

# RESEÑAS



D. FELICE, *Los orígenes de la ciencia política contemporánea. Despotismo y libertad en el “Esprit de lois” de Montesquieu*, trad. de Antonio Hermosa Andújar, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012, 237 pp.

Lo que nos presenta en esta obra Domenico Felice, uno de los más reputados expertos que existen actualmente en el pensamiento político de Montesquieu, es un análisis profundo y original de la obra fundamental del gran pensador francés, cuya lectura resulta irrenunciable no sólo para la comprensión de la concepción política de éste, sino asimismo para hacerse cargo de la génesis y el sentido de algunos de los conceptos centrales en torno a los que se articula la ciencia política contemporánea. El libro de Domenico Felice, publicado en la colección Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político de la editorial Biblioteca Nueva en la excelente traducción de Antonio Hermosa Andújar, conjuga de manera ejemplar el rigor analítico con la claridad expositiva. A través de una detallada investigación de los aspectos fundamentales del *Esprit des lois*, apoyada en todo momento en un exhaustivo análisis textual de la obra y en permanente confrontación con las investigaciones más relevantes de la misma, el autor presenta una visión global de la obra de Montesquieu en la que saca a la luz las importantísimas innovaciones que éste introduce en el campo del pensamiento político y jurídico, y que hacen de él, junto con Hobbes y Rousseau, el verdadero fundador de la ciencia política en la edad moderna.

Son tres las innovaciones fundamentales que Felice subraya en el *Espíritu de las leyes*. En primer lugar, la dimensión analítica que tiene en la obra de Montesquieu el concepto de “despotismo”, que es considerado como una forma autónoma de gobierno. En segundo lugar, el principio de la independencia del poder judicial, destinado a hacer época en la historia del pensamiento político occidental. Y en tercer lugar, la teoría del espíritu de las naciones, del carácter diferencial que las define y las distingue a unas de las otras. En torno a estos tres planteamientos centrales se organizan los diferentes capítulos del libro, que van profundizando progresivamente en ellas y desarrollando sus implicaciones más importantes.

El primer capítulo está centrado en el concepto de despotismo. Aquí se confronta Felice con las interpretaciones usuales de este concepto en la obra de Montesquieu, que lo consideran como un concepto polémico que tiene una función básicamente ideológica. Estas interpretaciones consideran, en efecto, que para el pensador francés la categoría de despotismo no está referida a determinadas realidades socio-políticas, sino que es utilizada por él para realizar

una crítica del absolutismo moderno y alertar a la monarquía del peligro que entrañan sus tendencias despóticas. Frente a ello, se pone de manifiesto el carácter científico que tiene dicho concepto en el *Espíritu de las leyes*, el cual está construido para llevar a cabo un análisis político y social de determinadas formas de Estado. Esta categoría tendría, por tanto, una función esencial en el desarrollo del proyecto teórico de Montesquieu, dirigido a fundar una ciencia universal de los sistemas políticos. Con esta categoría define una forma autónoma de Estado, netamente diferenciada de la monarquía, lo que supone una innovación fundamental en la teoría política. En efecto, desde Aristóteles se había considerado el despotismo como subgénero de la monarquía, y así seguirá siendo considerado por los principales pensadores políticos de la Modernidad, mientras que Montesquieu lo establece como una forma primaria de gobierno, con lo que queda dotado de una función teórica central, desconocida hasta entonces en la filosofía política y social. Esto le permite desarrollar una investigación diferenciada de formas de gobierno no europeas, especialmente de las asiáticas, que hasta ese momento habían recibido una atención muy deficitaria por parte de la teoría política occidental y sólo habían sido investigadas de manera sesgada y parcial.

De este primer capítulo del libro resulta especialmente relevante el modo en que el autor va detectando progresivamente el hilo conductor que sigue Montesquieu para establecer la distinción fundamental entre la forma política de la monarquía y la del despotismo. Mientras que desde un criterio cuantitativo ambas pertenecen a la forma de gobierno monocrática, desde un criterio axiológico, que es el que a este respecto resulta determinante, ambas quedan radicalmente diferenciadas. Mientras que en la monarquía se presenta un ejercicio legal del poder, por lo que se da en ella un gobierno de las leyes, en el despotismo tiene lugar un ejercicio ilegal del poder, y esta anomia supone un gobierno arbitrario, que es la característica fundamental de este régimen político. Ahora bien, el despotismo necesita, al igual que toda forma política y social, de algo fijo en lo que apoyarse, y esta función la cumple aquí la religión, que desempeñaría a este respecto el papel de las leyes constitucionales en una forma de gobierno legal. Sin embargo, ello no impide la plena concentración de poderes en manos del déspota, lo que corta de raíz la posibilidad de toda forma de libertad en este tipo de régimen. La libertad sólo puede presentarse en un Estado con división de poderes, en el que tenga lugar la limitación del poder mediante el poder. Ésta es la clave de la condena de Montesquieu a los gobiernos inmoderados o ilimitados: el hecho de que son incapaces por su propia naturaleza de garantizar el valor político fundamental, la libertad. Con esta condena queda definida asimismo la distancia infranqueable que separa a Montesquieu de Hobbes, pues mientras éste se opone a la distribución de poder, y con ello a todo régimen político pluralista, aquél rechaza precisamen-

te la concentración de poder, y con ello todo régimen político monista. A esto hay que vincular la concepción del “principio” del despotismo que sostiene Montesquieu. Frente a la forma política de la república, cuyo principio es la virtud política, y frente a la monarquía, cuyo principio es el honor, el principio del régimen despótico es el temor, el sentimiento de inseguridad que invade a los súbditos ante el déspota. Con ello se pone de manifiesto el segundo elemento fundamental que distingue al gobierno moderado del inmoderado, de modo que mientras que en el primero se presenta, además de la libertad, la seguridad generalizada, en el segundo la falta de libertad viene doblada por la inseguridad generalizada.

De particular interés resulta también el análisis que realiza Domenico Felice del proceso de corrupción de los diversos regímenes políticos que se expone en el *Esprit des lois*, a través del cual se hacen patentes las transformaciones que dan lugar al despotismo. En primer lugar, el proceso de corrupción de la democracia que desemboca en el despotismo tiene su causa en la pérdida de su elemento esencial, el espíritu de igualdad. Esta pérdida puede producirse tanto en el caso de que se extienda el espíritu de desigualdad, como en el caso de que lo haga el espíritu de igualdad extrema, y es en este segundo caso cuando la democracia degenera en el despotismo. En el primer caso surgirían regímenes no igualitarios, como la aristocracia o la monarquía, mientras que en el segundo se presentaría primero el despotismo de todos, que acabaría desembocando necesariamente en el despotismo de uno solo. Es significativo de la concepción política de Montesquieu que lo que denomina despotismo de todos tenga lugar cuando se concentran en el pueblo los tres poderes del Estado, desapareciendo la distinción entre gobernantes y gobernados, y con ello el principio de autoridad. De este modo el pensador francés pone de manifiesto su rechazo de la democracia directa, considerando que sólo un sistema representativo puede gozar de la estabilidad suficiente para permanecer en el tiempo. En efecto, para él una igualdad generalizada y una libertad extrema suponen una situación fundamentalmente inestable, que sólo puede desembocar en la anarquía. En esta situación, el pueblo sucumbe a los demagogos, entre los cuales uno acaba finalmente dominando a los demás y estableciendo el despotismo de uno solo. Asimismo, cuando en un régimen aristocrático desaparece el elemento de la moderación, que es su virtud constitutiva, el ejercicio del poder se vuelve arbitrario, desembocando finalmente en el despotismo. En cuanto a la monarquía, el peligro de sucumbir al despotismo se presenta fundamentalmente cuando se suprimen los poderes intermedios, lo que da lugar a que el monarca se convierta en un déspota. Pero ello también puede ocurrir cuando excede la dimensión territorial que le es propia. Del mismo modo que a una república le corresponde un territorio pequeño, lo propio de una monarquía es poseer un territorio de tamaño intermedio. Por lo que

si ésta se entrega a una política expansionista, acabará convirtiéndose en un régimen despótico, pues para mantener la unidad de un Estado muy extenso territorialmente es necesaria la concentración de poderes.

El análisis del despotismo con el que se cierra la primera parte del libro pone de manifiesto que para Montesquieu el despotismo es una forma de gobierno natural, en el sentido de que es coherente con las condiciones tanto físicas como culturales de los pueblos no europeos, especialmente de los asiáticos, cuyas particulares características orográficas, por un lado, así como su espíritu de servidumbre y su fatalismo religioso, por otro, hacen que la forma de gobierno despótica sea conforme a ellos, mientras que en los pueblos europeos resultan más coherentes los gobiernos moderados. Sin embargo, desde un punto de vista axiológico, el despotismo es siempre contrario a la naturaleza humana, y en este sentido es un régimen necesariamente antinatural y deshumanizador, pues es contrario al valor fundamental del ser humano, la libertad. A pesar de ello, el despotismo es la forma política más difundida sobre la tierra, y ello se debe al hecho de que se trata de un gobierno simple y uniforme, que frente a la dificultad que entraña la instauración de un régimen moderado, resulta sumamente fácil de instaurar.

El segundo capítulo del libro, de mucha menor relevancia teórica que el primero, se sigue ocupando de la cuestión del despotismo, centrándose en el análisis que se presenta en el *Espíritu de las leyes* de las modernas monarquías absolutas europeas y del peligro que éstas corren de acabar derivando en regímenes despóticos. Aquí tiene lugar básicamente la aplicación de los planteamientos anteriormente expuestos al complejo fenómeno del absolutismo europeo. Se pone de manifiesto cómo en el absolutismo se presenta, por un lado, la tendencia a eliminar los poderes intermedios, fundamentalmente la nobleza, así como a suprimir la independencia del poder judicial, y por otro lado, la tendencia a expandir sus límites territoriales, lo que dirige ineludiblemente a la monarquía absoluta hacia el despotismo. Estas tendencias son analizadas básicamente con relación a Francia, España y Portugal, pues en estas naciones se encuentran los principales protagonistas del absolutismo monárquico europeo.

En el tercer capítulo, Domenico Felice aborda la concepción teóricamente central del pensamiento político de Montesquieu relativa a la independencia del poder judicial respecto a los otros poderes fundamentales del Estado. Mientras que Locke había considerado como poderes primarios sólo al poder legislativo y al poder ejecutivo, quedando incluido el poder judicial dentro de estos poderes, Montesquieu es el primer pensador de la Modernidad que lo considera como un poder constitutivo del ordenamiento jurídico. Con esta innovación fundamental que introduce en la ciencia política moderna, coloca el poder judicial al nivel de poder primario del Estado, fundando así la influyente teoría de la tripartición de poderes.

La importancia que tiene para Montesquieu la separación de los tres poderes básicos se puede calibrar en el hecho de que la considere como la misma condición de posibilidad de la libertad, siendo con ello el factor que distingue las formas políticas despóticas de los regímenes moderados. Diagnostica el origen de la independencia del poder judicial dentro los Estados europeos en la estructura política de los pueblos germánicos, cuyos soberanos tuvieron una autoridad limitada y en los que la justicia tenía un ámbito de administración separado. Al conquistar los pueblos germánicos las provincias romanas pusieron fin al despotismo imperial romano, que Montesquieu asimila en lo fundamental al despotismo asiático, y en los reinos que fundaron en toda Europa se estableció un poder moderado y una administración no monocrática de la justicia, expandiendo así la libertad por todo el continente. Sin embargo, advierte asimismo del peligro que entrañan para la libertad las modernas monarquías absolutas europeas, que tienden sistemáticamente a abolir el pluralismo político y a anular la autonomía del poder judicial. Montesquieu presenta así una visión de la historia europea en la que se produce una sucesión de gobiernos moderados y gobiernos despóticos, o al menos tendentes hacia el despotismo, alternándose con ello fases de libertad con fases de opresión. Pero considera que, a diferencia de Asia, el despotismo en Europa es un fenómeno transitorio, pues las características geográficas y culturales de los pueblos europeos hacen que estén destinados a la implantación de gobiernos limitados y moderados, en los que la libertad se difunde de manera creciente.

El capítulo sobre el poder judicial termina con un interesante análisis de la concepción de la filosofía penal que se presenta en el *Espíritu de las leyes*, a través de la cual se ponen en conexión diversos aspectos de la independencia de la justicia, y que tendrá una enorme influencia en los debates posteriores sobre la cuestión penal. En relación a esta cuestión, Montesquieu se opone a los que abogan por un ordenamiento jurídico más simplificado y una mayor agilización de los procedimientos penales, pues considera que las formalidades de la justicia penal contribuyen a garantizar los derechos del inculcado, mientras que la simplificación de los procesos judiciales en el ámbito de lo penal es uno de los rasgos característicos de los regímenes despóticos. Por otro lado, se opone también a la severidad de las penas, ya que esto no las hace en absoluto más eficaces. No es la moderación de las penas, sino la impunidad de los delitos lo que da lugar al aumento de éstos. Además, Montesquieu observa a este respecto que una característica de los gobiernos despóticos es precisamente la impunidad de los delitos, que en este tipo de régimen va unida generalmente a la crueldad de los suplicios. El problema penal está intrínsecamente relacionado, por tanto, con la cuestión de la libertad. En este sentido es preciso tener en cuenta la distinción fundamental que se presenta en el *Esprit des lois* entre la libertad de la constitución, que viene garantizada

por la separación del poder judicial respecto del legislativo y del ejecutivo, y la libertad del ciudadano, cuya garantía es precisamente una buena legislación penal. Ésta es, por consiguiente, esencial para la libertad civil o personal.

Aún siendo de gran importancia todas estas consideraciones, que Felice discute con sumo detalle, lo que constituye el núcleo mismo de la filosofía penal del *Esprit des lois*, tal y como el autor pone claramente de manifiesto, es el principio de proporcionalidad entre las severidad de las penas y la gravedad de los delitos. Se trata de un principio que tuvo una enorme influencia en la reforma de las legislaciones judiciales, y que permitió orientarlas en un sentido más humanitario y liberal. A este respecto, lo que Montesquieu considera fundamental es que haya una proporción entre la pena y el delito, pues sólo si la severidad de la pena es proporcionada a la gravedad del delito tendrá la pena capacidad disuasoria, evitando que se cometa el delito más grave. Distingue en relación a ello cuatro categorías de delitos: los menos graves son los delitos contra la religión; en segundo lugar, los delitos contra las costumbres; en tercer lugar, los delitos contra los reglamentos de la vida civil; y finalmente, los delitos más graves, que son aquellos que atentan contra la seguridad de las personas y de los bienes. Las penas tendrán que ajustarse al nivel de gravedad que presenten los delitos, pero en este sentido es importante tener en cuenta que la función esencial del principio de proporcionalidad no es sólo la aplicación de una justicia retributiva, en virtud de la cual se establezca un castigo o reparación equivalente al delito cometido, sino que tal principio ha de constituir sobre todo un elemento disuasorio. En este sentido, se trata de un principio fundamental para frenar el arbitrio y extender la libertad. Finalmente, otro aspecto central de la filosofía penal de Montesquieu, que hace patente la amplitud de su liberalismo, es su posición sobre la necesidad de las penas. Considera que para garantizar la libertad personal o civil no basta sólo con la proporcionalidad de las penas, sino que éstas tienen que ser estrictamente necesarias, esto es, tienen que constituir el remedio último al que ha de recurrir la justicia, siendo fundamentalmente despóticas todas las penas que no se deriven de la más estricta necesidad.

El cuarto y último capítulo de la obra aborda la categoría de “espíritu general de una nación”, que es, junto con el concepto de despotismo y el principio de independencia del poder judicial, el elemento de la concepción de Montesquieu que más ha influido en la teoría política y social. Parte de la enorme diversidad de caracteres de las naciones, y en la más pura tradición ilustrada, considera que tal diversidad tiene causas plenamente determinadas y, por tanto, inteligibles. Estas causas son de dos órdenes, por un lado, causas físicas o materiales, y por otro lado, causas morales o espirituales, la conjunción de las cuales define el carácter de cada nación. Por lo que respecta a las causas físicas, la más importante es el clima, presentándose diferencias



importantes entre los pueblos que habitan en climas fríos y los que habitan en climas cálidos. Los primeros son constantes, pero tienen poca imaginación y son poco sensibles a los placeres; asimismo, son beligerantes y aman la libertad, por lo que son propensos a las formas políticas moderadas. Los segundos son inconstantes, pero ingeniosos y muy sensibles a los placeres; además, son pacíficos y tienden a la servidumbre, por lo que son víctimas fáciles del despotismo. Por lo que se refiere a las causas morales, Montesquieu sostiene que, en los pueblos civilizados, determinan el espíritu de una nación en mayor medida que las causas físicas, puesto que en ellas la educación tiene un papel decisivo en la formación de los caracteres, mientras que en los pueblos bárbaros son las causas físicas las predominantes, ya que en ellos no existe prácticamente ningún tipo de educación. Respecto a la educación, que tan importante función tiene en las naciones civilizadas, Montesquieu distingue dos tipos: la educación particular, que se recibe en la familia y en la escuela, y la educación general, que se recibe de la sociedad. Pero por muy grande que sea el papel de la educación en estas naciones y, por tanto, la influencia de las causas morales, nunca es tal que llegue a eliminar por completo la incidencia de las causas físicas. Así pues, también en las sociedades más desarrolladas se da siempre la copresencia de ambos tipos de causas en la formación del espíritu de la nación. A esta concepción subyace la tesis de una relación de continuidad entre el ámbito material o físico-geográfico, y el ámbito humano o histórico-cultural.

Ahora bien, el hecho de que Montesquieu sostenga que la influencia de los factores físicos disminuye al progresar la civilización, con lo que los factores morales van incrementando gradualmente su influjo, esto no significa que conciba la historia como un progreso indefinido e irreversible. Por el contrario, piensa que tanto el espíritu general como las formaciones políticas están destinados irremisiblemente a su decadencia y desaparición. Por lo tanto, aunque en el caso de Europa se ha producido una evolución histórica desde la barbarie y los regímenes despóticos a ella asociados hasta la civilización, en la que florecen los regímenes políticos moderados y libres, ello no quiere decir que estos pueblos no puedan sufrir una involución y volver a caer de la libertad a la opresión. Si bien, a diferencia de Oriente, condenado a la inmutabilidad, las características geográficas e históricas de Occidente harán que surjan antes o después otras formaciones políticas y otros espíritus generales en los que se expanda nuevamente la libertad.

A estos cuatro capítulos hasta aquí comentados, que constituyen el cuerpo teórico propiamente dicho del libro, les siguen dos interesantes apéndices, en los que Domenico Felice confronta el pensamiento político de Montesquieu con el de Hobbes y Voltaire respectivamente. Dicha confrontación no tiene pretensiones de exhaustividad, sino que está dirigida a poner de manifiesto los

elementos centrales de la posición teórica de Montesquieu. El primer apéndice, de mayor profundidad teórica que el segundo, aborda la oposición frontal que se presenta entre la concepción política de Montesquieu y la de Hobbes en relación a la cuestión de la guerra y la paz, a partir de la cual se hacen patentes los aspectos fundamentales de concepción liberal del primero por contraste con la posición absolutista del segundo. En el otro apéndice se comentan los escritos de Voltaire en los que se presentan referencias explícitas a los planteamientos de Montesquieu, exponiendo primero las críticas negativas a éste, entre las que destacan las objeciones sobre la falta de coherencia y sistematicidad de determinadas partes su obra, y a continuación las valoraciones favorables, entre las que resaltan las apreciaciones sobre la contribución de su obra a la tolerancia y al progreso moral del género humano.

*César Ruiz Sanjuán*

J. RADKAU, *Max Weber. La pasión del pensamiento*, FCE, México, 2011.

La reciente traducción de esta monumental biografía de Weber, que vio la luz gracias a *Fondo de Cultura Económica* en el pasado año 2011, permite al lector hispanohablante acceder a una de las investigaciones más detalladas de los últimos tiempos acerca de las conexiones entre la vida y la obra del pensador. La obra se centra en sus aspectos naturalistas, con especial atención a la cuestión de “los nervios”, considerada confusamente tratada en la investigación weberiana hasta el momento, y abarca la totalidad de su producción científica y su correspondencia, esta última aún inédita en la actualidad, junto con numerosos testimonios de la época y un profundo conocimiento de las circunstancias sociales, científico-técnicas, políticas y académico-culturales.

Joachim Radkau (Berlín, 1943), historiador alemán actualmente profesor en la Universidad de Bielefeld, ha llevado a cabo amplias investigaciones en los campos de la historia de la industria, tecnología y política alemanas. Recibió en 2009 el World History Association Book Prize por su obra *Natur und Macht. Eine Weltgeschichte der Umwelt*, aunque especialmente relevante para esta biografía es su estudio sobre el nerviosismo en la Alemania de la época de Weber (*Das Zeitalter der Nervosität. Deutschland zwischen Bismarck und Hitler*), aún no traducido al español. Todas estas líneas de investigación, junto a su profundo interés declarado en la cuestión de las relaciones entre técnica y naturaleza, se encuentran muy marcadamente en esta biografía, su última obra publicada.

El libro se divide en tres grandes actos, cada uno de los cuales pertenece a un segmento de la vida de Max Weber. Radkau, desde la convicción de que muchos malentendidos respecto del pensamiento weberiano se deben a la falta de comprensión de sus condiciones vitales y al tratamiento fragmentado y parcial del que sigue siendo objeto desde diversas ciencias, tiene la pretensión de vincular estrechamente su vida y obra como un todo infragmable, aunque no por ello exento de fuertes tensiones. Para ello, mantiene a lo largo de su exposición la premisa metodológica implícita (y en ocasiones explícita) de tratar su vida como un desarrollo y paulatino sacarse a la luz del *verdadero* Weber, que culminaría al final de su vida. Nos presenta a un Max Weber de personalidad profundamente apasionada y desencantada, y una mente volcánica, inagotablemente sedienta de realidad, individuo y tierra, que salta sin problema entre diversas disciplinas y temas teniendo como suelo la dualidad *amor-odio*, término al que acude en lugares centrales de la biografía para ilustrar el carácter irresoluble de las tensiones entre sus obras y subrayar su enorme fertilidad; rastrea en esta dialéctica el fundamento de la furiosa lucha weberiana contra los juicios de valor en la ciencia. Con el objeto de tender puentes entre su vida y el *borboteo* de su pensamiento, se vale del concepto de la naturaleza como el “eslabón perdido” entre ambos; concretamente, desde la tesis de que Weber lleva a cabo un acercamiento metódico intencionado entre ciencias naturales y antropología que operaría como una constante durante toda su vida. El esfuerzo de la obra consiste en poner de relieve que Weber opera a partir de la premisa de su fe inquebrantable en la naturaleza (entendida como la existencia de una razón humana universal adecuada para resolver conflictos), un *pathos* oculto, no admitido e inadmisibles por la misma consistencia de su proceder científico e ideal de ciencia. El aislamiento de esta constante subyacente le permite a Radkau ofrecer nuevas perspectivas de interpretación de conceptos tan centrales como los de “racionalidad” como tendencia humana universal metódica hacia el orden, de “amor acosmístico”, “honor” como fenómeno antropológico básico y “comunidad fraternal”, entre muchos otros, así como la posición weberiana frente a la plebeyización y a favor de la democracia como sistema que está en condiciones de ofrecer una mejor formación y ascenso de élites al poder.

