

## CRÍTICA DE LIBROS

### LA VUELTA DE LOS TEXTOS ORIGINALES DE KARL MARX

KARL MARX, César Rendueles (ed.): *El capital: antología*, Madrid, Alianza editorial, 2010, 528 pp.

KARL MARX, César Rendueles (ed.): *Escritos sobre materialismo histórico*, Madrid, Alianza editorial, 2012, 272 pp.

Bertolt Brecht señaló que «se ha escrito tanto sobre Marx que éste ha acabado siendo un desconocido»<sup>1</sup>. Si estamos ante una vuelta al pensamiento de Marx resulta indispensable una vuelta a sus textos originales. La publicación de dos antologías de César Rendueles sobre la obra de Marx, aparecen en este momento de retorno a la escena pública del célebre pensador. La primera de ellas, *El capital: antología* es una selección de textos de los Libros I, II y III de dicha obra de crítica de la economía política. La otra antología, publicada bajo el título de *Escritos sobre materialismo histórico*, es una recopilación de fragmentos de obras de Marx que reconstruye la teoría de la estructura social y del cambio histórico etiquetada bajo el término de «materialismo histórico». La labor de antologización realizada en ambas obras es muy atractiva, aunque responde a lógicas diferentes. En el caso de *El capital*, se trata de un trabajo de resumen y aclaración de una obra compleja y complicada, y en ocasio-

nes oscura; sin embargo en el caso del materialismo histórico, la antología es una compilación de textos dispersos, una reconstrucción de una línea de pensamiento que no fue publicada de manera sistemática por el autor original.

Los trabajos de resumen y selección de *El capital* han sido una constante desde la publicación de dicha obra. Como señala Rendueles en su introducción, a pesar del «envidiable optimismo» con el que Marx calificó *El capital* de «obús dirigido al estómago de la clase capitalista» parece que «incluso sus intérpretes más caritativos estarán de acuerdo en que al menos algunas de sus páginas apuntan mayormente a la cabeza de sus lectores»<sup>2</sup>. La labor de resumir y realizar ediciones más sencillas, explicativas y clarificadoras es fundamental, ya que es un libro dirigido a la clase obrera, un público que no cuenta con los conocimientos en economía, historia, sociología, e incluso literatura, que Marx maneja a la hora de escribir su obra, en opinión de Rendueles «hay muchos pasajes de *El capital* que resultan áridos, conceptualmente abigarrados y demasiado extensos incluso para lectores con muchas tablas académicas»<sup>3</sup>. Ya en vida de Marx se publicaron tres resúmenes del Libro I, supervisados y algunos corregidos por él mismo, y el propio Engels también publicó un resumen in-

acabado en 1868. Algunos de los resúmenes contemporáneos más célebres son los de David McLellan, David Harvey, Anthony Brewer, o el de Diego Guerrero en castellano.

*El capital* es una obra muy extensa con una gran variedad de capítulos y pasajes que van desde los apuntes y fórmulas matemáticas más técnicas a la especulación filosófica más abstracta. Esta gran riqueza de enfoques y planteamientos ha facilitado que puedan darse una gran diversidad de interpretaciones de la obra, privilegiando determinados capítulos y pasajes frente a otros. La línea de la interpretación filosófica, en la que destaca la *filosofía de El Capital* de Felipe Martínez Marzo a través del estudio sincrónico de la obra de Marx, privilegia las cuestiones de coherencia del texto. Desde el enfoque político, como la interpretación de Harry Cleaver en su libro *Una lectura política de El Capital*, se da prioridad a la cuestión de la lucha de clases. Por otro lado, existe también una importante línea de interpretación económica, centrada en los dispositivos matemáticos de *El Capital*, que suele oponerse a lo que autores como Guerrero consideran una «hiperpolitización»<sup>4</sup> de la obra y a las aproximaciones más especulativas de la filosofía.

La antología de Rendueles se encuentra bajo el enfoque interpretativo de las ciencias sociales, siguiendo la línea de autores como Eric Hobsbawm y Perry Anderson. Esta perspectiva privilegia aspectos historiográficos y la aplicación de las explicaciones causales de Marx a cuestiones empíricas más concretas, alejándose de visión de una teoría total, completa y necesariamente coherente. Por ello, en esta antolo-

gía se conserva la diversidad de enfoques de la obra incluyendo los capítulos más célebres y conservando también los capítulos de carácter más histórico, que a menudo son eliminados en otras ediciones. En este libro se incluye una selección de pasajes de los Libros I, II y III de *El capital* bajo la traducción de Manuel Sacristán. Además, Rendueles ayuda a una mejor comprensión del texto añadiendo útiles notas aclaratorias, pero sobre todo elaborando una cuidada introducción a la antología. Esta introducción combate los tópicos y prejuicios que rodean a Marx en la cultura popular y favorece un acercamiento más claro, sencillo y directo al complejo texto de *El capital*.

