto a Gadamer al señalar la necesidad de una ampliación del modelo ético de la aplicación que se desprende del concepto aristotélico de la *phrónesis*, dado que ello debe llevarnos también a atender a la aportación contenida en la concepción kantiana del enjuiciamiento reflexionante. En este contexto, Conill defiende que es preciso plantear un análisis del mismo carácter experiencial de la facticidad, y a este respecto señala la importancia del «poder querer» que se encuentra presupuesto en todo lenguaje y que expresa con claridad el aspecto volitivo, apetitivo y tendencial del dinamismo experiencial que caracteriza la facticidad como un modo de saber práctico. Ciertamente, Conill reconoce y acepta las aportaciones de Gadamer con respecto a la definición de este saber práctico, pero no por ello sostendrá la incompatibilidad entre el reconocimiento de la facticidad y la posibilidad de la razón práctica, desde el momento en que esta última es definida como una razón discursivo-reflexiva que se desarrolla en la experiencia fáctica del mundo de la vida.

Por ello, en la tercera parte de su libro, Conill se preguntará por la posibilidad de una *ética hermenéutica crítica*, centrándose por lo tanto en el problema fundamental del que depende la posibilidad de una Ilustración hermenéutica, a saber, la conciliación o articulación entre las facticidades de la experiencia y la reflexión crítica o, dicho de otra forma, la conciliación entre Aristóteles y Kant. La propuesta de Conill se nutre de las iniciativas filosóficas más importantes que in-

corporan una dimensión crítica en el ámbito hermenéutico, como la ética discursiva (Apel y Habermas), la ética de la alteridad y del reconocimiento (Ricoeur), la ética de la autenticidad (Taylor) o la ética de la *pietas* (Vattimo), al igual que atiende a las aportaciones y retos que supone el pensamiento científico, tal como exige el racionalismo crítico (Albert). Conill se apoya en su concepto de *experiencia* para sostener esta conciliación entre reflexión crítica y facticidad, y constata que la reflexión ética no depende de una razón procedimental, sino que se constituye como una parte constitutiva de la misma tradición, la cual aporta el *êthos* sobre el que se sustenta la experiencia de la vida moral. De esta forma, Conill también propugna la necesidad de hermeneutizar la ética discursiva de Apel y Habermas, al reconocer que «una razón práctica, condicionada históricamente, es capaz de principios éticos incondicionados» (pág. 213). Una vez más, esto viene posibilitado por el importante reconocimiento de la experiencia como una estructura dinámica que resulta de la apertura de un horizonte de posibilidades históricas. La experiencia, por lo tanto, no es una estructura cerrada, pues permite articular de forma dinámica la innovación, la capacitación y la formación que debe presuponer toda reflexión crítica. Con el objeto de profundizar en esta conciliación entre la experiencia fáctica y la reflexión crítica presupuesta en una *ética hermenéutica crítica*, Conill también atiende a las aportaciones principales de la ética de la alteridad desde la atestación (Ricoeur), la ética de la autenticidad (Taylor) y la ética de la *pietas* (Vattimo).

Así, en el último capítulo de su libro Conill establece los fundamentos principales sobre los cuales puede construirse esta *ética hermenéutica crítica*. En primer lugar, y en oposición al racionalismo crítico de Albert, se defiende la posibili-

dad de una hermenéutica «impura, reflexiva, vital, histórica y abierta al pensamiento científico, que por su nuevo vigor crítico contribuya a ampliar las nociones de experiencia y de razón desde la facticidad de la experiencia y desde la facticidad de las ciencias» (pág. 272), pues uno de los principales resultados de *Ética hermenéutica* es la exigencia de considerar la razón como un «proceso abierto, experiencial e histórico» (*idem*). Alejada por igual del nihilismo y de la epistemología pura, ésta ética se basa así en una comprensión experiencial de la razón, que permite conjugar *lógos* y facticidad así como articular el potencial crítico que, según Conill, le es esencial a la hermenéutica como proyecto filosófico. Entre las características principales de la ética hermenéutica Conill señala las siguientes: 1) transformación experiencial de la razón pura; 2) defensa del humanismo ético hermenéutico; 3) interés en la aplicabilidad, posibilitada por el Juicio reflexionante y la prudencia; 4) incorporación de una dimensión axiológica de la vida que sigue contemplando el punto de vista del valor; 5) reconocimiento del carácter eleuteropático de la ética, al reconocer la importancia de la estética de la libertad.

Con este último libro, Jesús Conill demuestra la madurez de sus reflexiones filosóficas en torno al problema de la ética

y la hermenéutica contemporáneas. Es especialmente loable que el autor haya desarrollado su concepción sobre la base de una activa discusión a la vez respetuosa y polémica con las posiciones filosóficas más relevantes de nuestro tiempo. En este contexto, es especialmente relevante el desarrollo del concepto de razón experiencial por parte del autor, sobre el cual se construye la conciliación entre *lógos* y experiencia que debe presuponer una ética hermenéutica crítica desde la facticidad. No menos digno de reconocimiento es el acercamiento del autor a las aportaciones filosóficas de la tradición. La lectura de la *Crítica del Juicio* de Kant presente en *Ética hermenéutica* no sólo permite extraer importantes elementos del criticismo que pueden ser incorporados de forma fecunda al desarrollo de una dimensión ética de la hermenéutica, sino que logra además este aprovechamiento sin provocar por ello la tergiversación del sentido histórico del criticismo que supuso la interpretación gadameriana de Kant. De hecho, los resultados de un estudio histórico-evolutivo sobre el desarrollo del proyecto estético kantiano corroboran la interpretación de la *Crítica del Juicio* que es defendida por Conill desde sus intereses filosóficos.