El historiador presenta la relación de Weber con la naturaleza casi como el resultado de una investigación trascendental de descenso a las condiciones de posibilidad de comprensión de su obra, para lo cual considera primordiales los temas del padecimiento de “los nervios” y de la sexualidad, determinantes de sus distintas posturas frente al naturalismo. A grandes rasgos, la relación weberiana con su naturaleza pasaría por tres grandes etapas en las que se resalta la efectiva pero difícil unión de diversas antinomias.

En la primera de ellas (hasta 1898), chocan en el joven Weber dos estilos de vida opuestos. Nace en el seno de una familia extensa perteneciente a la burguesía ilustrada alemana, cuyas intensas –y no exentas de conflictos– relaciones se le presentan como inalterables. De las dos ramas de la familia tiene como herencia una religiosidad natural que le influirá decisivamente en su forma de tratarse y distinguir distintas manifestaciones religiosas; igualmente decisivas son la estela de “enfermos nerviosos” entre sus parientes, así como la actividad política de muchos de ellos, entre ellos su padre. Sus primeras relaciones amorosas se dieron dentro del ámbito de su familia, llegándose a casar con su sobrina Marianne, figura fundamental en la vida de Weber y de obligada atención para el investigador de la misma. A partir de estos antecedentes y de su personalidad siempre en conflicto consigo misma, el temor a la depresión por padecer de “los nervios” le provoca un ascetismo sexual y una conciencia de impotencia frente a su “naturaleza vegetativa” que trata de paliar con un elevado ritmo de trabajo, todo lo cual se superpone con la sociabilidad de un bebedor a la vieja manera alemana. Radkau, que ya ha tratado muy detenidamente la problemática de los nervios en la Alemania entre Bismarck y Hitler, se presenta en condiciones de encontrar en diversos testimonios del matrimonio de los Weber una fuente inagotable de terminología nerviosa que considera crucial para esclarecer numerosos pasajes de su obra; es especialmente recomendable el capítulo titulado “Tiranzado por la naturaleza y por los nervios”, en el que expone de manera pormenorizada y atenta cuestiones relativas al diagnóstico y tratamientos de la neurastenia (diagnosticada a Weber) y al impacto que tuvo en la Alemania de esa época el descubrimiento del sistema nervioso y su relación con la técnica, hasta tal punto que fue llamada “la era del nerviosismo”. Finalmente, la relación con su hermano Alfred, junto a su estudio sobre los trabajadores rurales en la Alemania del Este (transido de un fuerte nacionalismo no suficientemente razonado porque nace del sentimiento, según Radkau), le ofrece un particular campo de experiencia de fraternidad que desarrollará en su visión de las comunidades fraternas como suelo originario de toda sociedad, no basadas tanto en los aspectos sexuales, afirmación que Weber no podría admitir en sus circunstancias, sino en el hecho de compartir comida y cuidados.

La crisis nerviosa que supone su derrumbe en 1898 inicia una segunda etapa (titulada “La venganza de la naturaleza” significativamente), de la que no se comenzará a recuperar hasta once años más tarde y en la que quedará completamente inhabilitado para todo esfuerzo intelectual o corporal prolongado. Su contacto íntimo con el sufrimiento le provocaría la sensación de poseer una naturaleza violenta y desmesurada que se venga de sus excesos con la comida y la bebida; el biógrafo sitúa en esta experiencia vital la formación de la noción de un fuerte y originario deseo de redención en el hombre como

base de las religiones, que hunden sus raíces en sus disposiciones naturales. Tras los seis años en los que se prolonga su crisis comienza a escribir los dos tratados de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, que serán el fundamento de su fama mundial; Radkau analiza aquí especialmente la famosa noción del “tipo ideal”, perfilada en esta etapa, sirviéndose de ella como uno de los ejemplos de la transición buscada por Weber del método científico-natural a las ciencias sociales. Esta etapa termina con el *renacer* de Weber que estaría íntimamente relacionado con el comienzo de su despertar sexual extra marital, tras lo cual subyace la tesis de Radkau acerca de la esencial conexión entre la sexualidad de Weber y su creación intelectual.

De esta manera, sería a partir de 1909, con ese despertar del erotismo en Weber con la pianista Mina Tobler y la remisión de su padecimiento, cuando se vería impulsado por verdaderas explosiones de energía y creatividad y un ritmo acelerado en cuestiones políticas, de la ciencia y del amor que le permitirán reconciliarse con su propia naturaleza y saciar su deseo de redención en la figura de Else Jaffé. Alcanzan aquí sus puntos álgidos la noción de carisma y la necesidad de la legitimación del dominio y sus tipos, y su sed de enfrentamientos continuos con distintas figuras públicas hasta la destrucción anímica de sus adversarios refuerza para el autor de la biografía la idea de que la lucha es la culminación del naturalismo weberiano, que conecta con toda su vida. También se encuentra en la obra un seguimiento de la evolución de *Economía y sociedad*, editada y publicada póstumamente; si bien fue en un origen encargada a Weber como un compendio de artículos de distintos intelectuales de la época, se acabó convirtiendo en una carga que le obligó a aportar el trabajo no realizado por estos. Finalmente, se nos presenta un Weber maduro científico y místico, que halla en la contemplación la clave de su quehacer científico, y que profesa internamente una religión con tintes naturalistas que se conectaría con su no admitida fe en la naturaleza.

Uno de los aspectos más interesantes de esta biografía es que nos ofrece a un Max Weber que no abandona en ningún momento la centralidad de la noción misma de “comunidad” [*Gemeinschaft*] (que adquiere, incluso en *Economía y sociedad*, una mayor importancia que el de “sociedad” o *Gesellschaft*). A partir de sus propias vivencias y apoyándose en sus recurrentes estudios sobre las comunidades fraternales, asume el carácter primigenio y real de la familia, la relación entre hermanos y la comunidad doméstica, de tal manera que, además de utilizarlas como clave para la cognición del mundo, las buscará en el seno mismo de las grandes formaciones sociales. En un plano metodológico, a partir de la convicción de que la realidad de las unidades sociales es tanto mayor cuanto más inmediata sea la percepción sensible que se tenga de ellas, Weber centra su análisis en las relaciones no sólo emocionales, sino también práctico-racionales, existentes entre los individuos de las comunida-

des pequeñas. Pero ya en un segundo plano, que entronca con el núcleo de su praxis vital, el análisis de Radkau acerca del régimen de visitas de los Weber (especialmente durante los famosos *jours dominicales* en la mansión Fallenstein, Heidelberg) saca a la luz a un Max Weber preocupado por la creación de un espacio en su propia casa que permitiera la emergencia y formación de ciertas élites entre los más prometedores jóvenes alemanes. Así, el biógrafo afirma que “los Weber, muy intencionalmente, querían crear un *nuevo* entorno humano” (pág. 542), un núcleo abierto de intelectuales (especialmente jóvenes y bastantes más mujeres de lo que era usual en la época, a diferencia de lo que ocurría en otros ambientes como el de los vetustos intelectuales del círculo *Eranos*) que, en torno a la figura casi mitológica del pensador y con inequívocos tintes fraternales, estuvieran en condiciones de constituir una comunidad real, tangible, en la que se trataban no sólo temas científicos, sino también “problemas de la vida” en un ambiente liberal y carente de prejuicios (poder de la creación de valores a partir del erotismo en la conversación intersexual).

Enlazando con lo anterior, merece un especial apartado la mención del segundo de los temas con los que Radkau relaciona especialmente la posición de Weber frente a la naturaleza: la sexualidad. El lector se encuentra continuamente con profusas descripciones detalladas respecto a las intimidades sexuales de Max y Marianne Weber en las que se demuestra una capacidad de disección e inventiva que no se halla en tal grado y recurrencia en ningún otro motivo de la biografía. La justificación de tal sobreabundancia radica en la tesis de que la conciencia weberiana de sí y del mundo se vería fundamentalmente reflejada en su relación con la sexualidad, ya que pareció vivir con especial crudeza y preocupación sus disposiciones sexuales reprimidas (efecto de su padecimiento nervioso) hasta casi el final de su vida. Las fuertes tensiones y desplazamientos intelectuales y vitales de Weber tendrían su origen en su compleja relación con su propia naturaleza sexual, dos términos que se encuentran utilizados de forma indistinta en ciertos escritos suyos y así también en la biografía. El autor se recrea, en ocasiones hasta la extenuación, en detalles de dudosa conexión con consideraciones efectivamente existentes en Weber; podemos encontrar un ejemplo en la calificación de su relación con su padre y con su madre como “síndrome de Edipo”, lo cual no aparece suficientemente justificado desde la óptica weberiana, así como en la suposición de que la azotaina de un niñera en su infancia (que Radkau achaca a la madre de Weber) le despertó tendencias sadomasoquistas. En íntima relación con esto, el autor parece admitir su propia tendencia a introducir consideraciones personales en su investigación (nota página 177), tendencia la cual sigue materializándose en numerosas conjeturas respecto a los detalles de la visión weberiana de su sexualidad. El tratamiento detallado de ciertas cuestiones de

índole algo periférica o conjetural lleva a descuidar aspectos de más relevancia, sobre todo en la tercera parte de la obra, como ser una exposición más detenida de la visión weberiana del desarrollo de la Primera Guerra Mundial y del contenido y la importancia de *Economía y sociedad*.

Por último, un detalle no desdeñable de la interpretación del autor es la distancia que establece respecto de ciertos aspectos de la biografía de Max Weber escrita por su esposa Marianne, escritora prolija y feminista. La atenta lectura de las obras de Marianne y el hecho de poder acceder a la totalidad de su correspondencia otorgan a Radkau la convicción de que algunos aspectos de la biografía sobre su marido son matizables, debido tanto al fuerte carácter de su esposa (contrariado por el perfil no sexual de su matrimonio en conexión con el hecho de que Weber encontrara la felicidad con otra mujer) como a su labor de hacer de él un pensador cuasi-mítico de talla mundial (para lo cual debía cubrir su relación con Else Jaffé, descubierta décadas después, y limar numerosos aspectos relevantes de su personalidad). Pretendiendo subsanar esto, Radkau llama especialmente la atención respecto a la escurridiza opinión de Weber sobre las mujeres, a las que consideraría un sexo diferente por naturaleza, o a la necesidad de recurrir a otras fuentes para clarificar la figura de sus padres (cobrando gran importancia la de su madre, Helene, cuya religión natural-panteísta influyó de manera crucial en la capacidad weberiana de distinguir entre distintas formas de religiosidad y piedad) y de su proceso creativo. Impugna asimismo la visión contemporánea y muy difundida de Weber como estadista fracasado, mostrando que nunca se llegó a ver a sí mismo como candidato válido para cuestiones políticas y estableciendo a la vez distancia con su padre. Finalmente, es destacable el pormenorizado seguimiento del trato de Weber con diversos intelectuales y corrientes de su tiempo, así como su posición en cuestiones tales como la política bismarckiana y el nacionalismo alemán durante la Primera Guerra Mundial; el detenimiento en la exposición de todo un abanico de circunstancias de la Alemania de la época permite que el interés de la obra exceda ampliamente los límites de lo meramente biográfico enriqueciendo en la misma medida este último aspecto.

La traducción de Edda Webels, ganadora del premio Malintzin 2012 (mayor reconocimiento otorgado a profesionales de la lengua por el Colegio Mexicano de Intérpretes de Conferencias) es fluida y de fácil digestión.

En definitiva, Joachim Radkau nos ofrece una visión panorámica y ciertamente transida de pasión de la imponente figura de Max Weber que permite una reconstrucción detallada de los momentos principales de su pensamiento a la luz de la clave interpretativa de la naturaleza, todo esto “a la manera de un mito, o mejor dicho: de un tipo ideal” (página 13).

*M<sup>a</sup> Inés López del Pino*

H. PLESSNER, *Límites de la comunidad. Crítica al radicalismo social*, ed. y prólogo de Tommaso Menegazzi; trad. Tommaso Menegazzi y Víctor Granada Almena, Siruela, Madrid, 2012, 160 pp.

Con la traducción de *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (1924), apenas nos encontramos con la tercera traducción al castellano<sup>1</sup> de las obras de Helmuth Plessner (1892-1985) junto a *Lachen und Weinen*<sup>2</sup> (1941) y *Diesseits der Utopie*<sup>3</sup> (1966). No es únicamente por este hecho que la presente edición merezca una particular atención, sino también por la relevancia de su propio contenido a la hora de recuperar un ensayo que aún trasluciendo el origen de sus respuestas a un conflicto y época muy determinados, se sitúa como referencia contra cualquier tipo de radicalismo en la cuestión contemporánea sobre lo impolítico y el nuevo comunitarismo.

*Límites de la comunidad*, sin ser estrictamente una obra de filosofía política, se ubica en medio del conflicto político y social de la Alemania de la República de Weimar en torno al par conceptual comunidad-sociedad (*Gemeinschaft-Gesellschaft*) enunciado por Ferdinand Tönnies en 1912. Tal y como el propio Plessner señala en su introducción, bajo esta antítesis se escondía una disputa de orden político y moral que tuvo su reflejo en el debate público y en el auge del Movimiento de juventud alemán (*Jugendbewegung*) de aquel período (*GG*, p. 27). En este sentido, la postura de Plessner es clara: la forma de vida asociativa es preferible e inevitable frente a la comunitaria, siendo esta última además inviable. El objetivo que se marca Plessner es, por tanto, el de realizar una defensa y fundamentación del tipo de vida asociativo a la vez que una crítica del comunitarismo en cuanto principio único e ideal que encontraría su lugar último en una forma de radicalismo social utópico. De este modo, Plessner se emplea en un método que asume y adelanta las posibilidades éticas comunitarias y la aplicación de sus valores idealistas a la situación concreta «con el afán de atacar al adversario en su terreno y con sus mismas armas» (*GG*, p. 29). Para ello, de los siete capítulos de los que consta la obra, los tres primeros abordan la polémica comunidad-sociedad y el radicalismo social en su origen en el espíritu alemán, mientras que los cuatro últimos afrontan desde una antropología filosófica la necesidad del tipo de vida asociativa.

1 Existe una traducción parcial de *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928) en la revista *Clínica y pensamiento* (2, 2003, 7-26) con traducción de A. Gely Alonso y revisión técnica de F. Pereña.

2 H. Plessner, *La risa y el llanto: investigación sobre los límites del comportamiento humano*, introducción de Lluís Duch; trad. de Lucio García Ortega, Trotta, Madrid, 2007.

3 H. Plessner, *Más acá de la utopía*, versión castellana de Enrique Bueno, Alfa, Buenos Aires, 1978.



Para descifrar el problema del comunitarismo y el radicalismo social no existiría otro camino para Plessner que el de recurrir a la historia del espíritu alemán exponiendo los orígenes de la formación del mundo moderno y del individualismo (*GG*, p. 33). Dicha tarea pasaría en primer lugar por realizar una caracterización de ambos fenómenos que, según Plessner, serían los ideales propios de los impacientes, las clases inferiores y la juventud (*GG*, p. 31). El comunitarismo y el radicalismo social compartirían el desprecio por lo existente en tanto que resultaría insuficiente para realizar la voluntad infinita y pura de sus fines, siendo contemplado su fundamentalismo de ir a la raíz como la única fuerza configuradora de la realidad, tanto para los radicales del espíritu o racionalistas (fe en el poder de la consciencia, es decir, en el afán constante de previsión y dominio) como para los radicales de la vida o irracionalistas (fe en lo nuevo y revolucionario, en el movimiento, la creación y lo vital). Ambos radicalismos tratarían de «reducir a principios de estructuración de la vida las energías que la configuran, elevar a consciencia lo que simplemente existe y actúa, y mediante dicha transformación disponer de ello e intensificar su poder creador» (*GG*, p. 34). En definitiva, el fin último de los radicales sería el de aniquilar la realidad por una idea infinita: aislar los componentes de la realidad para «hacer de uno de ellos el principio creador de lo concreto [...] a partir de la creencia en la capacidad de purificar los efectos mediante la purificación de los factores, [...] y en la capacidad de conseguir la transformación de las condiciones de su posibilidad en fuerzas de su producción» (*GG*, p. 34).

A juicio de Plessner, todo esto en realidad no sería más que el dualismo radical del cristianismo primitivo y del protestantismo que habría desespiritualizado la realidad convirtiéndola en pura materia sin sentido y en el que la lucha contra su finitud sería la tarea fundamental. Así, ante la llamada del mundo se habrían abierto dos posibilidades: el sistema del Antiguo Testamento del *ethos* calvinista o el dualismo trágico del *ethos* luterano (*GG*, p. 38). La escisión del espíritu en un abismo interior entre realidad e ideal (entre política y moral) –como mostraría el típico heroísmo trágico del hombre de Estado alemán (*GG*, p. 39)– desembocaría en el sentimentalismo de una comunidad invisible a la vez que en un aislamiento y soledad terrenales (*GG*, p. 41). Esta degradación del mundo habría conducido a la irrupción de la idea de poder con vistas a renovar al ser humano en base a la ilusión del regreso a una vida originaria y de paz comunitaria (Rousseau), mientras que el *rigorismo de los valores* anclado en la interioridad terminaría por negar el tipo de vida asociativo y sus mediaciones por impuras y artificiales (*GG*, p. 43).

Plessner introduce en el segundo capítulo la diferencia entre la *moral de los fuertes* o *moral de los señores* (*Herrenmoral*), «quien domina la sociedad porque la acepta», y la *moral de los débiles* o *moral comunitaria*

(*Gemeinschaftsmoral*), «quien huye de [la sociedad] por mor de la comunidad porque la niega» (*GG*, p. 51). El fuerte aceptaría las distancias y la artificialidad de las relaciones entre los individuos no necesitando compensaciones de su debilidad vital porque «es quien acepta la entera configuración constitutiva de la sociedad a favor de la dignidad del hombre individual y de la colectividad» (*GG*, p. 51); en cambio, el débil sería un individuo solitario que ante la llamada (*Ruf*) identitaria de la comunidad se refugiaría en una colectivización fraternal de entrega inmediata sin diferencias ni distancias. En otras palabras, sociedad y comunidad serían *ethos* transversales a todos los individuos y no solo de un estrato social particular (*GG*, p. 52). Asimismo, el amoralismo e inmoralismo heroico nietzscheano en favor de la vida estaría dirigido precisamente a acabar con ese espíritu de masas comunitario que, sin embargo, y por paradójico que pudiera parecer según Plessner, terminaría degenerando en una mala conciencia que devaluaría la propia vida y la voluntad de poder por un tipo de comunidad biológica que dejaría en manos de los débiles la dirección y el monopolio de las ideas (*GG*, pp. 48-50). A la incomprensión de Nietzsche Plessner añade algo más en el diagnóstico del espíritu alemán de su tiempo: la incomprensión de Marx. Nietzsche sería hostil a la sociedad por su aristocratismo e individualismo, pero Marx lo sería por su socialismo. Los seguidores de este último habrían caído en un sentimentalismo comunitario de orden mesiánico al malinterpretar el *pathos* revolucionario de sus doctrinas socio-económicas (*GG*, p. 53). En suma, Nietzsche y Marx habrían sido incapaces de ver el *ethos* de la sociedad, y una simple fusión del sentimiento vital de sus doctrinas es lo que habría hecho el Movimiento de juventud en su culto heroico de la comunidad y en su rechazo de todas las formas tradicionales (*GG*, p. 55).

Así que la alternativa de Plessner sería la de ser lo suficientemente fuerte como para aceptar conscientemente el ordenamiento asociativo a pesar del sistema de masas que conlleva y ser optimista a pesar de las dudas, esto es, no desde un fondo de resignación sino por la sociedad misma, «y aprender a ver que para una creciente madurez de la vida social y para una soberanía cada vez mayor sobre la naturaleza resulta necesaria una tensión que aumente infinitamente el intelecto. Aceptar las máquinas, aunque el presente padezca las consecuencias sociales de dicha aceptación. La verdadera fuerza [...] es asumir todo el conjunto de obligaciones procedentes de la civilización, tal y como el mundo occidental las concibió y constituyó, a fin de aumentar las posibilidades de juego que aquéllas suponen» (*GG*, p. 58) —no obstante, afirma Plessner, la virtud de este *ethos* debería ser únicamente de los gobernantes y líderes.

Todo ello, en fin, pasaría por la responsabilidad y el compromiso ético en defensa exclusivamente de la sociedad como muestra de su necesidad por co-

rresponderse con la «esencia fundamental de la naturaleza humana» (*GG*, p. 59). La técnica y la civilización serían medios necesarios para el ser humano, y en tanto que tales, se alejarían de la comunidad generando inevitablemente la sociedad. Además el ser humano como ser espiritual tendería a los medios artificiales, por lo que ni siquiera la comunidad podría existir sin ellos por mucho que los limitara. El atractivo del *ethos* comunitario pasaría, pues, por superar la artificialidad, lo impersonal y extraño a la vida para volver a la naturaleza. Por su parte el *ethos* de la sociedad reclamaría las máscaras y todo aquello que conduciría de la intimidad a la distancia, la contención y la abstracción como garantía de la dignidad humana (*GG*, p. 61).

Según este mismo argumento, el comunismo y el fascismo generarían su *ethos* comunitario a partir de un líder o señor objeto de devoción que encarnaría la unión de todos sus miembros. Así, la comunidad se vería a sí misma como la aristocracia de un ideal de vida compartido a través del vínculo suprapersonal del *amor* (Platón). Pero tan solo por la gracia se haría posible que el ideal de una totalidad se pudiera dirigir hacia cada elemento de ella –que sería justamente fanatismo: *nación, hermano,...* (*GG*, pp. 68-69)– siendo su excepcionalidad lo que provocaría que la comunidad decreciera y tuviera que verse inevitablemente unida por la figura de un líder para lograr estabilidad. Y esto tanto para el caso de una comunidad *irracional* étnico-nacional, como para una comunidad *racional* de valores universales (*humanidad*). En este último caso el centro personal de líder sería sustituido por el amor espiritual de la razón universal (*GG*, p. 73).

Para Plessner, uno de los límites de este tipo de comunidades estaría en lo que dejan por *debajo*: la realidad vital individual. Los seres humanos no serían dioses con la capacidad y responsabilidad absoluta de decidir y deducir inmediatamente desde unos principios –lo que equivaldría a sobrevalorar su espíritu– sino que la suya sería una vida llena de instantes en los que habría que decidir continua e inmediatamente según la ocasión y en la que el actuar por convicciones quedaría fuera de lugar, algo que supondría la negación de su misma existencia y ambigüedad ontológica (*GG*, pp. 76-77). Y es que la exigencia de entrega absoluta al ideal comunitario conllevaría el sacrificio de la libertad individual del ser humano como ser psíquico-espiritual capaz de múltiples formas –razón por la cual los apologistas de la comunidad se consagrarían a polemizar contra el cuerpo como fuente de egoísmo y de voluntad de poder en favor de la sola pureza espiritual del ideal (*GG*, pp. 79-82)–, porque, si bien y tal como la entiende Plessner, la individualidad de los sujetos se generaría primariamente por la distancia de la sola corporalidad, la fuente de individualización procedería en última instancia de la conciencia de poseer un alma: una actualidad viviente no determinada capaz de contener ser y devenir fuente de la ambigüedad ontológica del ser humano (*GG*, p. 84). Debido a

ello, la fijación de la conciencia por un juicio determinado que pretendiera hacer de un ideal algo plenamente consciente conduciría al ser humano a la finitud y la atrofia acabando con su espontaneidad y diversidad de posibilidades. Aún así, afirma Plessner, el ser humano buscaría la autoafirmación como postura frente a sí mismo y los demás para evitar los enfrentamientos. En la esfera pública, «sistema de relaciones abierto entre los hombres no vinculados entre sí» (GG, p. 117), los sujetos representarían funciones y papeles a modo de armaduras para mantener la intocabilidad de la individualidad personal: las distancias y las reglas (el *aura*, el *ceremonial*, el *prestigio*) propias de la vida pública, mantendrían el respeto y la dignidad entre los individuos.

Estas mismas normas, como auténtico espacio de juego que sería la esfera pública, regirían el fluir libre de las diferentes esferas particulares según el criterio de las distintas clases de valor, pero no como puras sino a favor de la idea de un ordenamiento efectivamente realizable y reglamentado por un acuerdo artificial: las *negociaciones* (GG, p. 118). De este modo se produciría una tensión constante e irresoluble entre norma y vida que debería mantener por *aproximación* un equilibrio compensador entre las voluntades egoístas de las partes como, por ejemplo, realiza la diplomacia. Ésta, según Plessner, sería el arte de evitar la violencia que el *vencido* ejercería sobre el *vencedor* manteniendo intacta su dignidad. Su método permitiría interpretar toda decisión eliminando su procedencia del juego de amenazas y debilidades por el de un aire de equidad y racionalidad. Estos mecanismos estarían unidos «a las artes de la defensa y justificación del poder, al juego de las argumentaciones y a la donación de sentido a lo insensato» y su realización sería el proceso propio de la *historia*, ya que «únicamente gracias a la diplomacia, el hombre tiene historia» (GG, p. 122). La diplomacia, por tanto, permitiría la libertad basada en el plano de la reciprocidad y del respeto mutuo, incluyendo en ello la amenaza y la astucia pero no la mera violencia y manipulación. Su desarrollo en la esfera pública con sus distancias y máscaras sería la imagen exactamente opuesta a la imagen de las relaciones naturales entre los seres humanos y toda aquella nostalgia pre-civilizatoria o pos-existencial en que se afanaría la comunidad (GG, p. 128).

Aún así, y al margen del juego de la diplomacia de la esfera pública, existirían otras relaciones en las cuales la sabiduría del tacto tomaría las decisiones en una cultura de la contención. El tacto predispondría a reaccionar y a percibir las diferencias más leves e imperceptibles de las personas naturales y del entorno a la vez que para comprenderlas según sus criterios y no los propios, es decir, el respeto por el otro, que sería «la primera y última virtud del corazón humano» (GG, pp. 129-130). El tacto, de este modo, implicaría la atenuación en la expresión y su no explosión, o lo que sería lo mismo, la sociedad y la *sociabilidad* (GG, p. 133).

El último capítulo de la obra, enfocado hacia la crítica de la utopía comunitaria de la no-violencia y a la justificación de la obligación de poder, recoge todo el desarrollo llevado a cabo en los capítulos anteriores para entrar de la mano de Schmitt en el debate de la teología-política –y contestar al Benjamin de *Zur Kritik der Gewalt*<sup>4</sup> (1921). Si bien la idea de una comunidad universal de la no-violencia no sería más que un sueño, Plessner no deja reconocer que sería imposible que el ser humano viviera al margen de esferas primarias de inclusión a modo de comunidades (familia, tribu, estirpe, clan, nación,...) que proporcionan confianza y seguridad frente a lo desconocido (*GG*, p. 138). Es decir, la constitución ontológica del ser humano necesitaría tanto de la proximidad de la comunidad como de la distancia de la vida asociativa, y el procedimiento por el cual ésta última se insertaría en aquella sería el *Estado* (*GG*, p. 139), siendo el *Derecho* la intersección artificial –a modo de regulación necesaria– entre ambas esferas. De este modo la esfera primaria renunciaría a parte de su libertad y dignidad por el fin superior que sería el Estado, poniéndose así de manifiesto la obligación a la delegación del poder que, en última instancia, recaería en un líder que decidiría y actuaría –en la totalidad y por la totalidad que encarna (*GG*, p. 142)– frente a la responsabilidad del instante (*kairós*) ante Dios y la Historia. De aquí que la política sería historia que fluye: reconocerse en un contexto de justificación respecto del pasado y el futuro a través de la generación de sentido con las decisiones del presente (*GG*, pp. 148-149). La política, por tanto, y junto a ella la esfera pública, no dejaría de ser sino una forma fundamental de la convivencia y algo irrenunciable para la libertad de la naturaleza humana (*GG*, p. 153).

En fin, el sentido último de la fundamentación antropológica del tipo vida asociativa que Plessner lleva a cabo en *Grenzen der Gemeinschaft* es el de responder y superar el modelo antropológico dualista y las consecuencias políticas y sociales (comunitarias) que de él se derivan. El ser humano, más allá de ser una mera oposición entre cuerpo y alma, sería una unidad armónica que integra cuerpo, alma y espíritu. El dualismo negaría la voluntad de poder degradando con ello tanto la política como la civilización y lo artificial. En el ser humano las pulsiones y dinamismos inferiores se corresponderían y reproducirían en la *psíque*, esto es, existiría una perfecta armonía entre espíritu y vida que garantizaría la *dignidad humana*. Esa unión de espíritu y vida, de obligación de poder y contención, es la que salvaría la voluntad de poder y la estabilizaría. La medida y la limitación, como dominio sobre la impaciencia del alma, exigiría la remodelación y la transformación gradual y no la revolución social. Así es como se concebiría que las leyes de la esfera pública

---

4 W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, (nachw. H. Marcuse), Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1965. [trad. castellana., «Hacia la crítica de la violencia», en *Obras, II/1*, Abada, Madrid, 2007, pp. 183-206].

fueran funciones constitutivas y necesarias de nuestra existencia, porque, no solo hay amor y convicción, sino que también habría la necesidad, reclamada por nuestra vida psíquica, del juego del poder, la distancia, la contención, el refinamiento y la artificialidad, o lo que sería lo mismo, de la violencia. Todo ello alcanzaría su máxima realización en la existencia del Estado –la Iglesia– y el Derecho como equilibrio entre sociedad y comunidad. La esfera de la dimensión pública sería, pues, el *sistema de higiene de la psique*, y mientras la naturaleza humana no cambie –algo que a juicio de Plessner ya no estaría en nuestro poder– el ser humano deberá verse obligado a pactar con el mundo de la lucha (GG, pp. 156-157).

César Roche Luengo

R. CASTRO ORELLANA y J. FORTANET FERNÁNDEZ (eds.), *Foucault desconocido*, Editum, Murcia, 2011, 382 pp.

Foucault es un pensador de nuestra época. Con esta afirmación queremos concentrar, pensar e imaginar una importante cantidad de cuestiones que cercan y acercan a Foucault hacia nosotros, lectores y actores del siglo XXI. Esta afirmación tiene uno de sus sustentos materiales en la cantidad de literatura sobre el pensador francés, la que junto a las ediciones y traducciones de sus obras, cursos y entrevistas, hacen de Foucault un pensador esencial para la comprensión del hombre contemporáneo, su crisis, perspectiva y posibilidades. A priori, en este contexto y horizonte literario e investigativo, resulta una apuesta arriesgada publicar un libro de ensayos, estudios y trabajos sobre Foucault en lengua castellana. El riesgo es que en la medida que Foucault es uno de los autores más publicados, se vuelvan a recorrer temáticas y tesis muchas veces ya vistas y publicadas, lo que puede llevarnos a un punto donde lo publicado deja de ser un aporte y se transforma así en un recorrido por lo manido, por lo repetido, siendo muy escaso su impacto tanto en los estudios especializados como en un ámbito para no profesionales de la filosofía. Pero, también este riesgo (el de recorrer nuevamente lo ya recorrido) tiene a su vez otro riesgo: en el intento de evitarlo, se apuesta a recorrer caminos que no han sido recorridos o menos trabajados, pero con el peligro de que con ello quizás no se abra ninguna veta de investigación, sino por el contrario, realizar un trabajo intrascendente que, al igual que el primer riesgo, se quede en un escaso aporte e impacto en la literatura especializada y de divulgación filosófica.

Un posible recorrido, que asume críticamente este doble peligro o riesgo de caer en uno de los dos resultados antes descritos, se juega la publicación que aquí comentamos. Quiere explorar un ámbito novedoso, pero al mismo

tiempo abrir aspectos investigativos interesantes. Es decir, asume el problema de cierta saturación temática de la investigación sobre Foucault, tratando de aportar desde nuevas temáticas o hilos temáticos más novedosos, y al mismo tiempo, intenta salvar el segundo peligro, pues recorre de modo creativo o de otro modo, ciertos caminos que hacen que no se trabaje en una novedad absoluta que pueda configurarse en un trabajo de superficialidad. Esa decisión hace que este libro de ensayos, escritos por importantísimos autores, filósofos y pensadores de habla castellana, sea un texto muy interesante, profundo y viene finalmente a ser un aporte a las investigaciones filosóficas foucaultianas.

Es lugar común, lo que no significa que se esté en un error, que el título de cualquier texto es un elemento fundamental. Es la puerta de entrada y acceso, que seduce, anuncia, da señas, o que también, por el contrario, signifique un muro, una traba, que impide un acceso a la investigación propuesta. En el caso de este texto, nuevamente se nos aparece ese doble sentido que referíamos respecto a su ubicación en las investigaciones sobre Foucault. El título “Foucault desconocido” puede ser un título que a primera vista podría no indicarnos nada, pero apenas hojeamos sus primeras páginas, el texto logra seducirnos, como lo provoca en cierta medida todo lo desconocido. ¿Qué intentaron los editores con tal título? ¿Cuál es el sentido de lo desconocido? ¿Es lo desconocido de su obra? ¿O es Foucault, *él mismo*, el desconocido? Creemos que de algún modo todas las posibilidades se presentan en el libro. En una primera lectura se intenta, bajo este título, exponer un Foucault desconocido temáticamente, en la medida que se desarrollan cuestiones menos trabajadas en los estudios foucaultianos. Así, cuestiones como la importancia de la pintura en su pensar, su relación con la filosofía analítica, su permanente interactuar con la filosofía de Kant, la recepción brasileña de Foucault y su importancia en las resistencias políticas frente a la dictadura en ese país, o cómo el pensamiento de Foucault ilumina comprensivamente el nacimiento de la Compañía de Jesús, son ejemplos novedosos de aquello que son intentos por presentar un Foucault no conocido, no trabajado hasta el momento. Pero al mismo tiempo, junto a estos aspectos desconocidos de Foucault y sus posibilidades, tenemos otros textos que apuntan a un Foucault interesante, tensionado políticamente y vitalmente, un Foucault desconocido para cierta academia, valorando los compromisos éticos y políticos de su pensar y actuar, con todas las contradicciones y por qué no, con todos sus errores y fracasos. Muestran a un pensador a contrapelo, como tiene que serlo uno auténtico, un visionario con sus errores que lo definen también; así, textos sobre mayo del 68, Foucault político, el análisis de sus últimos cursos en el Collège de France sobre la parroquia, el coraje de la verdad y su preocupación sobre el cinismo griego, asoman en este horizonte. Tenemos así un amplio sentido de lo desconocido *de* Foucault y *en* Foucault, que este texto se encarga de entregarnos: por una parte, temáticas

novedosas, nuevas exploratorias, nuevos ensayos sobre su obra y por otra, el rescate de un pensador, de un hombre interactuando con su mundo, intentando comprenderlo, lo que al mismo tiempo es intentar modificarlo.

Uno de los aspectos centrales que emergen a partir del texto es que todos los autores, por diversos caminos, unos más explícitos que otros, llegan a una cuestión central: la actividad práctica del intelectual que se cruza con sus desarrollos teóricos. En Foucault estos caminos no pueden existir independientes uno del otro, son coexistentes. El trabajo teórico de Foucault no puede comprenderse independiente de sus compromisos políticos concretos. Es más, estos ensayos muestran que la acción y el compromiso político iluminan el trabajo teórico, tanto en su origen como en su objetivo, como del mismo modo lo teórico, su trabajo investigativo, moviliza su acción como ciudadano de un mundo en transformación permanente. Los escritores de este texto se dan cuenta de esta impronta, se dan cuenta que eso que podríamos comprender como un Foucault desconocido, lo es respecto de una academia que apuesta a ciertas posturas, a cierta palabra, muchas veces neutra, o incluso a una mudez y que cuando un pensador actúa en medio de procesos políticos, les parece que pierde su estatus de pensador, de académico. Así, se nos descubre un Foucault vivo, un pensador de compromisos. Este texto nos da a conocer a Foucault, no al modo de una biografía o una semblanza, ni un falso halago, sino cómo sus temas hablan de una vida, de una práctica constante, que pretende comprender y configurar un mundo, enfrentándose con él. Ese Foucault desconocido, no es por tanto un no-conocido, como negación de lo que conocemos, sino más bien un movimiento más sutil, donde lo desconocido podríamos comprenderlo como un Foucault que se deja ver, conocer, a través de sus acciones y escritos. No es que al finalizar el libro “conozcamos” más a o sobre Foucault, sino más bien se nos impone el que para comprenderlo en su magnitud, hay que pensarlo en su amplias máscaras, en sus múltiples movimientos, en sus interminables intereses, en definitiva un individuo que resiste, que se arriesga, que tiene el coraje de decir y actuar lo que piensa.

Por todo lo anterior, el texto que tenemos frente a nosotros es un excelente libro en todo el sentido de la palabra, pues por una parte abre posibilidades, recorre momentos de su obra, hace conocido a Foucault a través de diversas temáticas y por otro lado, pone en movimiento un Foucault político, ético, que de algún modo se va haciendo cuerpo en medio de su sociedad. Invitamos sinceramente a leer este libro, interesante en su fondo, sugerente en su forma y arriesgado en su objetivo, porque es un aporte a los estudios sobre Foucault, y al mismo tiempo, es una posibilidad para acercarse por primera vez a su obra, una obra que siempre nos desafía, nos convoca, nos exige.

*Víctor Berríos Guajardo*



D. HARVEY, *El enigma del capital y las crisis del capitalismo*, Akal, Madrid, 2012, 239 pp.

Que el capitalismo lleve indefectiblemente a crisis periódicas no es algo sujeto a discusión; el porqué y, lo que es más, qué posición estructural ocupen estas crisis en la dinámica de acumulación del capital son cuestiones, a veces, desdeñadas; otras, mal respondidas. La deriva que la teoría económica viene asumiendo en los últimos tiempos, fruto de un limitarse a producir modelos matemáticos cada vez más precisos, meros instrumentos de uso financiero, no ayuda a la cuestión. Como reconocieron los investigadores de la London School of Economics (según la anécdota que tanto le gusta a nuestro autor y que relata dos veces en su libro), no habían previsto la crisis de 2008 porque habían perdido de vista los “riesgos del sistema como totalidad”. La intención de Harvey, frente a esto, es generar una “concepción sistémica de los flujos de capital”, esto es, analizar (desde una perspectiva claramente marxista) por un lado, qué es preciso para la continuidad de la acumulación de capital (para su crecimiento, pues) y, por otro, qué barreras se pueden levantar contra ello, así como qué maneras encuentra el capital de eludir esas barreras para poder seguir reproduciéndose y si hay alguna contra la que nada pueda.

Tales barreras son seis: capital inicial insuficiente; mano de obra escasa o no disponible; medios de producción inadecuados y límites naturales para la producción; tecnologías y organización improductivas; proceso de trabajo ineficiente; insuficiente demanda. El capital se encuentra continuamente con estas limitaciones y, si no logra neutralizarlas, deja de circular como es debido para producir el crecimiento necesario (de un 3% mínimo) para mantener una economía capitalista sana, devaluándose. El grueso de la obra consiste en un análisis detenido de cada uno de esos puntos de fricción, tanto sistémica como históricamente.

Las herramientas de que dispone el capital para hacer frente no son, obviamente, meramente económicas. Harvey sitúa en el corazón del sistema de crédito lo que denomina como “nexo Estado-finanzas”: un complejo de dispositivos a través de los cuales el Estado favorece a las finanzas a través de actividades como el descenso del tipo de interés, la construcción de más y mejores medios de comunicación y transporte, la promoción de estudios técnicos y de la I+D o la exención de cargas fiscales a determinadas actividades comerciales, todo lo cual, como es obvio, atrae a los inversores internacionales a invertir en el mercado de tal Estado; no obstante, este nexo Estado-finanzas ha dado, desde el ascenso del neoliberalismo en la década de los 80 de la mano de Thatcher y Reagan, un paso más y fundamental: privatización de los beneficios y nacionalización de las pérdidas; esto es, los conocidos rescates. Política que conlleva el llamado “riesgo moral” que, hablando en plata, no

es otra cosa sino que los financieros han sido aquellos que han descubierto un juego en el que si ganan, ganan y si pierden, ganan también: cualquier riesgo merece la pena. Creer (o, lo que es más común: hacer creer) que vayan a tener algún cuidado o precaución en sus inversiones y movimientos es, no ya ingenuo: es casi deshonesto. No sólo debemos desengañarnos de ello sino también, dice el autor, de que el éxito y beneficio de los capitalistas beneficien a la sociedad entera. Tal argumento, comúnmente esgrimido en defensa del capitalismo (y, en particular, del de corte neoliberal) resulta válido si y sólo si ese beneficio es total o principalmente reinvertido en actividades económicas que beneficien el desarrollo de las condiciones sociales; en resumen: reinvertido en bienes y servicios. Por el contrario, un capital excedente recapitalizado en activos puramente financieros y desvinculados de la esfera materialmente productiva, del tipo del de los mercados de futuros, no sólo no benefician a la población trabajadora, sino que la perjudican: el rápido crecimiento que en la década de los 80 experimentaron este tipo de mercados supuso el alza de los precios en el conjunto entero de la economía; la revalorización, en bolsa, de tales activos, se expandió afectando a, sin ir más lejos, el precio del suelo, sin que, como es obvio, los salarios crecieran, ya que tal crecimiento no se daba en el mercado de bienes y servicios y, por tanto, no era causado por el trabajo asalariado (de hecho tal crecimiento coincidió con la política neoliberal de contención salarial). A esto hay que añadir que las bonificaciones autoconcedidas y la competición por el lujo son otro destino importante del capital obtenido por los financieros.

La lucha obrera, que tanto consiguió en el período keynesiano, poco puede hacer ya ante esta situación. La globalización e internacionalización del mercado ha generado una amplia reserva de mano de obra siempre disponible: ya no son necesarias las negociaciones con el trabajador y sus condiciones o exigencias. Esto, sumado a la política de contención salarial y al alza progresiva de los precios, hace que la competición entre trabajadores sea máxima; la lucha sindical, infructuosa y la precarización laboral, inevitable. Ahora bien, el paro y el menor poder adquisitivo siguen suponiendo un problema en términos de demanda y, por tanto, de subconsumo: la reinversión del excedente es inútil si su producto no encuentra mercado. La solución empleada para esto desde los 80 no ha sido otra que una explosión crediticia: el dinero que ya no se entregaba salarialmente a los consumidores, pero que se necesita que tengan, se les vende; según el mercado crediticio se iba saturando, los préstamos habían de ser cada vez más arriesgados, entregándose a quien no podía asumirlos; la burbuja de crédito que se iba formando tarde o temprano tenía que estallar. Y, sin duda, lo ha hecho.

¿Un fracaso del capital? ¿Uno de esos errores que periódicamente no puede evitar cometer? En absoluto: un simple pago rutinario para seguir triun-

fando (pago que, por otro lado, no han hecho los originales prestamistas, como es obvio). Harvey insiste mucho en que las crisis no son imperfecciones del sistema, sino piezas que ocupan un lugar central y prioritario en la estructura. Insiste, retomando las palabras de Andrew Mellon, que “en una depresión los activos vuelven a sus auténticos propietarios”; además, se destruyen amplias zonas de mercado (quiebre de numerosas empresas y estructuras de bienes y servicios), disponibles, de nuevo, para su lucrativa reconstrucción: “*destrucción creativa*”.

El diagnóstico que nos encontramos de esta crisis (en tanto que tal y, por tanto, aplicado a toda crisis), es el de una “*acumulación por desposesión*”. Al devaluarse los activos, aquellos particulares que no se han arruinado y han logrado mantener capital suficiente, pueden comprarlos a precio de saldo para reinvertirlos más tarde cuando el mercado vuelva a ser rentable; un mercado que quizá no lo era ya tanto debido a su saturación. Las crisis, pues, presentan una doble efectividad: neutralizan la saturación del mercado por medio de su destrucción y acumulan capital por medio de, en primer lugar, la quiebra de sus propietarios, obligados a vender sus activos y, en segundo, la consiguiente devaluación de los mismos. La consecuencia es, de nuevo, que el capitalismo sólo genera igualdad y beneficio común para generar excedente y, una vez logrado, se expropia ese excedente así como el capital inicial y los medios de producción, acumulado todo ello de nuevo en los originales propietarios. La existencia de desigualdades es crucial para la acumulación y desarrollo del capital. Es necesaria una desigualdad social para el mantenimiento del mercado crediticio, y es necesaria una geográfica para que haya siempre un excedente de mano de obra precarizable, lugares pobres que presenten un tipo de cambio favorable a la especulación de los productos allí producidos o para que haya siempre espacios de mercado potencial. Un capitalismo justo en el que todos salgan beneficiados es, pues, una contradicción en los términos. Si el intercambio comercial genera una igualdad del nivel de vida, tarde o temprano habrá que generar desigualdad: dar paso a una destrucción creativa y, por tanto, a una crisis. El nexo Estado-finanzas tiene mucho que decir en esto; es preciso que las leyes permitan y promuevan la generación de desigualdad, favoreciendo a los grandes capitalistas. Esta “economización” de la política descansa, para nuestro autor, en una concepción geopolítica darwinista, en la que los estados, más que instituciones de convivencia y colaboración social, son organismos en pugna por la supervivencia y por el sustento material: el capital. Marco en el cual tanto la política como la economía no pueden ser sino la continuación de la guerra por otros medios.

En definitiva, podemos resumir el análisis de Harvey en lo siguiente: la dinámica del capital conduce inevitablemente a crisis; por un lado, el crecimiento continuado de la producción (necesario estructuralmente, en parte porque,

de no darse, estalla la burbuja de deuda al no poder ser satisfecha con nuevo capital creado a partir de nueva generación de deuda; y es que, como es obvio, la deuda siempre excede al capital existente) y el consiguiente crecimiento del capital excedente; por otro lado, la necesidad siempre presente de reinvertir el capital excedente para crear ese capital nuevo que esté en condiciones de satisfacer la deuda (a pesar de ser a costa de nueva y mayor deuda); por último, la progresiva saturación del mercado, lo cual lleva a una progresiva incapacidad de invertir el capital excedente: todo esto lleva a un estancamiento de ese excedente y a la consecuente devaluación de multitud de activos y destrucción de áreas del mercado. Activos que, como ya hemos comentado, pueden ser de nuevo acumulados por los grandes capitalistas y reinvertidos en esos mercados que es preciso reconstruir. La dinámica del capital es, en definitiva, la de las periódicas y necesarias acumulaciones por desposesión y por destrucción creativa, gracias a lo cual se abre, de nuevo, un espacio para reinvertir el capital excedente, espacio sin el cual éste no puede producir y el capitalismo no puede continuar. Las crisis son racionalizadoras irracionales de la irracional dinámica del capital: algo tan necesario y nuclear para su supervivencia (para su continua acumulación) como la fuerza de trabajo o el capital mismo.