Manuel Sánchez Rodríguez
Universidad de Granada

LA EVOLUCIÓN INTERNA DEL DOGMA MORAL (Y SUS ENEMIGOS)

ANTONIO VALDECANTOS: *La fábrica del bien*, Madrid, Síntesis, 2008, 388 pp.

Después de *La Moral como anomalía* (Barcelona, Herder, 2007) y, a modo de

continuación de sus tesis, Antonio Valdecantos acaba de publicar *La fábrica del bien*. En él abunda en las múltiples definiciones del bien y del mal, sus limitaciones y sus claroscuros, la ambivalencia de

los conceptos éticos, su posible construcción o invención, y su relación con el mundo.

La Moral y/o la Ética, así como sus cultivadores, según Valdecantos, están de moda gracias a los filósofos morales, que se nos presentan como sucesores de los intelectuales del siglo XX. Como ellos, opinarán con «autoridad moral» de casi cualquier cosa. Sin embargo, sostiene Valdecantos, no está claro que exista esa tradición o canon a la que dicen pertenecer estos nuevos hacedores de Teoría del bien y del mal. El libro que comentamos es, precisamente, un análisis sobre la construcción de dicho canon, un juicio sobre su verdad o falsedad y, sobre todo, un intento de desenmascaramiento de su pretendida inevitabilidad y armonía interna.

El libro está estructurado en tres partes, tituladas *La moral como metonimia* (pp. 22-164), *Ars aestimativa* (pp. 167-270) y *El bien y la fábrica del mundo* (pp. 273-387), respectivamente. No obstante, podría hacerse una distribución diferente, que nosotros vamos a ensayar, a fin de hacer nuestro comentario más inteligible. En efecto, si atendemos al análisis interno que Valdecantos lleva a cabo en este ensayo, podríamos dividir la obra en tres partes cuyo contenido sería, respectivamente, el estudio genético de la moral, su estudio formal y el análisis de sus conceptos más relevantes. De esta forma, *génesis, forma y contenido* serían las divisiones temáticas, en la que, avanzando en el camino abierto por *La moral como anomalía*, no sólo los conceptos éticos son tematizados y entendidos en función de su excepción, sino que la propia Moral y su Historia se explica a partir de sus quiebras.

La primera parte se ocupa, fundamentalmente, de la genealogía de la Moral, en la que la Historia de la moral es analizada desde la metodología de la Historia conceptual y criticada atendiendo

no sólo a lo que esta Historia, en constante construcción y re-construcción, *dice que hace*, sino a lo que *en realidad hace*. Y la conclusión que el autor avanza no deja de ser realmente interesante, aunque incómoda para los teóricos morales. Defiende que la Historia de la moral moderna resulta de un proceso azaroso que, sin embargo, la propia Teoría moral nos presenta como desarrollo interno de ideas pertenecientes a una misma tradición. No sólo eso, sino que, además, esta evolución armoniosa es resultado de una voluntad consciente de sus actores.

Por el contrario, según Valdecantos, la Historia de la moral surge del conflicto y del azar, de movimientos sin sentido fijado de antemano cuyo motor es el enfrentamiento doctrinal e histórico de posiciones y propuestas en competencia. Con sus propias palabras:

«La moral es el resultado de un conjunto de cálculos, despistes, astucias, confusiones y torpezas mezcladas con unas cuantas buenas intenciones y otras tantas villanías. Saber que la acción humana constituye el fruto de semejante desorden es quizá lo más esencial que cabe saber sobre ella» (p. 33).

Podríamos decir, por lo tanto, que la tesis principal de esta primera parte consiste en negar lo que, como analogía con la teología, podríamos definir como *evolución interna del dogma moral*. En la teología católica se ha defendido, en efecto, que los dogmas católicos no evolucionaban por influencias externas o por su contradicción con disciplinas ajenas a la teología (filosóficas, científicas), sino que el cambio se operaba siempre por *necesidad interna* del concepto. El propio Valdecantos no deja de recordar el absurdo de pretender suprimir el conflicto y lo reivindica, precisamente, como un elemento esencial para entender la Historia *real* de la doctrina moral y su desarrollo. Y es que pensar, siempre es *pensar con-*

tra alguien, ya que la verdadera condición fundacional de la moral Moderna consiste en «un contrario con el que luchar y con el que repartirse el territorio en momentos de tregua» (p. 48).

Y nadie mejor que Maquiavelo para ilustrar este momento fundacional, puesto que su obra, como dice Valdecantos, supone la ruptura del monopolio de la moral tradicional. Con el florentino se establece un hiato en la propia historia interna de la moral, al enfrentarse, de repente, dos tipos de moral en lo que se suponía era una y sola tradición: la moral pagana, revitalizada por Maquiavelo se enfrentará a la moral cristiana y, con el tiempo, dicha dialéctica se transformaría en la oposición entre Razón de Estado «política» y Razón de Estado cristiana. Será entonces, según el autor, cuando lo importante comience a ser no ya definir una acción como moral o inmoral, sino como *moralmente relevante*, es decir, *lo importante será que pueda ser discutida su condición moral*, su condición de pertenencia a un mismo ámbito de sentido (p. 61).

Avanzando un paso más en la elaboración de la génesis de la Moral Moderna, el libro nos presenta lo que podríamos denominar un segundo —e importantísimo— momento fundacional: la elaboración del concepto de autonomía, entendida como «sistema de deberes no religiosos o jurídicos (aunque a menudo coincidentes con algunos de los unos y de los otros), surgidos del fuero interno (aunque de obligatoria exteriorización y explicitación), incondicionados (aunque con expectativas de reciprocidad), universales y de altruismo desinteresado» (p. 66).

El estudio de la idea de autonomía, al que Valdecantos dedica páginas de enorme interés en su libro (por ejemplo, todo el cap. 7 contiene imprescindibles comentarios sobre la moral humeana y la

kantiana), nos enfrenta a un nuevo problema. La dificultad que dicho análisis presenta, no es ya la de mostrarnos un nuevo *encubrimiento* del conflicto entre diferentes teorías o morales, como en el caso presentado de la doctrina de Maquiavelo, sino el análisis de la elaboración de una *antimimesis* en la que la autonomía de la moral se define en función de la autonomía de su doctrina. O lo que es lo mismo, *creemos* en que la moral es autónoma por la *pretensión* de autonomía de ciertas doctrinas morales, como nos indica Valdecantos.

¿Y de qué modo consigue la doctrina moral, la Teoría, hacer pasar por real aquello que sólo es una invención? ¿Cuáles son sus recursos retóricos? Las páginas dedicadas a los análisis de figuras como la metonimia, tropos, conceptos prepósteros (caps. 8, 9, 11), así como la explicación de dialécticas clásicas como las de lo natural y lo artificial (cap. 12), lo natural y lo excepcional (cap. 13), así como sus reflexiones sobre la experiencia estimativa (caps. 16 y 17), constituyen el análisis de la parte formal de esta peculiar Historia de la Moral Moderna, puesta en entredicho por el autor.

Por su parte, en la última división que hemos realizado, dedicada al contenido u objeto de la Moral, vemos desfilar buen número de tópicos de la disciplina, como, señaladamente, el de la conexión entre virtud y felicidad. Según la tradición, virtud y felicidad han de ir unidas, puesto que ésta es una consecuencia lógica de aquélla. Asimismo, el mundo clásico suponía una adecuación entre el individuo y el orden del mundo, en el que la conducta moral permitía al sujeto el ajuste adecuado con el mundo que le tocaba vivir. No obstante, como nos recuerda Valdecantos, allí donde no hay un mundo bien hecho sistemáticamente ordenado, no tendrán cabida las doctrinas clásicas del supremo bien, como la aristotélica,

agustiniana o del Aquinate, analizadas a lo largo del cap. 19. Allí donde este mundo no existe, el bien buscado:

«Será descomunal e inestimable y no será, sin embargo, un bien supremo porque los demás bienes no están en una relación reglada con él ni en rigor se le parecen. Contrariamente al bien supremo tradicional, el bien descomunal no consiste en ajuste alguno ni lo implica; más bien tiene la forma de la suspensión y del desacoplamiento y es en esa forma en donde radica su condición memorable» (p. 299).

De modo que, como señala el autor, en este caso, como en tantos otros, la realidad no siempre sigue la lógica que nosotros deseamos y la formación del concepto de felicidad resulta, paradójicamente, de una solución de compromiso entre dos escándalos: el que surge de la apariencia de felicidad del malvado y el que resulta de la infelicidad del virtuoso (p. 280). El resultado es que la felicidad moderna consiste en un desvío de la idea clásica del supremo bien y, precisamente por ello, nadie puede esperar de ella que ordene la vida ni el mundo. No sólo porque el orden es imposible sino porque la idea de un mundo bien hecho, un mundo moralizado, no puede ser tomada, actualmente, en serio (p. 317).

Las lúcidas páginas dedicadas por Valdecantos al análisis del pensamiento teológico-político de Walter Benjamin son un buen ejemplo de lo expuesto (cap. 21), puesto que la verdadera felicidad, según el alemán, coincide con la renuncia a perseguir la felicidad mundana, a perseguir una adecuación con el orden del mundo, puesto que ésta es un logro mesiánico en el que el pasado se hiciera diferente de lo que fue. Como dice el autor sobre Benjamin: la felicidad coincide con «dejar de ser lo que uno tenía que ser por estar donde está colocado y por estar hecho de lo que está hecho. Es, por tanto,

un descolocarse respecto del orden de las cosas y respecto del orden interior, dos órdenes con formas de destino» (p. 327).