¿Es posible otro mundo? La respuesta que recibimos es afirmativa, pero sólo si es posible otro marxismo. Reducir la lucha anticapitalista a la lucha de la clase obrera (por fundamental que sea) o a la toma del poder estatal es cortar una sola cabeza de la Hidra. Siete esferas de actividad presenta el capitalismo: tecnologías y formas organizativas; relaciones sociales; dispositivos institucionales y administrativos; procesos de producción y trabajo; relaciones con la naturaleza; reproducción de la vida cotidiana y de la especie; y concepciones mentales del mundo. Del mismo modo que el capital, para mantener su acumulación y su crecimiento del 3% anual, debe asegurar un buen ensamblaje de estas esferas, todo cambio revolucionario debe actuar teniéndolas en cuenta a todas a la vez, sistémicamente; cualquier acción sectorial está llamada al fracaso o, lo que es peor: a ser absorbida por la dinámica de poder vigente y trabajar, inconscientemente, en su provecho.

En definitiva, el estudio que supone *El enigma del capital y las crisis del capitalismo* no es sólo serio, riguroso y sembrado de datos. También ofrece una perspectiva diferente: holística, orgánica. No un miembro amputado de la realidad llevado hasta la extenuación del análisis especializado. Obra imprescindible para todo lector de literatura filosófica que busque una filosofía anclada y comprometida con la realidad, o para quien busque una comprensión integral, pero no por ello abstracta o puramente conceptual, de la estructura capitalista neoliberal. Eso sí, el libro empieza fuerte y pierde cierto fuelle: a veces una exposición quizá demasiado histórica o no claramente estructurada puede hacer la lectura, si bien no difícil, sí un tanto lenta. La exposición

tremendamente clara, exenta de terminología especializada y de gramáticas innecesariamente abstrusas lo compensan de sobra. El balance es indudablemente positivo; y es que, una vez terminado, el libro deja un espléndido regusto a realidad; clara, transparente, fecunda de conceptos y más palpitante aún, si cabe, por ello, más real. Pero siempre fiel a sí misma: realidad.

Raúl Rojas

H. BLUMENBERG, *Quellen, Ströme, Eisberge*, Suhrkamp, Berlín, 2012, 303 pp.

La proliferación de las obras póstumas del filósofo alemán Hans Blumenberg parece incesante. El trabajo de investigación realizado durante los últimos años en el Nachlaß del Deutschen Literaturarchiv Marbach ha permitido a la editorial Suhrkamp ampliar su biblioteca brindándonos cantidad de textos en los que se recompone y perfila la filosofía blumenberguiana. Apenas un par de años después de la publicación de *Theorie der Lebenswelt* (2010), llega a los lectores a mediados de 2012 la obra *Quellen, Ströme, Eisberge*. Los editores del volumen, Ulrich von Bülow (jefe de archivos del DLM) y Dorit Krusche (investigadora asociada del DLM), nos transportan una vez más al inquietante mundo de la metáfora absoluta, cuyos presupuestos fueron previamente establecidos en *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960). Esta vez, sin embargo, no se trata de dar a conocer el método metaforológico, sino de aplicar el mismo al estudio de tres metáforas especialmente significativas y caracterizadas por tener el elemento acuático como denominador común: la metáfora de las fuentes, la de las corrientes y la de los icebergs. Por supuesto, la defensa del método se encuentra profundamente implícita en un trabajo que pone de manifiesto repetidamente la valía de aquél desde un punto de vista no sólo filosófico sino filológico, histórico, hermenéutico, fenomenológico y, cómo no, antropológico. De esta manera, quién que se enfrenta a *Quellen, Ströme, Eisberge*, lo hace esperando encontrar el discurso sobre la insustituibilidad de la metáfora y la conocida promesa de alivio y orientación que consagra para el hombre.

Bajo el subtítulo “Beobachtungen an Metaphern”, *Quellen, Ströme, Eisberge* representa una gran oportunidad para observar la forma de proceder del método en cuestión. Siguiendo el mismo, Blumenberg se concentra en una metáfora y la persigue para probar sus continuas remodelaciones a lo largo de la historia y comprender qué las causa en cada caso. Los textos de su inédito Nachlaß son una prueba de que Blumenberg ha estado haciendo esto mismo

de forma constante hasta el final de sus días. Comentarios sobre palabras clave como sueño, justicia, dinero, tesoro, propiedad, terra incognita, telescopio, isla, teatro, juego, genio maligno, artificio, bosque, desierto, jardín o barco –por citar algunas–, ocupan su tiempo y el espacio en las tarjetas de sus ficheros. Convencido de que la metáfora es índice de los cambios del mundo y de su poderoso significado para la construcción del mundo de la vida y del autoentendimiento, Blumenberg no duda en interesarse por las metáforas acuáticas con una mayor intensidad que sobre el resto para rastrear su acacimiento en la historia y su implicación en el lenguaje cotidiano.

Su dedicación al estudio de tan peculiares metáforas cobra importancia entre los años '80 y '81, aunque entre sus apuntes se encuentran notas incluso de los '90. Blumenberg hubo previsto dar forma a sus notas sobre las metáforas acuáticas y publicar un libro de bolsillo hacia finales de los '80. El mismo formaría parte de un proyecto acordado con el director de la editorial Suhrkamp, Siegfried Unseld, consistente una serie de pequeñas publicaciones para dar a conocer los estudios blumenberguianos de varias metáforas absolutas. Fruto de este propósito es la obra *Schiffbruch mit Zuschauer*, publicada póstumamente en 1997 pero elaborada veinte años antes. Seguida de aquella, se convino publicar en el año '79 una obra dedicada a la metáfora del mundo como libro, que llevaría por título *Die Welt als Buch, das Buch als Welt*, y que acabó convirtiéndose en *Die Lesbarkeit der Welt* debido al considerable retraso con que la editorial castigó la continuidad de la obra blumenberguiana. Los truculentos años de producción sin resultado, debido irónicamente al aplazamiento, hicieron sentir a Blumenberg el fracaso de la aceptación de su metaforología por parte del público, provocando el abandono del proyecto en su conjunto e impulsando su posterior dedicación a la creación de grandes mamotretos como *Lebenszeit und Weltzeit* (1987), *Matthäuspassion* (1988) o *Höhlenausgänge* (1989)

Es precisamente esta circunstancia la que ha hecho de la tarea de recomposición de la obra que nos compete un trabajo verdaderamente arduo. Muchos de los escritos que lo conforman no están fechados y han sido estructurados siguiendo las notas de un cuaderno en el que el filósofo apuntaba la fecha y el tema sobre el que estaba trabajando en cada momento. Asimismo, no se encontraban configurados como un producto final, sino apenas como anotaciones de sus pensamientos, lo que a la par de incrementar su valor complica en ocasiones la lectura. Los pilares de *Quellen, Ströme, Eisberge* son una miscelánea de notas en fichas, textos recogidos en periódicos y revistas –cuyas imágenes fotografiadas se encuentran a merced del lector–, mensajes publicitarios y anécdotas históricas que han llamado la atención de Blumenberg por su empleo de metáforas acuáticas. Mucho material ha sido puesto al margen de la configuración de la presente obra debido a la voluminosidad casi

inabarcable del mismo. Basta pensar que en los años '80 Blumenberg recogía sus más de 30.000 fichas desordenadas con anotaciones en una caja numerada con la cifra 40 para comprender los motivos que llevan a los editores a excluir gran parte de lo que se dispone. Sin embargo, uno no puede por menos que agradecer el magnífico trabajo de selección llevado a cabo por aquellos, que nos permite adentrarnos de manera consumada en la aplicación del método metaforológico blumenberguiano a las metáforas de la fuente, la corriente y el iceberg.

Aunque el manuscrito de "Quellen" fue elaborado de febrero a septiembre del '81, aparece en el presente volumen haciendo las veces de un primer capítulo, que será precedido por un segundo "Ströme" (septiembre a noviembre del '81) y este a su vez por un tercero "Eisberge" (septiembre a noviembre del '80). Desde el principio se palpa la crítica metaforológica en las palabras de Blumenberg. Sin ir más lejos, "Quellen" tiene el cometido de cuestionar toda la temática relativa a la presunta unidad y pureza de lo originario, "Ströme" pone en tela de juicio el surgimiento del concepto moderno de conciencia y "Eisberge" plasma la forma en la que una metáfora puede ser deformada en función de los intereses particulares de quien la emplea. Sin duda existe un hilo conductor a propósito del estudio de las tres metáforas que no se detiene en el espíritu crítico del filósofo. El uso de todas ellas revierte en el reconocimiento de la participación constante del agua como metáfora absoluta en la construcción de nuestro lenguaje. Es un hecho que sin las referencias acuáticas mucho quedaría sin ser dicho, inaccesible, incomprensible. El agua está en todas las cosas, es un medio que cambia fácilmente generando incertidumbre y despertando un cierto interés filosófico. El agua es capaz de mostrar ante nuestra cortedad perceptiva que la realidad no es como parece sino que su origen e historia se encuentran ocultos a la inmediatez. Las imágenes que aparecen ante nosotros al pensar en el agua que emerge de la fuente, la de la corriente que fluye en el río o la que se petrifica en el iceberg, nos advierten de la volubilidad de la metáfora que tenemos entre manos y de la necesidad de analizar a fondo las consecuencias de una metáfora tripartita.

Blumenberg se ha detenido en la figura de la fuente en la que no cesa de emanar agua para tratar de evidenciar la imposibilidad de la existencia de originales absolutos, siguiendo las propuestas del destacado historiador alemán Johann Gustav Droysen en "Zur Quellenkritik der deutschen Geschichte des siebzehnten Jahrhunderts". Con ello, pretende aludir al problema del filólogo que busca en los textos originales para hacer posteriormente reproducciones indirectas de aquellos; aquél que sostiene una visión romántica del mundo que le lleva a pensar que para cada texto existe un original que es preciso localizar y reconstruir. Olvida el filólogo, no obstante, que para que exista la fuente se requiere previamente el fenómeno atmosférico de la lluvia, esto es, que todas

las fuentes retroceden a una más antigua. Entre las justificadas alusiones a las fuentes de filósofos como Kant, Schopenhauer o Freud, se hace hincapié en el caso de las aparentemente inexistentes fuentes de Heidegger. El pensamiento heideggeriano parece no deber cuentas a ningún precedente. Sin embargo, no se trata sino de un modelo de pensamiento creado, una nueva metáfora para dilucidar la oquedad ya existente. En este punto, Blumenberg nos está devolviendo a su famosa dicotomía entre la continuidad de la inquietud del ser humano en cualquier periodo histórico y la ruptura en cuanto al sistema de consolación de la misma, localizada a propósito del problema de la secularización en *Die Legitimität der Neuzeit* (1966)

Por su parte, Husserl será el protagonista del análisis de “Ströme” por haber hecho uso de manera constante de la metáfora de la corriente para esclarecer la comprensión de la conciencia aprehensible. A lo largo de este capítulo, Blumenberg tratará de sacar a la luz las discrepancias e inconsistencias existentes en las propuestas del fenomenólogo. Según apunta, la conciencia en Husserl representa una doble corriente: la del yo nadador y la del yo que observa desde la orilla. Esta dualidad es heredera de la filosofía cartesiana, pero estaba presente ya en la sentencia heraclitiana «Kein Fluß ohne Ufer», y establece la posible comprensión de la diferencia entre lo provisional y lo permanente. En Husserl no habrá distinción entre la conciencia y lo contenido en la misma, sino unidad entre ambas corrientes, olvidando que es precisamente la conciencia la que a través de sus funciones racionales permite encontrar cierta continuidad en lo intermitente, la que unifica los fenómenos dispersos, la orilla desde la que conservar una resistencia de lo que transita. La fenomenología tendrá así problemas para lidiar con el hecho de que la propia conciencia está sujeta al cambio y no es un contenedor inamovible, como puede comprobarse al examinar la realidad de las funciones de la memoria. La imagen de la corriente permite representar al yo fáctico mundano construyendo su identidad y la de un mundo para una pluralidad de sujetos, convirtiendo lo heterogéneo en homogeneidad, creando la ficción del mundo de la vida.

“Eisberge” se consolida de forma distinta a los capítulos anteriores. Se trata de la indagación sobre una metáfora que aunque ya estaba presente en la antigüedad no alcanzó su *spitze* hasta los años '20, cuando el hundimiento del *Titanic* despertó la atención de los individuos por el fenómeno natural que es el iceberg. Tras la concesión de un sin fin de ejemplos, el filósofo pretende alertar al lector acerca de la sospechosa preferencia que se ha desatado por esta metáfora en el mundo mediático. Cuando se alude a «die Spitze des Eisberg», se trata de reflejar que las apariencias engañan ya que tras cada realidad visible se oculta un porcentaje desmesurado de realidad invisible. Sin embargo, Blumenberg constata que la metáfora ha sido empleada de forma tergiversada por todo tipo de personajes públicos para comunicar un cono-



cimiento horrible sobre la realidad conocida que ha de ser compensado retóricamente. En “Eisberge” somos testigos como pocas veces de la crítica blumenberguiana a la sociedad política y mediática contemporánea, lo que nos muestra por unos instantes al Blumenberg más mundano sufriendo las consecuencias de una época. Pero sólo momentáneamente. Tras cada documento y tras cada cita lo que se encuentra en última instancia es el estudio de la relación entre lo original y lo impuro, entre lo transitorio y lo duradero, entre lo visible y lo invisible, lugares comunes de la metafísica en los que acostumbramos a encontrar el pensamiento blumenberguiano.

La lectura de *Quellen, Ströme, Eisberge* nos va a forzar a recorrer una vez más el camino de ida y vuelta de la temerosa realidad absoluta a la consoladora fantasía simbólica. Mientras esperamos la indudable llegada de futuras publicaciones, como la prevista para mayo de 2013 *Hans Blumenberg, Jacob Taubes. Briefwechsel 1961-1981*, en el presente podemos contentarnos –aunque con una limitada accesibilidad debida a la falta de traducciones pronosticables– con esta última contribución al entendimiento de los fundamentos antropológicos del ser humano.

Josefa Ros Velasco

H. U. GUMBRECHT, *Lento presente: sintomatología del nuevo tiempo histórico*, trad. Lucía Relanzón Briones, Escolar y Mayo, Madrid, 2010, 181 pp.

Cuando uno termina de leer a Gumbrecht se queda con una extraña sensación de incomodidad, generada probablemente por la tensión que surge de la fuerza de sus planteamientos y de nuestro escaso hábito en la reflexión sobre los detalles de la vida cotidiana. No es muy común entre nosotros (aunque, ¿qué nosotros? Gumbrecht no forma parte de ningún compartimento académico estanco) ponerse a reflexionar sobre la vida de todos los días. Si hay algo relativamente establecido en las humanidades, en una especie de pacto tácito, no es otra cosa que el imperativo (esta vez no kantiano, y menos mal) de no bajar a la arena pública y rabiosamente actual, de no mojarse (cambiando de elemento). Quizá Gumbrecht lo haga azacaneado por las necesidades que genera la cercanía con el público estadounidense. Sin embargo, más allá de estas motivaciones específicas, es algo que en muchas ocasiones se agradece enormemente. Ese sutil “soplo de aire fresco” del que habla José Luis Villacañas en la introducción del libro parece sentirse realmente a través de las páginas. Y no estaría de más señalar que eso es precisamente lo que Gumbrecht pretende con sus efectos de presencia.

*Presencia* es uno de los términos fundamentales para comprender la propuesta de Gumbrecht. Éste desea la presencia de las cosas, pero también desea que la presencia de las cosas se muestre en los textos; en los de los demás y en los suyos, pues la lectura de cualquiera de sus libros hace evidente que su deseo de presencia contamina su escritura. Gumbrecht intenta lograr que su mundo esté inserto en un texto que, por su parte, nace de y recoge los momentos y las situaciones en los que fue escrito o concebido. De ese modo, al poner el énfasis en la reflexión sobre la cotidianidad del mundo y en el trato con las cosas y su presencia en el texto, pretende ayudar a superar “la insuficiencia de nuestros conceptos filosóficos para la comprensión de los mundos cotidianos actuales.” (p. 36) Gumbrecht ofrece así un nuevo planteamiento general, y es aquí donde radica su principal atractivo.

Una de las claves para entender este libro proviene de una reflexión que Gumbrecht inició de forma sistemática a partir de *Producción de presencia*. Allí, Gumbrecht asociaba el deseo actual de presencia con una nueva comprensión del tiempo donde el presente se convierte en un presente ancho o, como dirá en este nuevo libro, lento. De esta coyunda entre una nueva comprensión de la temporalidad y una nueva forma de pensar la relación entre el significado y la presencia en las humanidades surgen los novedosos planteamientos contenidos en este libro, que, la verdad sea dicha, son difíciles de encontrar en la filosofía actual. El propio Gumbrecht se cura en salud al presentar en *Producción de presencia* una lista (tan dispar, hay que reconocerlo) de autores contemporáneos cuyas preocupaciones son cercanas a las suyas y con los cuales puede estrechar afinidades intelectuales: Umberto Eco, Jean-Luc Nancy, George Steiner, Karl Heinz Bohrer, Judith Butler, Michael Taussig, Martin Seel, Hans-Georg Gadamer... y Martin Heidegger.

La noción de presencia, de esta manera, actúa como núcleo de una propuesta que podemos descomponer analíticamente en tres grandes cuestiones que vertebran el libro. La primera se refiere a la cuestión de la temporalidad y de la historia, donde Gumbrecht piensa con y contra algunos autores contemporáneos en busca de los nuevos “espacios de tiempo(s) postmoderno(s)”. La segunda se refiere a la posibilidad de producción de efectos de presencia en los textos y a la indeseada hegemonía de la interpretación en las humanidades. La tercera, que contiene elementos de las dos primeras, se refiere a la tarea y al futuro (primera cuestión) de las humanidades (segunda cuestión). Tomando simplemente en consideración dos de los últimos títulos publicados por Gumbrecht (los dos únicos citados por ahora), la insistencia en la presencia tiene, por un lado, un escorzo temporal (de ahí *Lento presente*) y, por otro lado, un escorzo textual (de ahí *Producción de presencia*), que nos llevan a la pregunta por el futuro de las humanidades.

Gumbrecht se apoya principalmente en las reflexiones de Koselleck para mostrar los rasgos del antiguo cronotopo del tiempo histórico y en las de Foucault, Lyotard y Luhmann, como compañeros en el análisis de la modernidad, para describir el nuevo cronotopo del presente dilatado. En relación con Koselleck, es preciso recordar que Gumbrecht ha contribuido con varias entradas en los múltiples diccionarios que se han gestado en el grupo del primero y que, por consiguiente, conoce de primera mano la escuela de la historia de los conceptos. Parece, sin embargo, que Gumbrecht intenta asimilar estas enseñanzas para ir más allá de esta escuela. En todo caso, el diagnóstico de Gumbrecht de nuestro tiempo y de las humanidades, diagnóstico subordinado a la descripción del cronotopo en el cual nos hallamos inmersos, es relativamente simple. Así, el cronotopo del tiempo histórico, que funcionaba como motor tanto de las ideologías del progreso como de las humanidades, hoy ha dejado de funcionar. Hace unas décadas funcionaba “aquel cronotopo surgido a principios del siglo XIX, que tuvo tanto éxito como precondition institucional de la conducta y de la acción que, sencillamente, acabó confundiendo tiempo e historia, hasta que algunos historiadores con ambiciones filosóficas, sobre todo Michel Foucault y Reinhart Koselleck, empezaron a historizarlo.” (p. 73)

Gumbrecht subraya con Koselleck las características de la conciencia histórica, para señalar inmediatamente que ya no se dan en nuestros “espacios de tiempo(s) postmoderno(s)”. Así, nuestra nueva forma de comprender el tiempo ya no depende del cronotopo del tiempo histórico, sino del cronotopo del presente dilatado. Hemos cambiado de cronotopo. La asimetría entre el espacio de experiencias y el horizonte de expectativas que según Koselleck caracteriza a la conciencia histórica se ha hecho tan grande en nuestros días que nuestro presente ya no puede mediar entre ambas dimensiones. Esta imposibilidad de mediación produce un presente amplio, un presente que “se dilata cada vez más”. Además, ya sólo somos capaces de percibir el futuro desde la perspectiva de la amenaza, y por eso lo alejamos todo lo posible. Por su parte, el pasado reciente es incapaz de pasar y acabamos rellenando el presente con múltiples pasados. De ese modo, el presente se amplía; se hace un presente lento, estancado, simultáneo.

Lo característico de la quiebra del cronotopo del tiempo histórico consiste en que no volvimos a la concepción de la historia como *vitae magistra*, la concepción de la historia que la Historia enterró y que Koselleck añora. La historia ya no tiene una función didáctica. Gumbrecht ya ha tratado en el apéndice titulado “Después del aprender de la historia” de su libro *En 1926* de este tópico, de las posibilidades que ofrece una historia de la cual ya no se puede aprender. De hecho, el libro entero no es sino el resultado del esfuerzo por intentar contestar a la pregunta: ¿qué hacer con la historia cuando ésta ya

no enseña? Gumbrecht intenta traer de nuevo a presencia un pasado (1926). ¿Con objeto de aprender de él? No –responde con una sonrisa maliciosa Gumbrecht-, sino con objeto de generar la ilusión de hacernos vivir y respirar en 1926. El descubrimiento de nuestro tiempo consiste en que cuando ya no es posible aprender de la historia surge el deseo de traer a nuestro presente pasados diversos. El deseo de presentificación del pasado, conceptualizado por Gumbrecht en *Lento presente* a través del cronotopo del mismo nombre, anula la cuestión de los beneficios que se derivan de estudiar (y comprender) el pasado. Este juego con las cosas del pasado como si estuvieran en nuestro mundo, donde la dimensión del espacio prima sobre la dimensión del tiempo, viene acompañado del disfrute, del goce. Ahora se trata disfrutar del pasado.

Es verdad que esta conversión estética de la historia en goce no convence a muchos (y con razón, añadiría). Es manifiesto que no podemos dejar de lado que la historia en cuanto disciplina no tiene el mismo rol social de legitimación política que tenía la gran historia asociada a los Estados-nación del siglo XIX, que su estatus se ha modificado para peor. Sin embargo, no hemos de olvidar la importancia, cada vez menor pero todavía efectiva, de nuestro pasado para la constitución de nuestra identidad individual y colectiva. Puede que el estatus actual de la historia exija otras formas, quizá no narrativas, como pretende Gumbrecht (véase *En 1926*), de representación historiográfica. En todo caso, compartamos o no sus tesis sobre la estetización de la historia, hemos de reconocer la novedad del planteamiento y la extrema coherencia con que lo desarrolla.