Ahora bien, Valdecantos nos pide que saquemos las consecuencias: si la felicidad es algo ajeno al mundo, éste tampoco tiene que ver con el bien (p. 332). La diferencia entre la concepción tradicional y la moderna, sin embargo, no es tanta como puede pensarse, a primera vista, puesto que allí donde la metafísica clásica suponía un mundo perfecto ideal con el que comparar el mundo dado, lleno de imperfecciones y, por tanto, de males, la metafísica moderna presupone un orden subjetivo desde el cual medir y entender el mundo. La moral moderna trasladada al interior del yo lo que la tradicional había colocado en lo cielos, en el principio de los tiempos o en la consumación de éstos. Ahora bien, como nos señala el autor, este mundo moral interior no es bueno, sino perfecto, y «una especie que lleva en sus adentros un mundo así está obligada a convertir el mundo exterior en un espejo de esa perfecta interioridad» (p. 345).

La tarea de la moral moderna consistirá, según esto, en hacer coincidir ese mundo mal hecho con el mundo perfecto de la interioridad del sujeto. Pero, en este caso:

«Lo que llamamos bienes son el puridad las excepciones, las anomalías o las rarezas de un mundo que no está bien hecho (...). Los bienes son flores raras de un páramo inhóspito, y para cobrara la figura del bien necesitan destacarse de un fondo descolorido, sucio y mal pintado. El bien es, como ya se ha visto, una anomalía que resulta de la excepción en la ausencia de bienes y dicha ausencia es, por su parte, el resultado de males sobresalientes que no han sido capaces de cancelarse» (p. 389).

Dicho lo cual, hay que decir que, para dar lugar a una doctrina moral, es

decir, para sistematizar un pensamiento sobre el bien y el mal, hay que dar por supuesto que el bien es una excepción y actuar «como sí» pudiera ser generalizable o permanente. De modo que la doctrina moral nos aleja constantemente de la realidad; la historia de la moral moderna está falseada (p. 386). La Teoría, remata el autor, no sólo no nos ayuda a entender el mundo, sino que se construye sobre el recalcitrante esfuerzo de disimular esta falta de comprensión.

La Moral Moderna, por lo tanto, es un continuo esfuerzo por completar la naturaleza que existe y, en este empeño, se aisló del azar y del conflicto. Ahora bien, también aquí, a nuestro modo de ver, se debieran sacar las últimas consecuencias que el libro no menciona: si la disolución del conflicto entre dioses, bienes, valores o juicios, es lo que atañe a la Teoría Moral y lo que, al mismo tiempo, disuelve la

Moral, por contradictoria, en tanto inventada, la Ética y la Política se acercan de modo irremisible. O lo que en analogía a lo que reivindicase Maquiavelo, el conflicto se presenta como la esencia real de la moral, de modo que su desaparición provocará la disolución de la Moral misma. El conflicto, y no la paz perpetua, aparece como una clave del sistema moral. En este análisis, Ética y Política no se describirían como construcciones inevitablemente opuestas, si bien habrá que esperar a los años que siguen para leer la propuesta de dicha relación que nos presente Antonio Valdecantos. Desde aquí le animamos a ello y felicitamos por estar siempre bien dispuesto a motivar y renovar la discusión de los tópicos filosóficos tradicionales.

Marta García-Alonso
UNED

UNA TEORÍA DE LA RESPONSABILIDAD A CONTRAPELO

ANTONIO VALDECANTOS: *La moral como anomalía*, Barcelona, Herder, 2007, 308 pp.

Al lector avisado de este singular ensayo de teoría moral del Catedrático de Filosofía de la Universidad Carlos III de Madrid, Antonio Valdecantos, no le extrañará que quien acomete la empresa de reseñarlo asuma el fracaso como algo inexorable y acepte que los improbables aciertos de los que pueda ser acreedor obedezcan más a la mera coincidencia que a la propia voluntad. Alimentan esta expectativa no sólo la mala conciencia por desencajar la obra reseñada de la sólida trilogía sobre la invención de la moral¹ a la que pertenece, sino también el recelo de no hacer justicia a lo que ella

entiende por ejercicio de la *teoría* en este ámbito, a saber, un proceder nada solemne ni pusilánime, sino sorprendentemente modesto y jovial, que revela en sucesivas iluminaciones las *anomalías* y los cimientos inestables del concepto monumental de *responsabilidad*, proverbial «escoba de la limpieza moral» (p. 189) y «caja de resonancia» (p. 306) del entero vocabulario práctico. La voluntad de *La moral como anomalía* de explicitar la con frecuencia desapacible *cara oculta* de lo que llamamos «buen» y «malo» responde a la convicción de que mantener a estos conceptos en fricción con los múltiples aspectos de su connatural *estado de excepción* (p. 180), lejos de disolverlos como exigencia de transformación del presente, enriquecerá la experiencia que

tenemos de ellos —*ab integro nascitur ordo moralis*—. El experimento merecerá la pena, sin lugar a dudas, pues tan anómalo es el «témpano sumergido» (p. 246) de los conceptos morales como el ser racional finito o racional mortal² —«un ave cuya esencia son las alas, pero unas alas que no sirven para volar sino para caer» (p. 109), se apunta con agudeza—, que manifiesta una irónica dependencia con respecto a los primeros. El ensayo ofrece una cuidadosa y aguda revisión de la estructura común a las doctrinas morales más relevantes, ya sean antiguas o modernas, ya proyecten una reconfiguración del mundo de índole moderada o radical, desde un análisis de linaje benjaminiano, que en lugar de expulsar de esos cuerpos doctrinales a los conceptos pretendidamente espurios e incómodos, propicia la emergencia de los desajustes que silencian sus programas de acción, confiando en que la atención prolija a las piezas menos satisfactorias de la razón práctica sea la mejor disciplina para esta. Conocedora, pues, de las trampas más comunes que encierran las doctrinas estimativas, la lectura de la moral que el autor propone contrarresta tanto la tendencia a asociar unilateralmente el bien con la obediencia inquebrantable a normas y la disolución paulatina de conflictos cuanto la creencia en que la depuración máxima de los conceptos salvaguarda la corrección de su uso, tanto más si se trata de aquellos destinados a la industriosa «fábrica del bien». Pero, si el alcance teórico de esta propuesta está revestido por sí mismo de interés, llaman aún más la atención sus ponderadas intenciones, que en modo alguno buscan impulsar una suerte de revolución del enjuiciamiento práctico común o una «corrosión de la moral» biempensante —«una grandiosa ruina obligada a tapar pudorosamente la grieta que la atraviesa» (p. 305)—, sino en todo caso devolver el

juicio moral a la posición algo incómoda que nunca debió abandonar, lo que redundará en una mayor lucidez de sus sentencias. Conviene saber de antemano que esta retirada hacia la fuente de las inquietantes suspensiones de la moral no promete a la postre ninguna reintegración reparadora, aunque semejante resultado, lejos de ser exclusivamente desalentador, otorga al mismo tiempo una sana alegría al lector, a saber, la de contemplar aquel monumental edificio con indulgencia y cierta complicidad, pues en la manifiesta ineficiencia de la moral como máquina de cálculo de responsabilidades encuentra el espejo de la relación lábil que él mantiene con su propia razón.

De los cuatro estudios que integran esta obra, el primero, «La naturaleza por duplicado», revela con perspicacia y erudición varroniana el suelo incierto sobre el que se yergue, tan orgullosa de sus logros como ignorante de sus ruinas, la responsabilidad, «piedra angular de la acción humana y del conocimiento del mundo» (p. 108). Arraiga en ese suelo una firme opinión, a saber, el supuesto último de un horizonte de expectativas compartido por todos los remitentes y destinatarios de actos semelysivos³, custodiado por el principio de razón suficiente, según el cual *dar razón* de la inteligibilidad de lo que ocurre y de lo que se hace en el mundo, ya sea mediante razones humanas o divinas, no conoce más interrupciones que las procedentes de la pereza. Desde el punto de vista de esta *ratio, ignava y negotiosa* en partes alícuotas, acostumbrada como está a actuar como contable de sí misma, volver comprensible algo equivaldría a suspender la apertura cautelara de hostilidades previamente declarada por las preguntas que el entendimiento y la razón dirigen a la naturaleza y la acción, al tiempo que disimulan cuidadosamente la atribulada sospecha de que algún día les responda retó-

rico el silencio. El examen con escalpelo de la conducta inquisitiva del científico y del moralista revela que el ánimo de ambos alberga notas que combinan la soberbia más indoblegable con el temor más inerme. Pero ésta no es la única sorpresa que depara la reflexión sobre la responsabilidad que el profesor A. Valdecantos aconseja acometer, pues la civilizada y encomiable costumbre de dar razón de todo lo que hay exige su encarnación en la *forma* de una *naturaleza*, inconsciente de la ironía que ello comporta. Movida por esta exigencia, la *moral deuterofisita* (p. 14, *vd.* nota), a saber, el bien que quiere implantarse efectiva y sistemáticamente en el mundo, cincela una *segunda naturaleza*⁴, en la que al menos desde Aristóteles nos reconocemos como sujetos de hábitos morales. Con independencia del derrotero más o menos aristotélico o kantiano que tome el fenómeno de duplicación de la naturaleza, éste arroja un rendimiento inesperado, toda vez que la posibilidad de comparar a ambas naturalezas no concede protagonismo a la homonimia, como sería de esperar, sino a una suerte de «especie intermitente» (p. 54) y fantasmal, constituida por las notas que comparten, lo cual convierte en gratuita la discusión acerca de cuál de ellas es la originaria. Como señala Pascal, desde el momento en que las hermanamos por el expediente de la analogía, bien podría ocurrir que la sedicente naturaleza primera fuera una primera costumbre ya desdibujada, con lo que el orden figurado por el sujeto que se adentró imprudentemente en la senda de aquel parangón terminaría por evidenciar que su verdadera naturaleza consiste en una continua oscilación. Merece especial atención la conexión que el autor propone establecer en esta parte de su ensayo entre la doctrina de «los dos cuerpos del rey» de la teología política medieval, difundida por E. Kantorowicz, y su secularización en el desdoblamiento

de un cuerpo físico individual —una menesterosa naturaleza que exime de culpas— y un cuerpo moral comunitario —una naturaleza orgullosa que exige justificaciones y reparte penas—, estrechamente enlazados en la noción de responsabilidad. A pesar de las apariencias, al ideal de una correspondencia sin fisuras entre ambas le atiende un destino trágico, pues, no sólo, en caso de que se produjera algún día tal solapamiento, el desenlace arrumbaría el entero constructo de la moral, sino que los ejemplos de mimesis dis-teleológica o *anti-mimesis*⁵, en los que es más bien la naturaleza la que imita al arte y en los que la moral se descubre secuela de su propia doctrina, resultan ser *figuras* mucho más *memorables* para una comunidad de seres racionales finitos.