Con el propósito de disminuir el peso de la interpretación en las humanidades, Gumbrecht intenta sacar adelante el concepto de presencia. En busca de la tan deseada materialidad del mundo propone una distinción binaria (que posee deliberadamente los rasgos de los tipos ideales weberianos) entre culturas del significado y culturas de la presencia, desarrollada igualmente o bajo otra denominación en libros anteriores (*Producción de presencia* y *Elogio de la belleza atlética* respectivamente). Con esta distinción Gumbrecht propone tornar menos influyentes los rasgos de una cultura del significado, propia del mundo moderno, y que nos acerquemos a una cultura de la presencia, típicamente medieval.

Al igual que con respecto a la temporalidad Gumbrecht se desmarca cautelosamente de Koselleck, aquí se desmarca de Derrida y la deconstrucción y pretende ir más allá del lenguaje, de la conciencia y de los (de)constructivismos en general. Sostiene que “podemos de nuevo imaginarnos que, partiendo del lenguaje, podamos encontrar el camino de vuelta a la lógica o, de forma más general, a un postulado de realidad fuera del lenguaje.” (p. 88)

En *Producción de presencia* Gumbrecht se mostraba más cauteloso en la explicación de la relación entre presencia y significado. Su apuesta por la

presencia no condenaba la atribución de significado, sino que se limitaba a criticar su hipertrofia contemporánea. Señalaba allí que la fecundidad de su planteamiento se halla en la proporcionalidad y en la tensión entre presencia y significado. Sin embargo, ante la asimetría entre presencia y significado, favorable a esta última, de los últimos paradigmas teóricos, Gumbrecht se inclinaba por hacer mostrar la importancia de la presencia en el discurso. En *Lento presente* los avisos con respecto a la inevitabilidad (parcial) del significado son menos numerosos. La propuesta, sin embargo, sigue siendo la misma. El problema que Gumbrecht encara es el problema de llevar al texto una presencia y una materialidad que muchas veces el lenguaje rehúye. Por eso Gumbrecht se posiciona contra una hermenéutica totalizadora que sólo piensa en interpretación cuando se trata del lenguaje, que cree que todos los aspectos del lenguaje son susceptibles de interpretación. De ese modo, propone relegar a un segundo plano la dicotomía *superficie material/profundidad semántica*. Por otra parte, Gumbrecht señala que la imposibilidad de llevar al lenguaje el mundo extralingüístico, junto con la nostalgia por la presencia y el confinamiento en el texto -dos de los grandes tópicos de la deconstrucción-, han dejado yermo el panorama intelectual actual de las humanidades. De ese modo, pretende sustituir la decepción de la deconstrucción con respecto al poder del lenguaje por la fascinación por cosas, espacios y materialidades que nos colman con su presencia. Además, más allá de la lógica profundidad/superficie, se centra en las materialidades del lenguaje, en sus aspectos espaciales, sonoros, rítmicos, en sus tonos, en su volumen, en su carácter envolvente. Y nos invita a “leer en busca de la *Stimmung*, lo que nos permitirá percibir las modalidades en que los textos, como realidades significativas y materiales, envuelven literalmente a sus lectores tanto física como emocionalmente” (p. 169). Su propuesta, alejada de consideraciones metodológicas, apunta a tomar en consideración y detenernos ante y con las *Stimmungen* encerradas en los textos.

Propone así una serie de formas de amalgamar lenguaje y presencia: el lenguaje oral como realidad física; las prácticas de la filología; las dimensiones físicas del lenguaje poético (el ritmo o la rima); el lenguaje del misticismo; la pretensión deíctica, contraria a la representación, de algunos textos de Ponge o Céline; los efectos de epifanía, etc. Formas todas ellas de permitir que ciertas presencias se revelen en el lenguaje y con el lenguaje. Es innegable la ascendencia heideggeriana de este motivo. Es más, Gumbrecht asume la apuesta heideggeriana del lenguaje como casa del ser y sostiene que existe cierta convergencia entre el *Ser* heideggeriano y su noción de presencia. En *Producción de presencia* dedica gran parte del tercer capítulo a fundamentar la posibilidad de dar acceso a la dimensión de presencia a través de la noción de *Ser*. Al igual que con respecto a la estetización de la historia, este

apresamiento de motivos heideggerianos y usos postmodernos no satisface a muchos. Éstos sugieren que el *Ser* no sirve para tales propósitos. Sin embargo, la convergencia entre ambas nociones (*Ser* y presencia) parece fuera de toda duda. El movimiento de apropiación de Gumbrecht, no tanto. En todo caso, la apuesta es arriesgada y, querámoslo o no, fecunda.

El tercer motivo que alienta los ensayos recogidos en este libro proviene de una intensa reflexión sobre el futuro de las humanidades. Debido a la caída del cronotopo del tiempo histórico, las humanidades se han estancado, y su futuro parece incierto. ¿Qué hacer hoy con las humanidades? Gumbrecht defiende que han de llegar a ser el lugar donde se pueda desarrollar lo que él denomina el pensamiento arriesgado, es decir, un tipo de pensamiento que genere propuestas que fuera del recinto de las humanidades (y de la academia y de la universidad en general) sean demasiado peligrosas. Se trata, en definitiva, de aprovechar el carácter aislado y eminentemente no práctico de las humanidades para desarrollar planteamientos que desde la sociedad no se podrían permitir, bien por ser demasiado comprometedores, bien por resultar demasiado costosos. Por otra parte, Gumbrecht defiende que, a diferencia del resto de sistemas sociales (terminología luhmanniana), que funcionan reduciendo las complejidades intrínsecas al propio sistema, las humanidades son y han de ser el lugar donde las complejidades se produzcan y se alimenten, llegando a generar una especie de superproducción de complejidades y de alternativas. De ese modo, Gumbrecht pretende sacar provecho de la tan criticada torre de marfil donde se enclaustran las humanidades, pues es precisamente esa distancia con respecto a la sociedad lo que les permite trocar en beneficio su extemporaneidad. Como las humanidades no comparten totalmente el mismo espacio ni el mismo tiempo con el resto de “sistemas sociales”, pueden convertirse en el lugar donde, merced a la superproducción intelectual, sea posible encontrar las llamadas verdades desagradables. Y este objetivo no se puede lograr si las humanidades no se sitúan algo más allá o más acá del resto de “sistemas sociales”. Ahí es donde se encuentra su especificidad y su provecho.

Evidentemente, esta tarea de poder sacar a la luz verdades desagradables debe realizarse desde una posición que reduzca los efectos de producción de significado e incremente los efectos de producción de presencia. De ese modo, la enseñanza (presencial, pues la figura del profesor y su presencia siguen siendo inevitables) se torna en una especie de exposición y señalamiento de complejidades. Este tipo de enseñanza que toma en consideración la presencia se caracteriza, pues, por ser deíctica en lugar de interpretativa. Esta puesta en práctica de la deixis, dejando de lado la interpretación, se encuentra a la base de la escritura de *En 1926* (allí donde Gumbrecht intenta plasmar los deseos de hacer presente un pasado concreto) y del *Elogio de la belleza atlé-*

*tica* (allí donde de la belleza no se aprende nada ni se obtiene un significado trascendente, sino que se disfruta de la intensidad de los momentos que ofrece y de la posibilidad de sentir la materialidad de los cuerpos).

En última instancia, Gumbrecht sólo pretende amplificar “la sensación de estar en sincronía con las cosas del mundo” o, al menos, anhelarla. En esta época donde todo es virtual y hemos sido privados de la espacialidad de nuestro mundo y de nuestro cuerpo, Gumbrecht se dedica a materializar. Es necesario subrayar que hay algunas dificultades inherentes a esta apuesta por la presencia. Ir más allá de señalar los efectos de presencia y de recogerlos en el texto es difícil; las presencias y las sustancias no se dejan conceptualizar fácilmente. El mismo Gumbrecht confiesa esta dificultad de acceso a la sustancia: “es probable que, ante la ausencia de conceptos filosóficos y la imposibilidad de un siguiente paso filosófico, buscar la sustancialidad, celebrarla y mostrarla a otros pueda ser algo así como una forma de vida filosófica.” (p. 106) Sin embargo, no por ello es menos meritoria su tarea. Al contrario. Por eso hemos de celebrar la inquietante presencia de Gumbrecht.

*Eduardo Zazo Jiménez*

J. MORENO LUZÓN (ed.), *Izquierdas y nacionalismos en la España contemporánea*, Fundación Pablo Iglesias, Madrid, 2011, 303 pp.

La historia de las izquierdas y su relación con el nacionalismo en la vida política española es una historia compleja. Tanto monta si nos referimos a su relación con los nacionalismos subestatales como si nos referimos al nacionalismo español. La política territorial ha sido uno de los temas centrales que ha acompañado el proceso de modernización política española desde comienzos del siglo XIX y las izquierdas españolas no han sido ajenas al debate sobre la cuestión nacional.

El libro que aquí se reseña es una colección de conferencias que la Fundación Pablo Iglesias organizó en el Círculo de Bellas Artes. Los textos, ampliados y revisados bajo la supervisión de Javier Moreno Luzón, vieron la luz en junio de 2011. Entre los firmantes encontramos nombre ilustres de la historiografía política española como José Álvarez Junco, Andrés de Blas Guerrero, Santos Juliá, Sebastian Balfour o X. M. Núñez Seixas, entre otros.

Cabe destacar que el primer acierto del libro es atender a la izquierda en plural: es decir, hablando de izquierdas. Este matiz es importante porque el fenómeno de las izquierdas obreras no adquiere relevancia para la política parlamentaria española hasta finales de la primera década del siglo XX. El

PSOE no logró colocar un parlamentario en las Cortes –Pablo Iglesias- hasta 1909, mientras que en Europa los partidos socialistas contaban con nutridas representaciones en sus parlamentos nacionales. Para el caso español, las fuerzas que representaron el progresismo con más presencia desde el siglo XIX fueron los liberales monárquicos y los republicanos de diversa índole. Con la excepción de los federales, lo característico del progresismo liberal español fue su defensa cerrada de la soberanía nacional frente a las reivindicaciones nacionalistas de vascos y catalanes.

Para el nacionalismo liberal español no había otras instituciones de progreso que el municipio y el Estado soberano. “En España no hay regiones, no hay más que provincias” diría Sagasta en 1901 (p. 96). “en España puede haber regiones muy definidas, muy grandes, muy vigorosas, pero hay una sola nación”, defendería Alcalá-Zamora en 1916 al hilo de los debates sobre la mancomunidad catalana (p. 110). Resulta del mayor interés observar que a principios del siglo XX la llamada al reconocimiento de la singularidad regional encontró mejor acogida en el liberalismo representado por Silvela y Maura. El Partido Conservador encontraba más puntos en común con el regionalismo de signo conservador de los primeros nacionalistas vascos y catalanes que con los programas nacionalizadores de los progresistas. A modo de ejemplo, Moreno Luzón señala que en 1908 el centenario de la Guerra de la Independencia convocó todas las fuerzas de los liberales para la celebración de la nación. Mientras, el presidente Antonio Maura respaldó la decisión de los catalanistas de celebrar en 1908 el séptimo centenario del rey Jaime I, considerado padre de la nacionalidad catalana (pp. 105-106).

Igualmente interesantes resultan los capítulos dedicados al republicanismo, tanto en lo que se refiere a la dialéctica unitarismo y federalismo que se plantea a partir de la experiencia de la I República como en su vertiente más radical, expuesta por Álvarez Junco como el alma jacobina española. Un republicanismo, el unitario, que terminaría siendo el cauce de expresión natural del nacionalismo liberal español en la II República. En este sentido, el profesor Andrés de Blas analiza los discursos de José Ortega y Gasset y Manuel Azaña como representantes distinguidos de esta corriente que buscó abrir el españolismo liberal al reconocimiento de las singularidades regionales.

Sin embargo, a juicio de quien firma esta líneas el libro plantea algunas dudas en su tratamiento de la relación entre la izquierda de raigambre obrera –con la excepción del anarquismo– y los nacionalismos en España. No tanto en los artículos mismos, sino en la presentación que se hace de la cuestión en el prólogo. Hágase notar que en la nota introductoria que fija el problema se dice que “[...] el uso y abuso del nacionalismo español –de matriz fascista o católica– por parte de los vencedores en la contienda vacunó a la oposición de izquierdas contra las manifestaciones españolistas y la hizo simpatizar



primero, e identificarse después, con las demandas periféricas de liberación y autodeterminación nacional” (p. 8).

Se afirma, por tanto, que la ambigüedad del PSOE y el PCE para con la idea de España tiene su origen en un gesto de reacción ante la intensidad del discurso nacionalista del régimen franquista. Ciertamente, el franquismo patrocinó una visión imperial y autoritaria de la unidad política española. Sin embargo, a la vista de la historia española del XIX y XX no parece muy claro que el catolicismo fuese unánime en la defensa de un nacionalismo hostil a las particularidades regionales, ni que las simpatías de la izquierda obrera por los objetivos de los nacionalismos periféricos fuese el fruto de una reacción frente al nacionalismo franquista. Paradójicamente, el planteamiento de la nota introductoria es puesto en entredicho por el contenido de algunos capítulos del libro.

Resulta cierto que la dinámica antifranquista llevó a que el PSOE proclamar en su IX Congreso en el exilio celebrado en Toulouse la apuesta por la “Confederación republicana de nacionalidades ibéricas” (p. 262), tal y como relata Santos Juliá en su capítulo sobre la cuestión nacional en la Transición. Sin embargo, y como señala el historiador Antonio Rivera en su capítulo, no se trataba de una novedad, sino una repetición de la misma fórmula que se había proclamado en el XI Congreso celebrado en Madrid en 1918. Una fórmula adoptada a propuesta de la delegación de Reus y que en medio del largo debate de principios de siglo sobre la cuestión catalana –y con la Primera Guerra Mundial de fondo– hacia saltar la política territorial a un programa del PSOE por primera vez en su historia (pp. 119-121). Es más, si nos acercamos a la páginas de *El Socialista* que cubría el XI Congreso encontraremos a Julián Besteiro argumentando lo que sigue en defensa de esta nueva línea: “Nuestro internacionalismo de socialistas no puede conducirnos insensatamente al afán imperialista como españoles de dominar pueblos que tienen una personalidad robusta y bien destacada y ansían gobernarse por sí propios, sin tutelas que estiman inconvenientes y que demuestran no necesitar” (ES 01/12/1918).

Lo que quiero señalar es que si bien la lucha contra el franquismo pudo potenciar la afinidad de intereses entre las izquierdas obreras y los nacionalismos periféricos, hay evidencia que señala la existencia de una marcada ambigüedad en materia territorial del PSOE y el PCE anteriores al régimen franquista. En concreto, la política entendida como lucha de clases que practicaron el PSOE y el PCE hasta la Guerra Civil fue el elemento que decantó la política de las izquierdas obreras hacia una praxis que hizo de la clase, y no de la nación, su sujeto político por excelencia. A estos efectos, si bien la descripción que hace el profesor Rivera de la política llevada a cabo por Indalecio Prieto en materia territorial aflora un socialismo cercano a la posición

del españolismo liberal defendido por algunos republicanos, no es menos cierto que quienes llevaron la voz cantante en la redacción de la Constitución de 1931 por parte de los socialistas manejaban otros parámetros para entender la cuestión nacional en España.

Es importante recordar que el jurista socialista Jiménez de Asúa había rechazado la fórmula federal para la Constitución de 1931 (p. 184). Pero también resulta interesante sacar a la luz que fue él mismo quien justificó la negativa de la comisión a describir España como “nación” en la constitución porque “Nosotros [...] hemos querido emplear esta palabra, más clara y más acertada, de *pueblo*, y no la de *nación*, que todavía en cuanto a su definición está en el crisol”. Se trataba, sin duda, de una idea puesta en circulación por Luis Araquistáin en su obra *España en el crisol*. Obra en la que se defendía, siguiendo un estricto materialismo histórico, que España no era una nación moderna porque no se había beneficiado de los efectos modernizadores de una revolución liberal efectiva. La idea de la ausencia de una verdadera revolución liberal llevó a republicanos como Azaña a entender la II República como el momento propicio para una restauración revolucionaria de las libertades escamoteadas a la nación española por el liberalismo histórico. Sin embargo, el marxismo con el que operaba el PSOE llevó a los socialistas a identificar la ausencia de una revolución liberal con la ausencia misma de nación en sentido moderno. Esta misma idea es la que animaba a Besteiro en 1918 cuando en un mitin dado en el Teatro Bosque de Barcelona afirmó que “en España no ha habido nunca nación, y la unidad se produjo por el fuego y por el hierro” (ES 27/12/1918).

Esta persistencia en la política como lucha de clases hizo del socialismo una ideología resistente a un concepto de nación como el que había defendido, por ejemplo, el liberalismo progresista que tan bien retratado aparece en los capítulos de María Cruz Romeo y Javier Moreno Luzón. Ortega, cuyos discursos parlamentarios sobre la cuestión nacional Andrés de Blas considera “espléndidos” (p. 192), también señaló en su célebre discurso sobre el Estatuto de Cataluña: “[...] es, pues, preciso que este partido, que es un partido de clase, al hacerse partido de gobierno, nos vaya enterando de cómo logra articular su interés de partido de clase con el complejo y orgánico interés nacional, porque gobernar, sólo puede un gobierno por su dimensión de nacional; lo otro, es una dictadura”. Ortega se refería, claro está, al PSOE.

Precisamente, los problemas que arrastraba la izquierda obrera para hacer congruente un discurso español como garantía de la unidad de la clase obrera dentro del Estado con una posición estratégicamente favorable a las demandas de los nacionalismos subestatales afloró con toda su complejidad en la Guerra Civil. Xosé M. Núñez Seixas relata en un estupendo capítulo el modo en que socialistas y comunistas articularon discursos para la movilización bélica en

los que la independencia de la patria “chica” y de España se ponían en un mismo plano, sin jerarquía explícita, haciendo evidente la confusión obrera para con la cuestión nacional (pp. 217-218).

En definitiva, el libro que aquí se reseña es un interesante trabajo sobre la difícil relación histórica entre las fuerzas progresistas y los distintos discursos nacionales disponibles en la historia contemporánea de España. Una obra de referencia obligada que aporta importantes capítulos para el debate sobre la cuestión nacional en España. Un tema que sigue llenando hojas de periódicos, pero que en la academia aún no ha logrado separarse con éxito de los intereses políticos más inmediatos.

*Jorge del Palacio*

A. M. LÓPEZ MOLINA, *Teoría postmetafísica del conocimiento: crítica de la filosofía de la conciencia desde la epistemología de Habermas*, Escolar y Mayo, Madrid, 2012, 338 pp.

De Hegel a Habermas, este es el viaje que nos sugiere la investigación de Antonio M. López Molina en su propósito de construir en un sistema una parte de la teoría del conocimiento. Pues, como López Molina afirma en el prólogo de la obra «después de Hegel nada fue igual» y «Habermas representa el final de esta historia» (pág. 9). El propósito de este trabajo es el de leer la obra de Habermas desde una clave postmetafísica, es decir, asumiendo la tarea de acotar en un texto cerrado lo que podría ser el conocimiento y la ciencia después de Kant y Hegel sin caer ni en un pensamiento débil ni en una concepción positivista o cientificista del conocimiento; o en palabras del autor: «sin renunciar un ápice a la fuerza de la especulación, a la transformación del tiempo –de nuestro tiempo– en conceptos» (p. 11). El texto restablece la relación entre conocimiento y ciencia desde la estructura de la racionalidad comunicativa y a partir de la categoría de auto-reflexión, en el marco de la tensión generada por el efecto del giro lingüístico y por el límite del nivel alcanzado por la reflexión de Kant y Hegel. Así, Habermas se concibe como confluencia de todas estas vertientes filosóficas en liza, al ser estas categorías habermasianas (racionalidad comunicativa y auto-reflexión) la clave de lectura y el hilo argumental que acompañan las diversas transformaciones que sufre la conciencia trascendental a lo largo del laberinto de la reflexión filosófica desde el siglo XIX hasta nuestros días. Estas categorías que gravitan sobre todo el texto son los nodos conceptuales que no solo ordenan la exposición sino aquellos que la orientan metodológicamente y que dotan de fundamentación teórica a la obra en su conjunto.

La teoría postmetafísica del conocimiento tiene objeto, como señala López Molina, «una investigación a gran escala de la aplicación del concepto de acción comunicativa al conocer humano» (p.17) en tanto que esta categoría de Habermas es para el autor la categoría con mayor rango epistémico aquilataada en el último tercio del siglo XX para comprender la acción humana, y en especial el conocimiento. Siguiendo la estela de pensamiento habermasiano, López Molina propone cuatro categorías «empírico trascendentales» que definen y delimitan ese pensar postmetafísico, a saber: (1) la racionalidad procedimental, (2) el carácter situado de la razón, (3) la crítica de la filosofía de la conciencia y (4) la deflación de lo extracotidiano. Categorías que a su vez tienen como condición de posibilidad la acción comunicativa y que propician la construcción de una razón comunicativa.

Parte importante de este concepto de razón comunicativa hunde sus raíces en la noción de racionalidad comunicativa en tanto que compendio, junto con el concepto de autorreflexión, de las cuatro categorías señaladas. Desde esta perspectiva la Filosofía si quiere caminar por el actual camino de la ciencia sin perder sus señas de identidad debe operar desde una racionalidad procedimental y una comprensión falibilista de sí misma, renunciando a ostentar un acceso privilegiado a la verdad, pero no por ello se ve en la obligación de abdicar de su pretensión de introducir planteamientos universalistas. La solución alcanzada por López Molina es la de vincular la solución habermasiana con el anclaje de la filosofía en el mundo de la vida. La reflexión y la crítica de lo dado se desarrollan en el marco de una razón situada en un mundo marcado por la pluralidad de miradas sobre lo real y donde «la conciencia trascendental se desmorona en un pluralismo de mónadas individuales» (p. 22). Los modos diversos de Husserl y Heidegger de «destrascendentalizar la razón», cómo señala López Molina, se encuentran limitados por pre-decisiones conceptuales de la filosofía trascendental. Por ello para Habermas la salida para afirmar el carácter situado de la razón sin que esta quede disuelta en la falta de rigor o en la incomunicabilidad de visiones incommensurables es la asunción del paradigma de la intersubjetividad. El lenguaje queda configurado como el terreno de encuentro para la razón, es pues condición de posibilidad del sentido en tanto que previo a los seres humanos individuales que llegan ya a un mundo lingüísticamente configurado, y un mundo así estructurado «no tiene otra finalidad que la práctica de los procesos de entendimiento en un comunidad de lenguaje» (p. 23). A este protagonismo del lenguaje se suma el primado de la praxis de modo que «lo que interesa a la experiencia filosófica tiene que estar contenido en las prácticas cotidiana de vida» (p. 27). Para evitar la caída en el contextualismo, que Habermas considera el reverso del logocentrismo y para evitar que ese primado de la praxis nos conduzca a una calle sin salida en este laberinto de la razón, Habermas y el profesor López Molina conciben el papel

mediador de la autorreflexión en tanto que puente capaz de unir a la ciencia y al mundo de la vida. «La tarea de la auto-reflexión consiste en establecer las relaciones entre las teorías científicas y el mundo social e histórico en el que se construyen estas teorías, sin renunciar ni a la cientificidad de las teorías ni a la fuerza de la reflexión de la experiencia filosófica» (p. 28). Se trata de un método que emerge de la práctica comunicativa misma. Una práctica regulada a su vez por una racionalidad comunicativa, criterio capaz de depurar comunicaciones sistemáticamente distorsionadas y deformaciones de las formas de vida que tienen su origen en la racionalidad instrumental moderna. Esta concepción comunicativa de la razón tiene, por tanto, la doble tarea de mediar entre el saber de los expertos y las prácticas cotidianas de la vida que necesitan algún criterio de orientación y guía para no caer en una discontinuidad caótica.