El profesor Valdecantos ilustra brillantemente la operación con la que la moral deuterofisita se sale de sus goznes mediante el análisis de algunos casos de franca porosidad entre mundo, retórica y deber ser. Forma parte de este recorrido el segundo estudio de la obra, «El ironista y el tolerante», enriquecedor sin duda para los estudios sobre la ironía como licencia retórica, de la que seguramente proceda una parte considerable del patrimonio de lo que hoy denominamos responsabilidad. Se disuade en estas páginas al lector de la tentación de reducir tal figura discursiva a una mera «lítótes a la que se ha quitado la negación» (p. 114). No en vano, tras la lítótes, una ironía desvaída, imaginamos que aguarda un hablante apocado y huido, que queda muy lejos de la gallardía con que el buen ironista carga con las consecuencias de su porfía, consistente en suspender provisionalmente la responsabilidad sobre lo que dice, a sabiendas de que puede recuperarla en condiciones que no le sean favorables. Matizando la autoridad de Cicerón y Quintiliano, que calibran la ironía como un instrumento empleado para

afear defectos ajenos y enfocar debilidades presentes en otros, el autor propone destacar en esta figura el elocuente fenómeno de «parecbasis permanente», vislumbrado y acuñado por F. Schlegel, donde la situación parentética inicial no llega a cerrarse y, si lo hace, trae consigo el efecto de reduplicar la ironía, convirtiéndola en real. Por ello, quien sopesa servirse de esta licencia para reprender a otro por una conducta reprochable deberá tener en cuenta que puede despertar en el público una indulgencia tan inesperada como contagiosa. Asimismo, quien recurra a la doblez de la ironía como arma blandida para el escarnio ajeno, como el infatuado Craso frente al discreto Lamia en el *De oratore* de Cicerón, ha de saber que probablemente la amenaza de burla —una profecía destinada a cumplirse implacablemente— esté favoreciendo sin querer que el interlocutor saque fuerzas de flaqueza, ejecutando una extraordinaria actuación oratoria que deje al ironista inerme sobre el escenario que creía controlar.

Pero abrir la espita de la irresponsabilidad exigida por la ironía no depara menos sorpresas que la práctica de la tolerancia, fenómeno tradicionalmente emparentado con la *dissimulatio* ciceroniana, de reconocido predicamento en cualquier sociedad liberal que se precie de serlo. Esta nueva lente de aumento de la responsabilidad ha sido —y sigue siendo— objeto disputado de elogio y pesquisa, lo que no impide calificar la aportación del profesor Valdecantos como ciertamente destacable, pues entre tantas tolerancias en vertical y en horizontal, negativas y positivas —sólo faltan en el catálogo las tontas y las listas— la elocuente alternativa *immune/contagiada* tiene la virtud de llevar derechamente a la «astucia» (p. 154) de este tributo que la incoherencia le paga a la virtud, experto en modificar el modo en que tenemos

nuestras creencias e índice de aquellas ocasiones en que hemos considerado oportuno quebrantar nuestras costumbres después de haber identificado una opción mejor. Sin lugar a dudas, el planteamiento de la tolerancia sugerido por el autor prefiere los «episodios *prudenciales*» (p. 160) de esta ambivalente virtud, lo que es de agradecer, sumidos como estamos en el triste páramo que han dejado a su paso sus episodios *radicales*, responsables de elevarla a única fuente de legitimación, con lo que se consiguió erigirla en medio para postergar, cuando no impedir radicalmente, el cumplimiento de los demás deberes. De nuevo, la felicidad que sólo consiente la teoría viene a ocupar el lugar de la inquietud inicial, una vez que se ha descubierto en la saludable e inocua tolerancia la inesperada faceta de guadaña de aquellos otros preceptos morales que pudieran oscurecer su brillo, a los que no duda en abrasar como Júpiter a Sêmele.

El tercer estudio, «Teodicea, nicotina y virtud», analiza algunos usos desviados o malformaciones inevitables de la responsabilidad —son éstos los denominados esquemas de la teodicea pervertida o compulsión atributiva, el del fumador litigante y el del escándalo virtuoso, que articulan más de lo que querríamos nuestra conducta—, probablemente resultantes de la obsesión por mantener a aquel concepto en un estado de máxima depuración⁶. Estos usos no están enemistados con una administración madura del término, sino que, por el contrario, son el cáliz que debemos beber si queremos advertir la frecuencia con que lo empleamos de manera *irresponsable*, sin atender debidamente, por ejemplo, al vaivén que lo comunica con la presunción de inocencia. El primero de estos esquemas olvida dónde están los límites entre lo voluntario y lo involuntario, entre las acciones y los sucesos, de manera que adscribe responsabilidades de manera indiscriminada, sin que haya

fármaco mejor para la patología de que adolece que «cierta prudencia atributiva aprendida de anteriores éxitos y fracasos» (p. 216). El fumador litigante, por su parte, pretende convertir en objeto de disputa algo tan indudable como su responsabilidad en las acciones que le son imputables, por lo que diseña un mundo circundante en el que el peso de la elección se declina ininterrumpidamente hacia factores ajenos a su persona. No deja de advertirse en este sujeto un cierto furor atributivo, como en el primer pragma, con la salvedad de que ahora actúa como motor una «inmoderada autoindulgencia» (p. 207), sumamente reticente a enfrentarse con la propia acrasía o incontinencia. Por último, la virtud granjeada mediante el escándalo, en cuyo examen el autor remite al magistral artículo de R. Sánchez Ferlosio, «Rayado como una cebra»⁷, consiste en procurar al individuo proclive a esta grandilocuente reacción un anillo de Giges que le ahorre el trance de someterse al juicio moral común de una especie de la que querría ser sólo espectador, nunca miembro, toda vez que su servicio como policía moral, sumado a los desvelos para que no queden cuentas pendientes en el campo de la acción ni daños morales sin castigo, bastarían como signos fehacientes de la acendrada disposición virtuosa que yace en su ánimo. Los tres casos revelan que el concepto de responsabilidad no funciona de manera recursiva —«[a]l final de todas las responsabilidades hay algo de lo que no cabe responder» (p. 166)—, de lo que se desprende que lo usará con mayor maestría quien esté familiarizado con la pendiente resbaladiza de las anomalías que tiene adheridas, es decir, quien esté en condiciones de valorar sin eufemismos sus excesos, fracasos y ambigüedades o, si se prefiere, quien sepa *semirresponsabilizarse* (p. 239) del mismo.

El cuarto estudio, «La responsabilidad como autoengaño», ilumina el

hecho, barruntado desde las páginas iniciales del ensayo, de que la moral deuterofisita obedece a dos nociones de responsabilidad opuestas entre sí (pp. 301ss.), a saber, la que promete la cancelación de la responsabilidad a cambio de la compensación por el daño infligido y la que reserva un espacio a culpas carentes de resarcimiento. Esta parte del ensayo condensa la enseñanza acumulada por las pesquisas anteriores, de modo que presta el esperanzador testimonio de que la moral, como todo lo que merece la pena en las obras comunes de la razón y la carne, también resiste, a pesar del maltrato estado al que la han reducido tantos de sus especialistas y custodios, al ímpetu débil, pero irrefrenable, con que avanza la era de las neutralizaciones. Si la radicalidad de esta afirmación levanta suspicacias, puede intentar rebajarse con la no menos inquietante declaración según la cual no hay *mesotés* entre las nociones mencionadas, pues, como observa en nombre de la prudencia Antonio Valdecantos, tal solución requeriría hacer del ser racional, amén de un Funes el memorioso, un ser inmortal agraciado con una rara fortuna. Así, pues, al menos para nosotros los hombres, hijos de la invención política de Caín, no será poco que la inviable fidelidad simultánea a ambas definiciones de la responsabilidad se comparezca con la aceptación, desprovista de patetismo, de que las más de las veces somos incapaces de predecir la figura moral que nos devolverán las descripciones *más objetivas* de lo que hacemos o, lo que viene a ser lo mismo, que el agente no es el más indicado para ocupar el lugar del narrador, de suerte que, en la estela del pensamiento de H. Arendt, las consecuencias no queridas de la acción quizá constituyan el núcleo de su misma inteligibilidad. De la mano de este melancólico descubrimiento, a pesar de que todos estaremos contestes en que sin un balan-

ce lo más equilibrado posible de deudas y compensaciones ninguna sociedad humana se mantendría en pie, comparece la pasión mixta de la *indignación*, realista y tozuda en el mejor de los sentidos, para ampliar las perspectivas del temerario «desfacedor de entuertos» en que se transforma con frecuencia nuestra razón, al indicar que la promesa de retribuir sin excepciones es la más difícil de cumplir dentro de la ciudad. En efecto, la desconfianza frente a las promesas de reconciliación más o menos diferida o acelerada entre naturaleza y moral que caracteriza a la indignación —recordatorio indeleble de las injusticias cometidas— la convierte en el nervio más sensible de las doctrinas morales. No en vano descubre la temible falla encubierta por la pretensión ilimitada de resarcimiento. Por ello, cuando la gigantomaquia entre las concepciones irreconciliables de la responsabilidad, siempre postergada por un imperativo de civilización que ha venido desempeñando las funciones de *katékhon*, adopta el aspecto de un combate entre la exigencia de implantación mundial de la moral y la evaluación de sus manifestaciones efectivas, es probable que la indignación esté rondando. Y puede ser útil señalar que uno de los beneficios más inequívocos que esta reporta al ser racional finito es el de exponer sin ambages la tragedia de la moral, quintaesenciada en la falta de reconocimiento que esta experimenta al contemplar sus materializaciones, pues, en caso de querer transitar a la obra y al acto, como efectivamente desea, debe recurrir como brazo ejecutor a instrumentos independientes en su heteronomía, que sin lugar a dudas modifican el curso de la historia que ella había imaginado *in abstracto*.