En los sucesivos capítulos de la obra el legado kantiano de la teoría trascendental del conocimiento se verá confrontado en la reflexión habermasiana con el pensamiento de autores como Fichte, Hegel, Comte, Dilthey, Husserl, Marx, Freud o Rorty, habilitando de este modo la actualización de la potencialidad de la reflexión kantiana desde una perspectiva histórico-hermeneútica y que, al tiempo, tiene muy presente en su desarrollo los avances de las ciencias naturales y sociales, y de las humanidades.

Una vez expuesto el modo de pensar postmetafísico y su alcance, el profesor López Molina desarrolla de manera doble la construcción sistemática de la filosofía en su tarea de repensar las relaciones entre ciencia y conocimiento en la actualidad. Para ello elabora primero una triple crítica de la filosofía de la conciencia en primer lugar a partir de la vida, la corporalidad y el giro lingüístico, en segundo lugar a partir del positivismo, pragmatismo y finalmente la crítica elaborada por la teoría de los intereses del conocimiento. De la mano de esta triple crítica recorreremos no sólo los tres primeros capítulos de la obra del profesor López Molina sino el grueso de las corrientes filosóficas que han dado lugar a nuestro mundo.

A esta triple crítica le sigue una triple fundamentación epistemológica de las ciencias empírico-analíticas, de las ciencias histórico-hermeneúticas y de las llamadas ciencias de la crítica. Estas ciencias de la crítica despliegan una pléyade de caminos de salida dentro del laberinto del pensamiento postmetafísico en la tarea de encontrar la salida que prometa un camino seguro para la ciencia que no sea ni dogmático ni ingenuo. Entre estos caminos de salida encontraremos en primer lugar la apuesta por la razón hecha por Kant, Fichte y Hegel con acentos diferentes. Así veremos como para Fichte la libertad se instituye en condición de posibilidad del conocimiento al tiempo que se ofrece ante nosotros como otra vía de salida para alcanzar el objetivo de garantizar una concepción unitaria de la razón mediante la transformación hegeliana

de la teoría trascendental del conocimiento en una autorreflexión fenomenológica del espíritu. Encontramos también la apuesta de Schopenhauer por el primado de la voluntad como facultad capaz de transfigurar el concepto de interés y de someter a la razón de forma que la experiencia estética, en su doble aspecto de contemplación-creación, sea capaz de producir «la absoluta emancipación del ser humano por vía del desinterés» (p. 14).

La crítica guiada por un interés emancipatorio será la última vía ensayada en esta investigación a partir de la reflexión habermasiana, salida doblemente formulada como crítica de la sociedad y como la crítica de lo profundo que devela el psicoanálisis. Así aparecen tanto la interpretación habermasiana de Marx como el psicoanálisis como los últimos hitos en este recorrido intelectual en la forma de un yo libre que lejos de ser desinteresado está cargado de interés, ya proceda este de la teoría materialista del conocimiento en la que «la autoconstitución de la especie humana se despliega tanto en la actividad productiva como en la actividad revolucionaria», ya sea a partir de la consideración habermasiana del psicoanálisis como ejemplo de un saber metódicamente fundado en la autorreflexión.

La corporalidad, la vida y el lenguaje a partir de la Crisis de las ciencias europeas, la Fenomenología de la percepción y el *Tractatus* y las *Investigaciones* de Wittgenstein suponen la primera gran transformación de la conciencia trascendental en una conciencia historizada y mundanizada. Se trata de una nueva concepción de la subjetividad encarnada, incorporada al mundo, a los asuntos mundanos, a la historia.

Tras incardinar a la razón en el mundo el periplo intelectual que nos ofrece esta Teoría postmetafísica del conocimiento nos lleva a considerar los envites que entre racionalismo y empirismo se han librado, señalando al menos tres momentos destacados, a propósito de la disputa en torno a la demarcación de las distintas esferas del conocimiento en la tensión establecida entre ciencia y filosofía. De esta forma encontramos primero la disputa de Habermas con Comte donde la crítica habermasiana se destina a debilitar las bases teóricas prekantianas del discurso del espíritu positivo. En un segundo momento es la figura de William James la que es tomada en consideración ya no a propósito de la distinción entre ciencia y metafísica sino para lidiar en torno al concepto de verdad desde una visión empirista y constructivista. Esta batalla se retoma a propósito de la confrontación entre Habermas y Rorty, como muestra el segundo capítulo de la obra, en la oposición entre el contextualismo y la solución epistémica, entre la coacción sin coacciones del mejor argumento o el contexto justificativo de las sociedades, donde encontramos de nuevo transfiguradas las condiciones ideales y las condiciones empíricas de justificación del conocimiento. Tras analizar los avatares de la crítica de la teoría metafísica del conocimiento aparecen en el viaje que nos propone la obra

la vía de los intereses del conocimiento, que constituyen las condiciones de posibilidad de la experiencia en general, si bien de la especie humana y no de un sujeto trascendental. Es una concepción del conocimiento que desea superar una perspectiva tanto meramente pragmático-materialista como una perspectiva metafísico-idealista. El conocimiento aparece desde esta perspectiva antropológica como instrumento de autoconservación de la especie pero trascendiendo esa autoconservación. La fuerza emancipatoria de la reflexión aparece tanto como medio para evitar la recaída metafísica como método a partir del cual la autorreflexión escenifica la coincidencia del conocimiento y el interés por la emancipación (p. 147).

Uno de los elementos más interesantes y destacados de esta obra es, precisamente, el análisis que el profesor López Molina hace de la autorreflexión habermasiana con vistas a sentar las bases de una teoría de la sociedad que tomando pie en la teoría del conocimiento ponga el interés emancipatorio como guía de su reflexión. Así López Molina señala con gran claridad como mediante el empleo de la distinción habermasiana entre la acción instrumental y la acción comunicativa es posible actualizar la crítica marxiana y superar alguna de sus deficiencias y aprovechar su potencial «orientándola hacia un fin práctico: la consecución de una sociedad racional y justa» (p. 291). La autorreflexión se distingue así de una autocomprensión sesgada y estrecha que reduzca a toda actividad al dominio de la acción instrumental y permite alcanzar una nueva comprensión emancipadora del ser humano, de la sociedad, del sujeto del conocimiento y de la historia. De esta forma, y sin caer en la ingenuidad de afirmar salvíficamente el desarrollo científico-técnico o la producción de un complejo entramado institucional como caminos emancipatorios, mediante la lucha se concreta y traduce ese ideal emancipatorio tanto en la esfera de la acción instrumental como en la esfera de la acción comunicativa. En ambos casos la autorreflexión opera como creación de autoconciencia que se rebela tanto ante una liberación no igualitaria de la coerción que impone desigualmente la naturaleza externa a los seres humanos en el desigual acceso de ellos a los beneficios de la técnica, y por otra parte como crítica-criterio para establecer un diálogo libre e igualitario en el espacio de la acción.

Así, como señala López Molina recordando las palabras de Habermas en *Conocimiento e interés*: «una crítica del conocimiento radicalizada sólo puede llevarse a término en forma de una reconstrucción de la historia de la especie humana; y que, inversamente, una teoría de la sociedad, desde el punto de vista de la autoconstitución de la especie humana en el medio del trabajo social y de la lucha de clases, sólo es posible como autorreflexión de la conciencia cognoscente» (p. 297). En ello reside la posibilidad de aclarar la relación entre ciencia y filosofía, señalando con López Molina que en tanto que crítica la filosofía debe negar pretendidas cosmovisiones universales pero

afirmar una reflexión interesada en tanto que orientada hacia un fin práctico. En palabras de Hannah Arendt equivaldría a asumir como interés propio la preocupación por el aspecto del mundo, un mundo habitable donde el fin práctico que se impone a la crítica, y por eso a la filosofía como criterio para la acción es el ideal emancipatorio.

Víctor Granado Almena  
vgranado83@yahoo.es

P. CEREZO GALÁN, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011, 422 pp.

En el año 1984 apareció en los estantes de las librerías especializadas *La voluntad de aventura*, firmado por el profesor Pedro Cerezo Galán. Hoy, en *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, encontramos un trabajo que, no siendo continuación de aquél, guarda con el mismo un constante diálogo que permite complementar y ampliar la obra de entonces.

*José Ortega y Gasset y la razón práctica* reúne un total de dieciocho artículos, cuatro de ellos inéditos (*Prólogo. Ortega y la razón práctica; Las dimensiones de la vida humana; La tensión Fichte/Nietzsche en el raciovitalismo orteguiano; y El sentido de la técnica. Una confrontación entre Ortega y Heidegger*) y los restantes aparecidos a lo largo de veinte años de laborioso estudio. Tanto en los unos como en los otros, la referencia principal es siempre, como no podía ser de otro modo, el *corpus orteguiano*. Sin embargo, el volumen editado por Biblioteca Nueva no se limita a ser una recopilación erudita de los tópicos de la obra de Ortega. Todo lo contrario, podemos diferenciar en el mismo dos niveles de diálogo: por una parte, Cerezo hace dialogar al autor de *España invertebrada* tanto con sus contemporáneos –particularmente con Heidegger, con quien mantiene un imaginario (e imaginable) encuentro en *Sobre técnica y humanismo* (pp. 255-267)– como con sus maestros intelectuales. A este respecto, resultan de particular interés las relaciones que Cerezo trenza entre nuestro filósofo más universal y tres de sus autores más queridos: Miguel de Cervantes, Friedrich Nietzsche y Johann Gottlieb Fichte. Así, el autor reflexiona largamente sobre la influencia de Cervantes en la forma orteguiana de *ver y mirar* la realidad, además, y en relación con ello, de la importancia del *estilo*; trabaja la influencia nietzscheana en Ortega, destacando los momentos de mayor y menor cercanía entre ambos autores; y subraya la importancia de Fichte para poder comprender, de un lado, la *razón vital*, y, de otro, las pretensiones políticas de Ortega durante los primeros años del siglo XX (fundamentalmente, por su lectura de los célebres *Discursos a la nación alemana*).



El segundo nivel de diálogo es el que se establece entre el propio Pedro Cerezo y diversos estudiosos contemporáneos de la filosofía española en general y de la obra de Ortega en particular; diálogo que se convierte en fuente de riqueza para el lector formado y en manantial bibliográfico para el investigador, en el que relucen nombres como José Luis Molinuevo, Antonio Elorza, José Luis Villacañas o Inman Fox, entre muchos otros.

Tal y como apuntábamos con anterioridad, la auténtica protagonista de *José Ortega y Gasset y la razón práctica* es la obra de nuestro filósofo más relevante del siglo XX. Toda ella es considerada por Cerezo en bien trabada síntesis con el fin de ilustrar la vertiente práctica de la misma. En este sentido, la parcelación del volumen en sus efectivos apartados resulta óptima, pues permite, con una mera lectura del índice, guiar la incardinación de los artículos, separados temporal pero no temáticamente. El punto de partida será el estudio del estilo cervantino y su influencia en Ortega (*Cervantes en Ortega*) sin dejar de lado el contraste con Unamuno; bloque que da paso con fluidez a *Metafísica, antropología y ética*, apartado que no sólo comprende reflexiones sobre dichas disciplinas, sino también sobre la relación entre las mismas o los aportes orteguianos a propósito de la técnica. De manera natural, la sucesión de artículos nos lleva a considerar, en sección diferenciada pero coherentemente ubicada, *La política*, donde se abordan extensamente no sólo los grandes textos al respecto, sino temas concretos como la razón vital o el liberalismo. Finalmente, Pedro Cerezo acompaña lo que precede con dos reflexiones a propósito de *La significación de Ortega*, donde se abarca, fundamentalmente, la repercusión que la filosofía del genial autor madrileño ha tenido en nuestra cultura.

No deja de ser relevante la observación de que algunos de los temas son tratados en más de una ocasión. Una lectura simplista de este punto se limitaría a señalar a la lejanía temporal entre diversos artículos que trabajan temas semejantes. Sin embargo, resulta para nosotros significativo el hecho de que durante veinte años una misma cuestión sea pensada y repensada. Además de un ejercicio de honestidad intelectual, y a la vista del resultado final, resulta que, más que a una repetición, el texto nos pone frente a diferentes capas de sentido que engrandecen la densidad del texto. Así, nos encontramos frente a una misma ventana atravesada por diversos haces solares que, aunque convergen en el cristal, siguen diferentes trayectorias. En este sentido, resulta paradigmático el pormenorizado estudio de la influencia cervantina y la oposición a la interpretación que hiciera Unamuno del *Quijote*, donde nos encontraremos tres artículos –en dos bloques diversos– que, aun tratando el mismo tema, adoptan enfoques diversos y complementarios.

En definitiva, *José Ortega y Gasset y la razón práctica* compendia el reflejo de veinte años de estudio sobre la dimensión práctica de la obra orteguiana,

ofreciendo al lector apuntes sobre la ética, la política, la razón vital y la razón histórica, las influencias recibidas y la influencia efectiva de Ortega rara vez considerados con anterioridad, con estilo claro y profundo, y armándose el autor con una abundante selección de textos para probar que la obra de Ortega, como su propia vida, tiene mucho más que ver con la práctica *aquende* que con la reflexión sobre el *allende*.

Rodolfo Gutiérrez Simón

A. CORTINA (ed.), *Neuroética y Neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*, Tecnos, Madrid, 2011.

“Pues sólo en la lucha real se hace patente la consecuencia extrema de la agrupación política según amigos y enemigos. Es por referencia a este posibilidad extrema como la vida del hombre adquiere su tensión específicamente *política*”

*El concepto de lo político*. Carl Schmitt. Alianza Editorial, p. 65

No cabe dudar de la inequívoca pertenencia de la anterior afirmación schmittiana a las coordenadas del espacio político que se caracteriza por hacer referencia de un modo u otro al ámbito de la *potestas*; para el autor de *El Nomos de la Tierra*, dicha tensión amigo-enemigo –que según qué autores pudiera, entre otras, cobrar forma en una dialéctica de Estados o de clases– y sus figuras indiscernibles, agresión y defensa, no puede ser reconstruida en el espacio de coordenadas característico de la moral en el cual se atiende a otra particular tensión, la del bien y el mal.

Pues bien, el libro ahora reseñado no deja de pugnar por ocupar ese lugar de suyo anfibio e irreal que discurriría como gozne entre la ética y la política, y que es interpretado como una suerte de espacio genérico que ampliando el radio de la moral procuraría hallar el mejor modelo político –la democracia liberal– con el fin de modelar “buenos ciudadanos”. La autora en su tarea se ve impelida, por las razones que en breve se expondrán, a tomar en consideración a las disciplinas neurocientíficas que dan título al libro, pero simultáneamente no puede dejar de desplegar en el mismo distintas y matizadas críticas al programa de máximos de la neuroética y la neuropolítica –fundamentación universal de los juicios morales por medio de estructuras neurofisiológicas (neuronas espejo, oxitocina etc. Michael S, Gazzaniga<sup>1</sup> *El cerebro*

1 La reciente obra de M.S. Gazzaniga, *Who's in charge*. 2011, no permite su fácil adscripción, como interpretó la autora, al programa *fuerte* de la neuroética.

ético, 2006.), e igualmente la pretensión de acudir a éstas para determinar cuál o cuáles programas estarían inscritos cerebralmente y deberían ser apoyados para mejorar la organización social y política (Francisco Mora, *Neurocultura*, 2007) – no obstante las críticas, la alternativa de Cortina se asienta en la apelación a una ética de la razón cordial (A. Cortina. *Ética de La razón cordial*. 2007) soportada en los “sentimientos reactivos”, la cual, a nuestro juicio, no permite discernir dónde termina la cordialidad de la razón que alimenta a la conducta moral y dónde comienza la supuesta empatía cooperativa contractualista y universal a la que se cita como cimiento de la acción política. La cuestión es que tal concepción ética no podrá sin embargo desembarazarse fácilmente del sujeto compuesto por las neurociencias que son descritas y analizadas en el libro.

Si Cortina tiene que hacerse cargo de las disciplinas procedentes de las neurociencias es porque éstas han elaborado un discurso que involucra sin reparo y con plena conciencia de los riesgos que se asumen (haciéndose cargo de un modo nuevo de las críticas clásicas a los emotivismos morales) a las emociones en la construcción de la nueva subjetividad emergente. Así, vayan por caso, las obras de neurocientíficos como Damasio, Iacoboni o Ramachandran orillan el rancio dualismo y racionalismo occidentales para generar un sujeto indiscernible del órgano cerebral y cuya figura psíquica se dibuja por medio de “códigos del cerebro” inscritos en dicho órgano, anatómica y funcionalmente, cuya semántica última solo es interpretable en términos de supervivencia y cuya aplicabilidad se ciñe a los próximos. Códigos, en cualquier caso, expuestos a análisis neurocientíficos y que darían buena cuenta de la “razón emocional” de la conducta.

La autora no puede suspender el juicio sobre tales disciplinas que pretenden naturalizar el hilo rojo emocional que a la postre trenza también a la misma ética de la razón cordial que Cortina compone y alienta. El resultado es la asunción de una bienintencionada cooperación entre ciencias y humanidades, más concretamente se trataría de la construcción conjunta de una neuroética entre neurocientíficos y especialistas en ética. Este objetivo, que ya hace su aparición al comienzo del libro, es constantemente readaptado, corregido e incluso ejercitivamente desechado en el discurrir del texto, y ello en virtud, a nuestro juicio, de una limitada perspectiva en el ámbito de la teoría de la ciencia que, a su vez, no permite enfocar de un modo estable la posible figura gnoseológica que sería característica de la neuroética. De tal suerte que si al comienzo del libro la neuroética debe ser estabilizada mediante la interacción de expertos en ética y neurocientíficos, al final del mismo la neuroética facturada por los neurocientíficos pasa a ser una fuente de información privilegiada para el pedagogo interesado en educar éticamente a la ciudadanía (así la *plasticidad* del cerebro, “un hecho neurocientífico”, interesa sobremanera al pedagogo).

Cortina, de un modo sistemático, expone y reexpone la falacia naturalista –del “es” cerebral al “debe” moral– en la que no podrían dejar de incurrir tanto las versiones *fuertes* (M.S. Gazzaniga, F. Mora, fundamentación universal de la ética a partir de contenidos alojados en el cerebro) como *débiles* (D. Hauser, N. Lévy, fundamentación de la ética tomando como referencia estructuras morales, semejantes a la sintaxis chomskyana, también adheridas al cerebro) del discurso neurocientífico sobre la ética. Nuestra autora, en este contexto, acierta a afirmar que no existe fundamento universal de la ética asentado en la neurofisiología, pero que es necesario atisbar la sobresaliente importancia que poseen las bases neuronales de la ética contenidas en las investigaciones neurocientíficas. Este reiterativo vaivén entre las nociones de base y fundamento, así como la controlada presencia o ausencia del discurso ético clásico vuelven a mostrarnos, a nuestro entender, la ya mencionada limitación de la implícita perspectiva gnoseológica que recorre el libro, la cual no permite cohesionar con claridad los argumentos centrales del mismo.

En efecto, para Cortina, el lanzamiento de la neuroética (en el sentido de neurociencia de la ética, no sólo de bioética de las neurociencias) como una nueva disciplina por derecho propio parece deberse a una serie de publicaciones –puntuales (editoriales en *Science* y *Nature*) y periódicas (como *Neuroethics*, publicada por Springer)– así como de actos sociales. Entre estos la autora subraya la importancia del congreso de 2002 en San Francisco, patrocinado por la *Dana Foundation* y organizado por las Universidades de Stanford y California, cuyas conclusiones fueron publicadas ese mismo año por *Dana Press* con el título de *Neuroethics. Mapping the Field*. La disciplina se presenta tan preñada de futuro que, incluso, parece suponer una amenaza gremial para los profesionales especialistas en filosofía moral, sin detrimento de su naturaleza radicalmente interdisciplinar. Dicha interdisciplinariedad bien puede envolver a los especialistas amenazados (en la medida en que acepten colaborar) y, por supuesto, a sociobiólogos, neurólogos, expertos en modelización de redes, psicólogos cognitivos, fisiólogos, bioquímicos, etc. No queda claro, en cualquier caso, si para Cortina esta presentación institucionalizada de los conceptos y proposiciones fundamentales sobre el asunto es lo que dota en efecto de estatuto científico a la neuroética o si, más bien, considera la autora que esta presentación responde a una serie de construcciones resultantes del modo específico de imbricación de ciertos fundamentos de ciencias ya existentes con los resultados arrojados por técnicas o tecnologías mejoradas (y, en algún caso, nuevas). Si es así, hay que puntualizar que en tales construcciones toman parte, con los sujetos investigadores, sujetos experimentales que son sometidos a condiciones de laboratorio. Todas las partes, en cualquier ciencia no formal, pueden agruparse en elementos propios de la sintaxis, de la semántica o de la pragmática del quehacer científico. Para que la neuroética

fuera una ciencia cuyas proposiciones la filosofía moral hubiera de atender necesariamente no pudiendo permitirse el lujo de no tenerlas en cuenta lo primero que las neurociencias en general y la neuroética en particular deberían respetar es el requisito de que las operaciones de los sujetos científicos que se dan en el plano sintáctico no queden proyectadas en los fenómenos analizados en el campo semántico de la supuesta ciencia en cuestión. Las proposiciones y propuestas de las neurociencias (que luego eclosionan de un modo tan llamativo en congresos y publicaciones) versan, en su mayor parte, sobre resultados del trato de los sujetos científicos con un tipo de fenómenos que serían los correlatos (en el plano semántico) del “sentido” de unas imágenes –obtenidas por resonancia magnética funcional, tomografía por emisión de positrones, etc.– que se entienden como representación fiable de las referencias (también en el plano semántico).

Tales fenómenos son unas veces relatos proporcionados por los sujetos experimentales y otras, resultado de la observación de su conducta o de reacciones fisiológicas. En cualquier caso, tal batería de “descubrimientos” permanece en un terreno cuya morfología depende enteramente de las contingencias propias de la subjetividad práctica inmediata de los sujetos experimentales. Todo ello sin detrimento de lo muy interesantes y “curiosas” que resultan tales correlaciones entre lo referencial y lo fenoménico, que pueden permitir incluso la predicción de conducta (en condiciones controladas de laboratorio, se entiende). De estas correlaciones no se desprende un *corpus* de contenidos semánticos estructurales, resultantes de la segregación de la subjetividad, de aquellos que cabría esperar de un campo científico propio, en definitiva (como los que sí encontramos en las ciencias naturales). No se nos da nada allende la mera correlación a modo de inventario de “datos” ordenados por pares: fenómeno-correlato referencial.

Con todo lo anterior no quiere decirse que las operaciones en las ciencias naturales (sin prefijos como “psico-” o “neuro-”) sean meras aplicaciones de construcciones teóricas previas y estancas, pero, desde luego, sugerir como contexto de justificación de un supuesto saber científico uno o varios congresos y una o diversas publicaciones especializadas no parece más que una forma de reconocer la poca entidad gnoseológica del asunto a considerar. Aún teniendo solamente por exterior al desenvolvimiento histórico de una disciplina científica lo que no tiene que ver en rigor con el campo de la misma y aún reconociendo que las publicaciones, las conferencias dictadas, etcétera, forman, por supuesto, parte de los términos internos de una ciencia, no será menos cierto que historiar el acto fundacional de una supuesta ciencia no equivale a presentar un contexto de justificación para la misma.

La limitación gnoseológica no afecta tan solo a la neuroética, sino que también hace mella en el modo de considerar la neuropolítica – solo una cuar-

ta parte del libro se dedica a esta rama de la neurociencia. La autora distingue, como tantos otros, la neuropolítica entendida como neuromarketing, esto es, interesada en discriminar los estados cerebrales del elector en el proceso de elaborar la decisión de emitir un voto concreto, y la neuropolítica que investiga en palabras de la autora “si las bases neuronales de nuestra conducta nos preparan para asumir unas formas de organización política como superiores a otras y, en segundo lugar, si la democracia es la forma exigida por esas bases cerebrales” (p. 102). El discernimiento de estas últimas cuestiones se lleva a cabo en un capítulo del libro que lleva por título “Contractualismo moral y político: ¿Una exigencia de la evolución?”. El título nos pone sobre aviso de lo ya expuesto al comienzo de esta reseña: Cortina si bien pudiera aceptar que las connotaciones de lo político y lo moral difieren, no ocurre lo mismo en el ámbito de la denotación, la política y la moral poseen significados diversos, pero referidos al mismo *denotatum*: el contractualismo universal que brota sobre el mecanismo y la lógica interna de los sentimientos reactivos – ética cordial. Si la moral se entretaje por medio de sentimientos reactivos como la culpabilidad, la política no se queda atrás y se asienta en sentimientos reactivos como la indignación que, literalmente, clama justicia.

De nuevo en este ámbito neuropolítico los neurocientíficos recaen para la autora en la naturalización de lo político, así si bien la cooperación y la reciprocidad pueden reexponerse en términos de una adaptación evolutiva cribada por la presión de la supervivencia, no obstante, dicho intento de reconstrucción de la intersubjetividad es de breve recorrido, ya que da como resultado la cooperación entre los próximos. Marco Iacoboni podrá afirmar que la cooperación está cableada en el organismo mediante la empatía que se origina en las neuronas espejo, pero éstas de cualquier modo solo se activan ante percepciones efectivas de los otros. La viabilidad de tal naturalización es materialmente desmentida para Cortina por el carácter universal de la Declaración de Derechos Humanos de 1948, logro de los sistemas políticos sustentados en las democracias liberales y que dan lugar a programas morales de naturaleza universal. Aquí de nuevo la autora argumenta mediante la referencia a un espacio en el que moral y política se muestran inextricablemente relacionadas.

En último término, la autora esgrimiendo su propia ética de la razón cordial; llega a ejercitar en el libro un discurso que tan sólo matiza las pretensiones de la neuroética y la neuropolítica. La supuesta contundencia científico-natural de las neurociencias no le permitiría ir más allá y advertir la fragilidad gnoseológica de tales presuntas ciencias, que en realidad no vienen a ser otra cosa en su origen que una tecnología médica henchida hasta alcanzar la forma de un cerebrocentrismo omnicompreensivo –neurofilosofía, neuroarte, neuroantropología, neuroteología, etc.– que, a su vez, cabría recomponer, como otros autores han sugerido, en términos de una “ciencia” vo-

luntarista canalizada por la moda y la ideología<sup>2</sup>. Un análisis gnoseológico de mayor calado, al cual aquí tan solo se ha podido aludir, apunta a que no existe ninguna razón plausible para que la reflexión filosófica y las humanidades en su conjunto deban siquiera atender a las pseudoexplicaciones de la denominada neurociencia cuando ésta desborda las relaciones entre los términos neurofisiológicos de su categoría científica de referencia.

*Francisco J. Robles y Vicente Caballero*

E. GARCÍA HERNÁN, *Ignacio de Loyola*, F. Juan March, Taurus, Madrid, 2013.

La serie *Espanoles eminentes*, publicada por la editorial *Taurus* conjuntamente con la Fundación Juan March, de la cual ya habían sido previamente publicados dos tomos, dedicados, respectivamente, a Pío Baroja –escrita por J. C. Mainer– y a Miguel de Unamuno –de J. Juaristi–, nos ofrece ahora una nueva biografía de un personaje acerca del cual resulta tan difícil como imperioso escribirla, a saber, Ignacio (o Íñigo) de Loyola, a cargo de Enrique García Hernán. Este libro aparece, además, coincidiendo con el momento en el cual comienza su pontificado el primer Papa perteneciente a la Compañía. Sus nueve capítulos recorren, con una articulación más o menos cronológica –ya que no son pocos los cruces de personajes y problemas que se extienden bastante más allá de lo directamente tratado–, la vida de Ignacio de Loyola, terminando con un breve texto que enmarca al personaje dentro de esta colección, justificando su posición como *eminente*: El vasco de Loyola; Entre lo medieval y lo moderno; Nueva vida *alumbrada*; Dos peregrinos, el de Tierra Santa y el de España; En la Universidad de París, influjos culturales; Retorno a España y actividad en Italia; Confirmación de la Compañía de Jesús; Los hombres y las mujeres de Ignacio; Éxitos y fracasos.

E. García Hernán, investigador del Instituto de Historia del CSIC, miembro de la Real Academia de la Historia y de la Academia Ambrosiana de Milán, se ha ocupado ya de diversos personajes de la época tratada en este libro y ha redactado numerosas biografías, entre las cuales cabría destacar, por la cercanía al presente, las dos obras dedicadas al Tercer General de la Compañía, Francisco de Borja, cuya aparición en las páginas que nos ocupan es ya de gran importancia y que acercan a muchas de las cuestiones más relevantes

---

2 Alva Noë, *Out of our heads. Why you are not your brain, and other lessons, from the biology of consciousness*, Hill and Wang, 2010. Marino Pérez Álvarez, *El mito del cerebro creador*, Alianza Editorial, Madrid, 2011.

para ir comprendiendo a San Ignacio (y a buena parte de sus éxitos, también a nivel familiar): *Francisco de Borja, Grande de España* (en Alfons el Magnánim, 1999) y *La acción diplomática de Francisco de Borja al servicio del Pontificado (1571–1572)* (en Valencia, Conselleria de Cultura, 2000). Otras obras recientes, cercanas a la aquí tratada, son *Consejero de ambos mundos. Vida y obra de Juan de Solórzano Pereira (1575–1655)*, en 2007, y *Ireland and Spain in the Reign of Philip II*, en 2009.

En el último apartado del libro, dedicado de manera amplia y bastante comentada a la bibliografía utilizada, en el cual incluye el autor un recorrido por el devenir de las biografías sobre el santo y el hombre, así como por los diversos juicios sobre el mismo, que se han ido desarrollando desde las primeras génesis de las mismas aún en vida de Ignacio de Loyola, se enuncia, para comenzar, un diagnóstico que da, en buena medida, sentido a la labor realizada: se sigue tratando, con frecuencia – en el desarrollo se indican algunos casos recientes bastante más matizados–, del Ignacio alejado de cualquier tipo de herejía, “fiel servidor al rey y a Dios”, en cierto modo, del anti-Lutero y paladín de la Reforma. “La reciente bibliografía al respecto, a falta de una biografía rigurosamente científica apoyada también en fuentes no jesuíticas, ha seguido influenciada por las viejas apreciaciones de los primeros biógrafos, pues todos siguen sus opiniones de testigos privilegiados del momento que vivieron junto a Ignacio” (p. 453). Ahí, dentro de las enormes deficiencias a nivel documental de los primeros lustros y a través del marasmo de correspondencia y referencias que se acumulan a partir de los años cuarenta, es donde cabe enmarcar, en buena medida, el sentido de este trabajo de García Hernán.

La génesis de una imagen nueva de su vida, “imponiendo un Ignacio *canónico*, sin fisuras, oficial”, dejando de lado otras vías posibles que se habían presentado, eliminando cualquier tipo de posible sospecha respecto a su ortodoxia o a las relaciones con el papado es, ante todo, una de aquellas cosas que deben explicarse dentro de la biografía para entender mejor la actuación del propio personaje, que no podría entenderse sin estas acciones, llevadas a cabo, como se indica en el libro, especialmente por Polanco (pp. 383-285), pero en las cuales resultan fundamentales muchos otros; lo mismo ocurriría, a su manera, con las diversas “leyendas negras” que habrían ido forjándose en torno a él, sobre todo entre los reformados. Todo ello es parte de lo biografado, parte de lo que debe tratarse para entender al hombre Ignacio de Loyola y a sus acciones –incluyendo las que llevarían hacia la santidad–, pero el trabajo no se ha llevado a cabo siguiendo esas ideas según las cuales, utilizando el según Sánchez Ferlosio más tenebroso refrán de la tradición española, “el potro que ha de ir a la guerra, ni lo come el lobo ni lo aborta la yegua”, sino como uno de los aspectos y de los giros que toman los acontecimientos en un momento dado, sin que en ningún caso pueda empañar lo anterior, mostrando



en la medida de lo posible esas otras vías y esas fisuras y haciéndose cargo, también, de la génesis e imposición de ese caballo guerrero. Es en su lucha frenética con las cosas y aun con su carácter, parafraseando a Ortega, donde se nos van mostrando las historias, y lo que de ellas podemos reconstruir, de Ignacio (o Íñigo) de Loyola.

El autor tiene especial interés en remarcar el carácter que él entiende como de “mediador” de Ignacio y esto tal vez lleve a algunos excesos, como el que a mi juicio podríamos ver en el párrafo siguiente, perteneciente al epílogo: “Gracias a su experiencia vital, supo poner una vía media en el combate dialéctico entre los dos extremos que se daban en todos los ámbitos, teológico (gracia-libertad), dogmático (ciencia-Biblia), político (rey-comunidad), antropológico (alma-cuerpo), espiritual (contemplación-acción) [...]. Lo suyo era, en cierto modo, como seguir siendo alumbrado y erasmista, a la vez que romano y jerárquico” (p. 448). El “mediador que confía con la misma fuerza en Dios y en el hombre” (p. 451), quien es “mediador con respecto a Dios” (p. 446), quien tiene ese concepto como el fundamental, no deja de introducirse en un problema teológico fundamental al hacerlo –sobre todo, cuando nada se dice al respecto–. No se trata de un mero hacer notar las peculiaridades de las combinaciones y conjugaciones de elementos aparentemente contradictorios de Ignacio –frente, por ejemplo, a opciones que tiendan a caracterizarse por la “sola ...”, sea gracia, escritura, etc.–, algunas de sus sustituciones de la disyunción por la conjunción arrojando todas las dificultades –en la tensa relación con la Inquisición, con el Papado, en diferentes momentos, con Carlos V (recuérdese, a modo de ejemplo, la acusación de su excesiva cercanía al emperador por parte de Pablo IV [ver p. 437])–, sino de introducir un concepto que estaría demasiado cargado, a saber, el de “mediador”, partiendo de la Primera Carta a Timoteo, 2, 5 (“porque solo hay un Dios, y un solo mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre”), pasando por el capítulo XV del libro IX de *La Ciudad de Dios* (De Mediatore Dei et hominum, homine Christo Iesu) y llegando, por aportar un ejemplo cercano a lo tratado en el libro y muy admirado por algunos de sus personajes –por el cardenal Cisneros pero, muy especialmente, por la Beata María de Santo Domingo–, al comentario al salmo *Miserere mei, Deus* de Savonarola, donde se apela al pasaje bíblico citado –por cierto, tras recordar y realzar la salvación de los justos “sed nomini tuo da gloriam super misericordia tua et veritate tua” (Sal. 114, 1)–. Hablar de *mediador* es sugerente en la vía, remarcada por García Hernán, como no podía ser de otra manera, de la imitación de Cristo tan relevante para San Ignacio, y podría serlo en otras no tan directamente referidas a Cristo, pero no deja de resultar problemático sin introducir mayores matizaciones; por otro lado, el concepto no deja de simplificar, según me parece, bastante unas relaciones y unas situaciones lo suficientemente complicadas como para

no poder ser medianamente bien recogidas en este concepto o, seguramente, en cualquier otro, sobre todo, si nos atenemos a las enumeradas en el pasaje citado de la p. 451.

Junto a ello, encontramos tratados sin gran detenimiento algunos aspectos más íntimamente relacionados con sus concepciones teológicas, sea en lo relativo a sus peculiares ideas sobre las relaciones entre la Escritura y las *visiones*, surgidas tempranamente, recordadas a Laínez y a Polanco, y recogidas en la Autobiografía (ver p. 129), muy íntimamente relacionadas con sus relaciones con los llamados *alumbrados* y con las beatas (en especial con la Beata de Ávila y su *ciencia infusa*), con las necesidades (o no) de estudios, con cuestiones fundamentales en esos momentos de reforma, etc., sea en las relaciones que puedan darse entre esto, el recogimiento, la elaboración de los *Ejercicios*, y esa difícil situación de escrúpulos continuos que se pintan en la página anterior a la citada, “que le hundieron en la desesperación, con gravísimas tentaciones de suicidio. No sabía cómo vencer los monstruos que atenzaban su corazón y le iban introduciendo en un mundo tenebroso”. Asimismo, las cuestiones relativas al cuarto voto, las posiciones en torno al conciliarismo, etc., así como las relaciones que sí que se darían con los luteranos –más allá del supuesto carácter de Anti-Lutero que se habría ido fraguando durante sus últimos años y después– y los procesos inquisitoriales, podrían haber merecido una mayor atención, especialmente a nivel doctrinal, que nos ayudara a ir comprendiendo mejor algunas de las decisiones tomadas por Ignacio y parte de las situaciones en las que se va viendo envuelto. Así ocurriría, por ejemplo, según me parece, con las relaciones guardadas con los *Spirituali*, que ocupan, como no podría ser de otra manera, una buena parte de la obra. No deja, en cualquier caso, de reclamarse un estudio que trate más extensamente de Ignacio y el Concilio de Trento, tal y como lo reclama, también, de ese personaje que, si bien parecía preferir estar en la sombra, resultaría fundamental para la Compañía, para Ignacio y para el porvenir de su imagen, a saber, Polanco (ver p. 382).

Lo fundamental en este libro, no sería tanto ese concepto de *mediador*, sino las historias que se nos van relatando con todo lujo de detalles a lo largo de sus páginas, las imbricaciones de las actuaciones de Ignacio, de su vida con y entre las cosas y los personajes, que, con toda su riqueza, aparecen, a veces, con una velocidad frenética –casi como si de algunas de las novelas de Baroja se tratara– que nos pinta a Íñigo (y, en su momento, a Ignacio) en medio de algunos de los conflictos más importantes del momento, en la vorágine de problemas, enfrentamientos y personajes con posiciones cambiantes y frecuentemente extremadas. Así ocurre, según me parece, cuando, sin tener tampoco una gran cantidad de documentos directos, se nos relatan los primeros años y la posición de la familia dentro de su región, en el bando oñacino y

en su defensa, por diversas vías, del solar, lejos del tópico del niño huérfano, solo, etc. Esto incluye un primer acercamiento a un tipo de negociaciones que serán importantes pero, sobre todo, nos muestra cómo el personaje crece dentro de un círculo familiar y de alianzas fuerte, que incluye una participación ineludible, por la vía de los oñacinos y del duque de Nájera, en algunos de los problemas más relevantes de la España y de la Europa del momento, situándonos ya en las luchas por y en Navarra, que no sólo introducen la cuestión del enfrentamiento con los franceses y las divisiones en el interior de la región, sino, muy especialmente, su cruce con la lucha contra los comuneros y el primer planteamiento del proyecto imperial carolino. Tratando de ver cuál podría ser la influencia de Nebrija en un joven Íñigo de 21 años, las pp. 50 y 51 pueden ofrecer un ejemplo de cómo se va presentando la forja de algunos de sus proyectos e ideas más relevantes con y entre materiales que cuentan entre los que más han marcado esa época:

La popularidad de las conquistas iba acompañada por un deseo religioso de liberación, en cierto modo escatológico. [...] Debemos tener presente también que, en las Cortes de Madrid de 1510, donde estaba presente Íñigo, Fernando propuso la conquista de Jerusalén y recuperar la Santa Casa. [...] Durante las Cortes de Valladolid de 1513 se hizo un simulacro de cruzada [...]. el célebre Mercurio Gattinara hizo voto de peregrinar a Jerusalén. [...] Una vez en la clausura, Gattinara pasó por un proceso de conversión espiritual intensa, en particular a través de la lectura de Joaquín de Fiore y san Gregorio Magno. Entraba así en la mística y el profetismo. Tras enterarse de la muerte del rey Fernando, tuvo una visión mística que anunciaba a Carlos I como emperador y triunfo de la Cristiandad, sería Monarca Universal.

La importancia que esto tiene, por ejemplo, para considerar el caso de Guillermo Postel, podemos verla indicada cuando se habla de su expulsión en diciembre de 1545, ante el disgusto causado por su defensa de que “la Monarquía Universal estaría en manos del rey de Francia”; esto era, según se afirma, “todo lo contrario de lo que había oído en la corte del emperador, donde Gattinara defendía a Carlos como cabeza de esa Monarquía” (p. 250). La resonancia de estas cuestiones a lo largo de todo el libro es fundamental. Otro ejemplo: la posición de los jesuitas de España alrededor de 1552 (“En estas ciudades más hace cuando ven favor del rey que no por bulas del papa”) y la dificultad de ganarse a Carlos V con la oposición ejercida por el cardenal Granvela. El relato acerca del matrimonio de la hija del emperador, doña Margarita de Austria, a partir de la p. 307, nos muestra a un personaje fundamental para el buen y esforzado establecimiento de la Compañía unido a las dotes de Ignacio para interceder en este complicado caso matrimonial, ir situándose bien en Roma y ocupar una posición, como director espiritual, en la que previamente habría estado Juan de Valdés.

Otro dato fundamental lo ofrecería la situación de abandono de muchas de las personas en las que él había confiado y a las que había ido sirviendo, la sensación del rápido cambio de alianzas y la convicción de tener que moverse, defenderse y –como remarca el autor– mediar en este tipo de entornos. Según se nos muestra, tras la descripción más o menos minuciosa de esos procesos, “la particularidad de Íñigo, que nació tras caer humillado el ideal caballeresco –en Loyola, no en Pamplona–, reside en su aspecto moderno y surge como consecuencia de pasiones desatadas por acciones de la vida política: la traición, la deshonra, el abandono de su valedor Velázquez, la postergación de su señor el duque de Nájera, la falta de una idea clara sobre el futuro, la impresión de estar perdido física y anímicamente en un camino tenebroso” (p. 103). En este recorrido que sitúa a Íñigo de Loyola, como se expresa en su título, entre lo medieval y lo moderno, no son, tal vez, tan importantes estos dos conceptos, que quedarían bastante vacíos sin una teorización que no se puede desarrollar aquí, como la situación complicada por algunos de los procesos mencionados, por el papel de las novelas de caballería y el cumplimiento de sus leyes –que no deberíamos desestimar, según se nos dice (véase, por ej., el suceso ocurrido con el morisco negador de la virginidad de María durante el parto, en la p. 116)–, difíciles de recoger en una fuerte contraposición como la presentada en el título.

No cabe tampoco desdeñar el papel que las enfermedades tendrían en esta biografía, desde la ocena y las soluciones más o menos drásticas que requería, pasando por la herida recibida en Pamplona y su lenta solución, hasta sus numerosas épocas de postración y las dificultades para seguir adelante con sus tareas en la Compañía durante los últimos años. Según se llega a afirmar en el epílogo, contando con estas enfermedades, la soledad, su difícilísima relación con el ya entonces Papa Pablo IV, los siempre preocupantes problemas pecuniarios de la Compañía... “dan pena” (p. 448).

El autor presta especial atención a dos cuestiones, en las cuales sería especialmente importante incidir, ya que irían contra los focos de la imagen de Ignacio que se ha ido sedimentando en las diferentes biografías: la conversión de Íñigo de Loyola durante su curación tras la herida recibida en Pamplona y su papel como el único fundador de la Compañía. Él nunca habría hablado ni parece que se hubiera considerado como fundador de la misma, pues habría sido algo realizado en grupo (y, en cierto modo, a lo largo de muchos años) y tampoco consideró que hubiera tenido una conversión que pudiera formularse en esos términos: “en ningún escrito de Ignacio, ni en la *Autobiografía*, hay mención alguna de una posible conversión. Habla de mudanza, de cambio de vida, de tomar otro rumbo” (p. 101). Estas dos cuestiones, aun a falta de una mayor profundización en la relación que en esa mudanza habría para ir dando lugar a la figura del soldado de Cristo, hacen necesario plantear el problema

de una manera muy diferente a aquella que vería, por un lado, la introducción desde no se sabe muy bien dónde de un cambio radical durante su convalecencia, constituyendo un hecho providencial, y, además, una orientación general de su vida marcada por el destino de ser el fundador de la Compañía.

En esta biografía se nos muestran con fuentes y aparato crítico los rumbos que Íñigo y después, para muchos, Ignacio de Loyola, habría ido tomando, ligados a situaciones especialmente convulsas que no pueden sino ser tratadas como tales, pintándonos a su personaje en una fuerte confusión de tendencias y situaciones, incluyendo en ellos como una parte, ciertamente importante pero sin que deje por ello de ser parte, la forja de un modelo o ejemplo para otros hombres, la imagen límpida (o su contrapartida como leyenda negra) de un paladín de la Contrarreforma o la idea de que la fundación de la Compañía no era obra humana, sino de la *divina providencia* (ver p. 385).

Miguel Bernard Calavia

A propósito de M. HERRERO, *Ficciones Políticas: El Eco de Thomas Hobbes en el ocaso de la modernidad*, Katz, Buenos Aires, 2012, 187 pp.

Este libro de Montserrat Herrero pretende reflexionar sobre la herencia política de Thomas Hobbes en nuestros días. ¿Y por qué investigar sobre el eco de Hobbes en el presente? La pregunta pretende iniciar la investigación que nos haría, de acuerdo con la autora, más conscientes de nuestra situación ante las «garras» de Leviatán, la máquina de producción de paz en la vida civil, así como profundizar sobre el significado e identificación de la antropología materialista propuesta por Hobbes y el hombre de la filosofía contemporánea y, con eso, comprender el fenómeno político actual.

Considera la autora que, aunque Hobbes haya indicado que Leviatán es mortal y haya habido muchos cambios y adaptaciones, el Estado moderno se mantiene vivo y actuante, y «se muestra hoy con un rostro menos feroz que aquel diseñado por Hobbes, aunque no menos dañino» (p. 8).

La primera parte del trabajo titulada «Cuerpos naturales y cuerpos artificiales» ya deja claro que la actualidad de Hobbes en la filosofía contemporánea se refiere a los argumentos teóricos que desarrolló para la legitimación del Estado absoluto —la creación de un Dios mortal por el arte del hombre. No es la legitimación divina, ni la histórica, sino una nueva legitimación política basada en el científico —el movimiento de los cuerpos y su voluntad de autonomía. Esto da la seguridad y garantiza la obediencia al poder del soberano. En este punto, como reconoce la autora, esa pretensión autofundacional permanece

ce en nuestros días como una verdadera herencia hobbesiana –la artificialidad del cuerpo político como obra exclusivamente humana.