La moral como anomalía nos enseña a reconocer en la encarnación torcida de nuestros designios, causa tanto de su frecuente transfiguración en imágenes si-

niestras cuanto de la necesidad de pactar en el campo práctico con el desacierto y la insatisfacción, el supuesto más elocuente de nuestro estatuto de ser racional mortal. Ahora bien, ese inconfesable cimiento sólo se descubre desde una teoría sin concesiones como la practicada por el profesor A. Valdecantos, en cuya reciente trilogía cabe apreciar una inestimable intervención para que la filosofía moral y política en lengua española cobre mayor conciencia del precio a pagar por recibir ventajas análogas a aquellas con las que se mueven en el discurso el ironista y el tolerante. En realidad, esas ventajas son un arma de doble filo, tranquilizadoras hasta que la situación se invierte sin previo aviso, de manera que el experto en moral ve como su inicial e impostado empaque se traduce en la perplejidad de un principiante en busca de un manual de primeros auxilios morales, lo que no puede sino provocar arrepentimiento⁸ en quien se adentró insuficientemente pertrechado en las arenas movedizas de lo bueno y lo malo. Este desenlace no debiera despertar admiración, pues, si se trataba de alcanzar maestría en el análisis del vocabulario moral, era imperativo saber manejarlo *cum grano salis* o, aún mejor, bregar sin reservas en los dominios de su consustancial anfibia. Se habrá extraído ya un provecho valioso de la lectura de este ensayo tan sólo con que se repare en que la acidia teórica arraiga con facilidad no sólo en las certezas sin fisuras del dogmatismo, sino también en las buenas intenciones del multiculturalismo y el relativismo moral. En una obra dotada del mayor rigor académico y de una erudición siempre oportuna y estimulante, el lector debe agradecer finalmente el ingenioso entramado de juego y teoría que le ha permitido salir al encuentro de personajes como Tindelario, Idianoris o Nemolúrisa, con los que tuvo ocasión de reparar en los efectos últimos de la ironía,

o como Hipomidoro, Derelérima y Euridilde, de cuya mano advirtió los cimientos dogmáticos de cierta tolerancia, como Nidétrofo y Losidemio, quienes le mostraron diversos cauces para enfrentarse a la acrasía, o como Ceridoncel, Hipolericio y Dendroceo, cuya intermitente vida

literaria aquél quisiera también alargar, con el fin de seguir pasando el cepillo a contrapelo a la indignación y otros conceptos morales.

Nuria Sánchez Madrid

Universidad Complutense de Madrid

NOTAS

¹ La completan las obras del profesor A. Valdecantos, *Apología del arrepentido y otros ensayos de teoría moral*, Madrid, A. Machado Libros, 2006 y *La fábrica del bien. Ensayo sobre la invención de la moral*, Madrid, Síntesis, 2008.

² A propósito del saldo generalmente insatisfactorio que suelen arrojar las definiciones tradicionales de «hombre» (animal racional, animal bípedo...), se recomienda leer la extensa nota de *La fábrica...*, parte III, cap. 19 «*Appetitus discendi incognitam*», p. 288, en la que el autor recoge el fructífero diálogo mantenido al respecto con la profesora de Filosofía de la UCM M.^a José Callejo Hernanz.

³ Eficaz neologismo propuesto por el autor, a partir de la expresión «semel iussit, semper pare» de Séneca (*De providentia*, V 8). Para insistir en este término puede acudir al ensayo de A. Valdecantos «La paradoja del compromiso», en R. Rodríguez Aramayo/J. F. Álvarez (eds.), *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, Madrid-México, Plaza y Valdés, 2006, pp. 379-408.

⁴ Se recomienda la lectura del cap. 12 «Lo natural y lo artificial» de *La fábrica del bien*, parte II, p. 193, donde se define la expresión «segunda naturaleza», esto es, un artificio que llega a ser natural, como un concepto encabalgado entre un término prepotero, el de «naturaleza», y otro anómalo, el de «artificio».

⁵ Con respecto a este término será iluminadora la lectura de *La fábrica del bien*, parte I, cap. 6 «La autonomía de la doctrina moral», pp. 99 ss. y cap. 7 «Unas cuantas dudas para quien no crea que la naturaleza imite al arte», pp. 105-118.

⁶ Este estudio puede considerarse «revisión» fecunda de un anterior trabajo del autor, del mismo título, recogido en M. Cruz/R. Rodríguez Aramayo (eds.), *El reparto de la acción. Ensayos en torno a la responsabilidad*, Madrid, Trotta, 1999, pp. 61-88, donde los tres casos de desorden conceptual mencionados quedaban a la espera de una doctrina a la altura de la «dialéctica natural del juicio práctico» (*op. cit.*, p. 87) que despliegan. El método de esa doctrina, reactivo a los presuntos efectos terapéuticos de la purga conceptual y nada afecto a la redacción de prontuarios, se precisa ahora en *La moral como anomalía*.

⁷ Recogido en R. Sánchez Ferlosio, *Ensayos y artículos*, vol. I, Barcelona, Destino, 1992, pp. 748-757.

⁸ El profesor Antonio Valdecantos se ha ocupado de la relación entre el arrepentimiento y la «anomalía del discurso» que constituye el anacoluto en el ensayo *Apología del arrepentido*, anteriormente citado aquí (*vd.* especialmente el estudio inicial, de título homónimo, pp. 54-64), donde el lector de *La moral como anomalía* encontrará otros análisis sumamente recomendables sobre la ambigüedad estructural de los conceptos morales que creíamos tener más domeñados.