Con la visión extraída de la obra *Tratado sobre el cuerpo*, la autora destaca la distinción entre las expresiones empleadas por Hobbes –«el hombre natural» y «la persona fingida o artificial» y, con ellas la idea de tipos de cuerpos naturales y artificiales, así como la diferenciación entre antropología, cuyo objeto es el hombre (natural), y la filosofía de la naturaleza (moral y civil) cuyo objeto es la persona (artificial).

A continuación, la autora desarrolla el tema del estado de naturaleza de Hobbes. Parte de las premisas ontológicas del materialismo hobbesiano: toda realidad dada es cuerpo; aquí la única relación entre los cuerpos es de causa-efecto y todo lo que ocurre en el mundo tiene alguna causa. Y conecta con la idea descrita por Hobbes en la obra *De Homine* de que la acción humana es «pulsional», o sea, la «sensación precede a la inclinación»<sup>1</sup>. Las pulsiones elementales, según la autora, son el placer y el dolor y el bien y el mal están relacionados con esas experiencias, no siendo conceptos morales. Y la prudencia sería una especie de sentido común natural que surge como resultado del placer y del dolor. Pero ¿cuál es el bien elemental y el primero de todos los males? La conservación de sí mismo y la muerte, respectivamente.

En lo que se refiere a la inclinación natural, aclara que se reduce a los conceptos de deseo y aversión. Por lo tanto, la prudencia y el poder serían las derivaciones del deseo y ambas llevan a los hombres, con el objetivo de la autoconservación, a pelear los unos con los otros, lo que caracteriza el estado de naturaleza de Hobbes, donde no hay ni propiedad, ni dominio ni mío distinto de tuyo. La razón, nos dijo Hobbes, nos muestra la conveniencia y necesidad de construir el artificio político, teniendo como bases *las leyes de la naturaleza*, que proceden de la razón como verdaderas normas del Evangelio<sup>2</sup>. Tenemos así una doble legitimación del poder político, racional y divina. En ese sentido defiende la autora que la causa hipotética permanente del estado civil es la relación dialéctica entre las leyes de la naturaleza y las inclinaciones naturales y la prudencia que llevan consigo el estado de naturaleza. Una relación de necesidad mutua y, al mismo tiempo, oposición entre naturaleza y artificio.

Montserrat Herrero ha señalado en su libro que el lenguaje es la pieza clave de la filosofía política hobbesiana. Tanto es así que el lenguaje y la racionalidad serían los instrumentos del arte del hombre y, por lo tanto, medios de creación del estado civil, que se verifica con la creación de la persona ficticia. Es con eso, con la lógica representativa, que Hobbes presenta la distinción entre autor, como dueño de las palabras y acciones, y el actor, que es la

---

1 Cf. T. Hobbes, *De Homine*, XI, Albert Blanchard, 1974, p. 154.

2 Cf. Thomas Hobbes, *Leviatán*, XIV, p. 120.

persona. Para que haya representación –y con eso el traslado de los intereses individuales al ámbito público– es necesario la figura del actor y la persona natural como una mediación necesaria, destaca la autora.

El mundo civil de Hobbes, afirma la profesora de la Universidad de Navarra, es artificioso, un teatro de apariencias, siendo una filosofía que «procede de ficción en ficción –desde la imaginación, pasando por el lenguaje, hasta la construcción racional de la ficción estatal para llegar a ordenar el mundo» (p. 39).

En el segundo capítulo, titulado «La figura del prójimo: del terror al reconocimiento», la autora trata de la relación del hombre con sus congéneres y cómo la construcción del estado logra la metamorfosis del hombre natural en hombre político. Inicialmente se muestra a los hombres iguales en lo que se refiere a la persecución de la autoconservación, la felicidad derivada de la satisfacción de deseos y el continuo aumento de poder, lo que convierte a los hombres en enemigos y los conduce al conflicto en términos de competencia, desconfianza y de vanagloria.

En esta situación la pasión que domina a los hombres es el miedo, generando ansiedad e inquietud y hace que la figura del «otro» sea la de un depredador movido a matar por la seguridad de su autoconservación, por razón del miedo, la desconfianza y la vanagloria mientras que no exista un poder de control superior. Ese poder de control superior termina con la existencia del hombre en la anarquía, libera al hombre de su propia naturaleza y justifica el gobierno político en forma de gobierno patriarcal o de una soberanía, instituyendo un poder y una legitimación racional para él y apareciendo conceptos como mío y tuyo, justo e injusto, y en último término, moral e inmoral. Con ello el hombre puede vivir en paz para seguir persiguiendo de un modo nuevo su propia autoconservación.

Para conseguir una conducta moral es preciso tener leyes, y por eso el atributo más importante del soberano es la legislación y el del ciudadano su obediencia a la ley civil, de forma que el hombre comienza a ser moral por las leyes civiles, como súbdito del soberano, o por las leyes divinas, como súbdito de Dios. Por ello las leyes son normas útiles para establecer lo justo y lo injusto, y no se puede decir que algo es injusto si no es contrario a alguna ley.

Desde el punto de vista de la autora, no existe en Hobbes un orden propiamente moral diferenciado del teológico antes de la constitución de la ley civil, ni un orden moral diferenciado del político una vez constituida la ley civil.

En este capítulo la autora también describe la diferenciación de la ley entre natural y positiva, pero además dentro de las positivas distingue entre humanas y divinas, con el soberano como el último intérprete de las leyes divino-positivas que garantiza la unidad de las interpretaciones.

En el tercer capítulo, denominado «Realidad y ficción de la libertad» la autora trata de la realidad y la ficción de la libertad y sostiene que no son totalmente verosímiles los argumentos que mantienen que el desarrollo del concepto de libertad no es totalmente homogéneo en las diferentes obras políticas de Hobbes: *Elementos de derecho natural y político* (1640), *De Cive* (1642) y *Leviatán* (1651 y 1668).

*Elementos de derecho natural y político* es la primera obra en la que Hobbes se aproxima al concepto de libertad, en dos contextos, el primero relacionado con la deliberación y el segundo con el estado de naturaleza. En lo relacionado con la deliberación, la libertad aparece como un proceso alternativo de cálculo entre nuestros apetitos y nuestros miedos, un cálculo conocido con el nombre de deliberación, ya que deliberar significaría proceder de acuerdo con nuestra propia libertad, e implica una tensión temporal que queda zanjada con la decisión. Somos libres cuando deliberamos, pero la libertad cesa con su ejercicio e incluso cuando las decisiones con que terminan los procesos deliberativos hacen referencia a promesas aparece una obligación natural.

En un segundo momento la libertad aparece en *Elementos* en el contexto de la definición del estado de naturaleza, descrito como un estado de «libertad inocente» en el que todo el mundo posee una «libertad natural» que consiste realmente en hacer o dejar de hacer lo que deseamos en cada momento y cuyo fin último es sobrevivir. Dado que los deseos y apetitos humanos no pueden ser divididos esto lleva a una constante competición, al poder natural de unos hombres sobre otros y finalmente a la muerte, apareciendo vida y muerte, preservación y amenaza como las dos caras de la moneda de la libertad.

Ello lleva a que sólo podemos sobrevivir si cedemos nuestra libertad natural a través de un convenio, que es la promesa de que cada uno de los contratantes actuará conforme a esa disposición de transferir su libertad con la promesa de no usarla y apareciendo la obligación, el estado y el soberano. En opinión de la autora, Hobbes introduce así un nuevo concepto de libertad positiva, la del Estado, y la libertad entendida como derecho a todas las cosas se mantiene en el estado civil, al menos para el soberano, que decide en último término que libertades se pueden retener y cuáles deber ser concedidas al Estado.

En *De Cive*, Hobbes mantiene la definición de libertad natural como el último acto en la deliberación y en su primer capítulo la libertad queda identificada de nuevo con el derecho natural, caracterizándola más adelante de «infructuosa» y examinando los modos por los cuales se puede perder o restringir la libertad. Para Hobbes, los obstáculos que realmente restringen la libertad son «externos y absolutos», aunque existen otros denominados «*per accidents*», que no impiden el movimiento sino sólo por accidente y son el



resultado de un movimiento anterior o de una elección, por lo que del mismo modo que impiden, podrían no haber impedido, entendiéndolo por tanto en *De Cive* que los obstáculos que un hombre pone a su propia acción a causa de su elección no eliminan su libertad.

En *De Cive* se introduce el término *libertas civilis* para denominar todo el espectro de las acciones voluntarias que ni están mandadas ni prohibidas, y en las cuales el individuo disfruta de una libertad absoluta. La autora sostiene que la definición de libertad civil que Hobbes ofrece en *De Cive* es «negativa» en el mismo sentido en que se habla de una teología negativa, es decir, es una definición de lo que no es, siendo descrita en términos negativos para el súbdito, de forma que cuanto más crece la descripción de la libertad del Estado, mas disminuye la del súbdito.

En *Leviatán*, Hobbes aporta un nuevo matiz en la definición negativa de la libertad ya que los impedimentos que restringen la libertad son definitivamente calificados como externos. En sentido positivo se identifica la libertad con el poder, de forma que la libertad de un cierto tipo de objeto llega hasta donde llega su poder, y en este caso el que no llegue a más no es falta de libertad. También en esta obra se declara claramente que si la libertad civil es libertad lo es por ser una consecuencia de una acción libre-natural, el pacto, y puesto que éste es una consecuencia de una deliberación, de haber ejercitado la voluntad, sus consecuencias nunca pueden ser consideradas una merma de libertad, sino simplemente un impedimento «*per accidents*» que labra el hombre con su elección de ceder su libertad natural por el convenio que crea el Estado.

Sostiene la autora que, a partir del momento en que el soberano y el Estado promulgan una ley, todo súbdito tiene libertad, en primer lugar en aquellas cosas cuyo derecho a ellas no puede transferirse mediante un convenio; en segundo lugar en aquellas cosas cuya negativa a obedecer no frustra el fin para el que ha sido establecido el convenio; y en tercer lugar en todo aquello sobre lo que calla la ley.

En el cuarto capítulo, titulado «La Política Divina», la autora muestra cómo Thomas Hobbes trata la religión y su relación con el Estado. Según ella, para Hobbes, la religión es una semilla que sólo se encuentra en el hombre, y que es consecuencia de tres accidentes: el primero es que el hombre necesita indagar sobre las causas de los sucesos que ve; el segundo, que se da cuenta de que las causas que infiere lo llevan a otras causas; el tercero, que el hombre cuando no puede estar seguro de las causas de las cosas las supone. Además las cadenas de razones causales hacen pensar que lo que ocurre en el presente será la causa de futuros acontecimientos que no puede calcular, lo que le produce una continua ansiedad respecto del porvenir y le lleva a un miedo que se concreta en un poder o agente invisible que es causa determinante de todo

lo que ocurre y de lo que puede llegar a suceder. Con ello lo que la religión asegura como poder es un dominio sobre los acontecimientos futuros.

Por ello la religión es inevitable por el proceder de la naturaleza humana, pero además es útil a la política en la forma del Estado cristiano, es decir la articulación de la soberanía estatal en una religión con carácter revelado, que desde el punto de vista de la autora tiene un motivo histórico-teológico: el entendimiento por Hobbes de que la historia sagrada es verdadera historia como relato de hechos que han ocurrido.

Cuando Hobbes se enfrenta a la cuestión de cómo se genera la obligatoriedad del convenio que da origen a la comunidad política y al poder civil, él argumenta que el fundamento más fuerte e inmediato es el miedo a un Dios omnipotente, ya que el miedo es la pasión más generalizada y Dios representa un poder que se puede vengar si no se cumple lo prometido. Esta utilidad de la religión para el Estado tiene otro argumento opuesto: es útil para el reino de Dios que se obedezca aquí y ahora sólo y exclusivamente al soberano civil, porque sin paz no es posible vivir la religión.

Para afirmar definitivamente un poder indestructible se consolida la unidad del poder civil y el eclesástico en un mismo representante, el soberano civil, cerrando un círculo entre la religión natural y el Estado, con la religión como la causa más fuerte que lleva a buscar la protección del soberano y constituyendo un estado religioso donde la obediencia, como contrapartida de la protección, estará garantizada.

En el capítulo quinto, titulado «Razón de Estado y conciencia», la autora trata sobre qué se entiende por juicio de conciencia en la filosofía de Hobbes y las implicaciones de la negación de la legitimidad de la voz de la conciencia individual en la construcción de la razón de Estado.

Entiende Montserrat Herrero como razón de Estado la redefinición de todo tipo de racionalidad en términos de una racionalidad política en tanto lógica encaminada a hacerse con el poder y conservarlo. La conciencia para Hobbes es un tipo de conocimiento que se mueve entre el juicio y la opinión privada, dependiendo del número de testigos que afirmen o nieguen su contenido. Lo que hace de la conciencia, como juicio, una cuestión importante para la política es su referencia a la acción, que la conciencia anime o retraiga a un hombre de actuar y que exista una colisión entre la voz de Dios en la conciencia del individuo y la voz pública, que es el reflejo de la interpretación de la palabra de Dios por el soberano cristiano, que es su legítimo intérprete y quien tiene en la tierra ese privilegio, y que asegura la identidad de la conciencia civil y religiosa.

La identificación del soberano como lugarteniente de Dios hace que la conciencia esté pendiente de la voz del soberano y no de cualquier otro intérprete, como la Iglesia, el Papa o los protestantes, de forma que una vez

instituido el Estado el ciudadano sólo ha de obedecer a la ley civil y haciendo esto no peca nunca, ya que traslada su responsabilidad moral a aquel que se ha colocado en el lugar de Dios.

Sobre la razón de Estado, la autora sostiene que lo que está en juego para poder combatir el totalitarismo de la razón de Estado es la posibilidad de concebir un concepto de conciencia cuyo juicio no quede reducido en el contexto político a una esfera privada y subjetiva, y está de acuerdo con Hobbes en que no cualquier opinión privada o cualquier idea sobre la realidad pueden reclamar un derecho de resistencia frente al Estado. Este sólo tiene sentido en los casos en los que el individuo entiende que una determinada actuación obligada por el Estado lo lleva a atentar contra su propia existencia y dignidad.

En el sexto capítulo, titulado «La Ley de las naciones», la autora trata de arrojar luz sobre la concepción hobbesiana de la Ley de las Naciones a partir de una breve afirmación en *Leviatán* que dice que de la ley de las naciones no hay que decir nada ya que es idéntica con la ley natural. En opinión de la autora, Hobbes no afirma la total igualdad del estado de naturaleza en los hombres y las naciones, y esta identidad se refiere simplemente a la ausencia de un soberano común en los dos casos, sin llegar a referirse de ningún modo a la identidad de los tipos de actores políticos.

En primer lugar, los Estados no se encuentran nunca en la situación de igualdad de poder natural en que se hallan los individuos antes de la aparición del Estado, puesto que con el tiempo han ido creciendo y adquiriendo poder. En segundo lugar, las personas naturales se dejan conducir por sus pasiones, mientras que el representante que actúa por la persona artificial que representa cada Estado no lo hace puesto que ya posee la forma de la racionalidad, la forma del contrato, y no son actores pasionales sino que representan un cálculo de utilidad. Sin embargo pueden realizar cualquier tipo de acción que les permita autoconservarse, y, en este aspecto son semejantes a los individuos en estado de naturaleza.

Así lo considera en *Elementos*, donde la defensa es una de las tareas más importante del soberano, al igual que en *De Cive*, donde la espada del soberano es un elemento de defensa y donde muestra la guerra interestatal como una «guerra contenida», siendo la paz sólo el intervalo de tiempo en el que no hay guerra, por lo que el orden internacional no se halla continuamente en un estado de guerra abierta pero sí contenida.

En esa situación es posible la existencia de pactos, juramentos y comercio internacional, pero sin ninguna seguridad definitiva, ya que no hay ninguna salida definitiva a esta situación de guerra contenida por un poder supremo. Este tipo de contención por la diferencia de los actores marca la diferencia entre los dos tipos de estado de naturaleza debido a la falta de igualdad en

el caso de los Estados y a que el soberano no está interesado en arriesgar su legitimidad política luchando con otros Estados.

En opinión de la autora, la ley internacional hobbesiana está vigente sólo si se acepta como un orden natural-teocrático, ya que los Estados respetan la ley natural como ley vigente bajo un vigilante todopoderoso que es Dios, dado que los soberanos no están sujetos al poder civil y el único poder que se puede vengar sobre ellos es el de Dios mismo, dejando la paz entre Estados a la conciencia de los soberanos ante el poder de Dios. Y ese poder es el de Dios y no el de la Iglesia, que es excluida por Hobbes como suprapoder.

En el séptimo y último capítulo, titulado «Proyecciones hobbesianas», la autora explora las proyecciones de la ficción hobbesiana en la cultura política contemporánea, entendiendo por proyecciones no sólo las influencias directas de Hobbes sino también las derivadas por las culturas filosóficas más variadas desde los pilares del Leviatán hobbesiano. Según Montserrat Herrero, la tesis de Thomas Hobbes de que no sólo la espada sino también el báculo, el sentido último de la verdad, es necesario para instaurar la violencia sanadora que pone fin a la violencia originaria encuentra proyecciones en la filosofía política contemporánea de Michael Foucault<sup>3</sup> y Jacques Derrida como una interpenetración de verdad, discurso y poder y en la instauración de la violencia política a través de la palabra.

Asimismo destaca la influencia en la obra de Giorgio Agamben y su *Homo sacer*, en la que el hombre es frente al soberano algo de lo que dispone a su antojo, la protección del soberano se convierte en un derecho absoluto sobre la vida y la muerte. También se estudia la influencia de Hobbes en el psicoanálisis, mencionando la existencia de numerosos puntos de conexión entre las lógicas de los sistemas de ideas de Hobbes y Freud, cuyo principal punto de contacto tiene que ver con la necesaria coacción que debe imponer cualquier orden civilizatorio al individuo originariamente pulsional, aunque el enfoque de Freud es distinto del de Hobbes y con su esquema de la personalidad humana consigue hacer más cruel la política hobbesiana al transponer el poder sobre el individuo a su interior, donde ejerce una violencia íntima, haciendo que la instancia psíquica ocupe el lugar que en Hobbes ocupaba la conciencia que él intentó alinear con los intereses políticos.

En Hobbes, lo que hoy denominamos razón pública se origina en la razón de Estado como lugar donde irán a anidar las opiniones privadas y los inte-

---

3 Cf. ejemplo en *Historia de la Sexualidad I*, Siglo Veintiuno, pp. 127-128. "Así entendido, el derecho de vida y muerte ya no es un privilegio absoluto: está condicionado por la defensa del soberano y su propia supervivencia. ¿Hay que considerarlo, como Hobbes, una transposición al príncipe del derecho de cada cual a defender su vida al precio de la muerte de otros? ¿O hay que ver ahí un derecho específico que aparece con la formación de ese nuevo ser jurídico que es el soberano?"

reses de la clase burguesa, haciendo posible ese deseo contra el que habla Hobbes: el deseo de que la autoridad soberana no admita más opiniones que las mantenidas por el hombre privado.

Sobre la razón pública, la autora enlaza con la obra de Rawls y compara el enfoque de Hobbes con el de éste, donde el fundamento de la unidad social está en la idea de consenso entrecruzado que desemboca en la construcción de la razón pública. La autora sostiene que son muchas las diferencias entre Rawls y Hobbes en lo que se refiere a la situación en la que se origina el pacto, ya que en Rawls no existe un estado de naturaleza previo al pacto, la persona que interviene en dicho pacto no es un individuo pasional como en Hobbes y el pacto se realiza ya en un contexto moral que necesita una redefinición política. Asimismo, en el caso imaginado por Rawls lo que se instituye no es un soberano creador de la ley, sino la concepción de la justicia.

En lo referente a la religión civil, la autora sostiene que, en la visión de Hobbes, las iglesias no podían subsistir como instituciones públicas para que el Estado pudiese sustentar el monopolio del poder y que ello llevaba a una configuración estatal de las religiones. Aunque esa solución no ha sobrevivido, en la visión de la autora la situación actual no es muy diferente, ya que se ha diluido la verdad religiosa para que quede sólo en la esfera privada de modo que el criterio prevaleciente sea el del Estado y la razón política consiga ser el único dogma del estado moderno, hasta el punto de convertirse en una auténtica religión civil.

Según Montserrat Herrero, actualmente se intenta un ensayo de religión nuevo que conviene a su modelo político y que es la atenuación de la religión en el subjetivismo privado permitiendo que sean muchas y de ese modo no sean obstáculo para la razón civil. Por otro lado sostiene que no es posible una separación total de lo religioso y lo político, como muestran los conflictos de conciencia que pueden provocar las decisiones políticas, y que tampoco la religión puede pretender neutralidad absoluta en la lucha política. La constitución de la sociedad es al mismo tiempo civil y religiosa, y ninguna de las dos esferas puede ser anulada sin pagar el precio de un totalitarismo del poder.

La autora también muestra el «realismo político» (p. 129) como un eco de la concepción política de Hobbes en lo relativo al ordenamiento político del mundo, un realismo internacional donde existe libertad positiva para el ámbito estatal en la política internacional, y que se enfrenta al universalismo de corte post-kantiano. El nuevo orden mundial vendrá del equilibrio de los grandes espacios en que se fragmenta el mundo si son capaces de encontrar una medida para la paz, pues la posible unidad del mundo entendida como orden global no puede tener un solo poder, tiene que ser una unidad que conserve la pluralidad y no una unidad indiscernible o indiferenciada, el orden global

del mundo deberá ser siempre un espacio fragmentado si de verdad queremos conservar la libertad.

Finalmente se analiza como el positivismo jurídico se ha hecho eco de las ideas de Hobbes sobre el origen de la justicia y la legalidad como construcciones artificiales creadas por el soberano y la determinación de las reglas de la moralidad por la ley positiva, pues toda moralidad diferente de la implícita en las leyes civiles debe ser desconsiderada en el estado civil.

Para la autora, el positivismo de Hans Kelsen representa una apropiación extrema de la concepción jurídica de Hobbes en la que la normatividad misma es artificial y no está sostenida ni por las leyes de la naturaleza ni por las leyes divinas, lo que lleva al punto extremo de hacer que una de las competencias de la soberanía tal y como la entiende Hobbes, su capacidad legislativa, sea el atributo principal del cual deriva incluso la soberanía misma, rechazando la idea de la legitimación del Estado por el derecho o del derecho por el Estado. Para ella, la lógica del positivismo jurídico está siempre lastrada por las amenazas de un poder tiránico (p. 174), e incluso en su combinación con el régimen parlamentario no está libre del acecho del totalitarismo, como lo denunció Carl Schmitt a comienzos del siglo XX y se comprobó empíricamente con la llegada al poder de Hitler.

Esta obra de Montserrat Herrero muestra que las ideas de Hobbes tienen todavía todo un futuro por delante al explicar su influencia en las obras de Michel Foucault, Jacques Derrida, Giorgi Agamben, Sigmund Freud, John Rawls, etc. y hace posible una reflexión crítica sobre las proyecciones de la ficción hobbesiana en la cultura política contemporánea.

*Annemaximille Mendes-Quezado Ferrández*