Como explica Rendueles, *El capital* «es una gigantomaquia teórica que trata de encontrar núcleos estables de inteligibilidad en el caos del proceso de industrialización, una dinámica histórica acelerada que simultáneamente trastocó de arriba abajo regularidades culturales milenarias y sacó a la luz la densidad y la potencia misma del vínculo social»<sup>5</sup>. Se trata de una crítica de la economía desde los términos de la sociedad mercantil en la que Marx desarrolla lo que él llamó «leyes de producción capitalista», que Rendueles describe como «un conjunto de explicaciones de algunos fenómenos particularmente persistentes y relevantes de las sociedades industriales, hasta el punto de que constituyen sus rasgos de identidad y condicionan sus posibilidades de evolución coherente»<sup>6</sup>. El Libro I propone «una estrategia general y de largo alcance para el análisis de los efectos en la organización social del modelo productivo característico de la modernidad»<sup>7</sup>. Este Libro comienza exponiendo la teoría del valor, «la naturaleza del intercambio

mercantil, que es la forma pública –o, si se prefiere, ideológica– que adopta la economía en nuestro tiempo»<sup>8</sup>. La modernidad como tiempo histórico se caracteriza por una organización de la economía, de la «supervivencia material, la creación de los bienes y servicios que necesitan para reproducirse»<sup>9</sup>, basada en el intercambio de mercancías, un «intercambio generalizado y voluntario de bienes y servicios equivalentes en el mercado»<sup>10</sup>. Marx centra su teoría en el trabajo, afirmando que el valor, como «magnitud absoluta o sustancia social común»<sup>11</sup> de una mercancía «está determinado por el tiempo de trabajo directo e indirecto que se necesita para producirla»<sup>12</sup>. El valor trabajo se mide según el trabajo socialmente necesario y no el trabajo real concreto cristalizado, es decir, la media social de trabajo necesario según los medios productivos disponibles en la sociedad.

Marx señala que el intercambio característico del capitalismo es aquel en el que se invierte dinero en mercancías que, a través de un proceso de producción, generan un resultado que puede venderse por más dinero del invertido. Como bien explica Rendueles, «el objetivo social dominante es la obtención de dinero que debe ser reinvertido para seguir obteniendo cada vez más dinero»<sup>13</sup>. Este incremento del valor, o plusvalía, se obtiene en el proceso de producción, cuando se establece una diferencia entre valor de remuneración de la fuerza de trabajo del trabajador y el valor generado por esta fuerza de trabajo. La extracción de plusvalía puede aumentarse a través de la «producción de plusvalía absoluta», esto es, extendiendo la jornada laboral e intensificándola; o bien, a partir de la «producción de plusvalía relativa», aba-

ratando los medios de subsistencia de la fuerza de trabajo. A partir de estos conceptos anteriormente explicados, se construyen algunos derivados como la tasa de plusvalía o de explotación, o la composición del capital y a partir de ésta su composición en valor, su composición técnica o la composición orgánica.

En el Libro II destaca la explicación de los esquemas de reproducción, distinguiendo dos sectores en la economía, el de creación de medios de producción y el de producción de bienes de consumo, y las relaciones que se producen entre ambos. El Libro III Marx analiza la visión ideológica del precio de producción y la tasa de beneficio

En el caso del materialismo histórico, más que el resumen y las ediciones aclaratorias, la necesidad de realizar una antología es evidente y necesaria, ya que no existe ninguna enunciación rigurosa y sistemática de la teoría del materialismo histórico, a pesar de que sea, probablemente, la teoría más conocida de Marx. Por ello es indispensable la tarea de elaborar una antología para “reconstruir” esta teoría, seleccionando los textos dispersos en su vasta obra donde se enuncian concepciones del materialismo histórico o se pone éste a funcionar. Existen varias publicaciones que seleccionan diversos textos de Marx para intentar dar cuerpo a la teoría del materialismo histórico. La más célebre de estas ediciones son las *Obras escogidas* de la editorial progreso de Moscú. En castellano cabe también destacar la antología de Jacobo Muñoz y la de Enrique Tierno Galván.

El materialismo histórico es «un conjunto de planteamientos generales acerca del cambio histórico y la estructura de las so-

ciudades humanas que se encuentran dispersos en la obra de Marx, en textos dedicados a temas muy distintos o incluso no pensados para su publicación»<sup>14</sup>. Marx nunca definió de una manera precisa y sistemática lo que entendemos por «materialismo histórico», ni formuló una teoría de la historia bajo este nombre, se trata más bien «un conjunto de hipótesis asistemáticas acerca de la estructura social y el cambio histórico»<sup>15</sup>. Esta concepción de la historia está presente en varios textos, pero su enunciación más explícita como posicionamiento teórico es muy escueta, recogida en unos escasos párrafos del prólogo a *La contribución a la crítica de la economía política*. Este prólogo manifiesta que existe una relación –aunque no deja muy claro de qué tipo– entre las fuerzas productivas, donde se incluyen los medios de producción y la fuerza de trabajo; las relaciones de producción; y la superestructura. Las relaciones de producción ponen en contacto diferentes elementos de las fuerzas productivas conformando la estructura económica. Las fuerzas productivas cuentan con una tendencia a desarrollarse de manera que al llegar a cierto nivel se ven limitadas por las relaciones de producción, por lo que éstas han de ser transformadas para permitir el imparable progreso de las fuerzas productivas. Como señala Rendueles esta perspectiva del determinismo tecnológico fuerte plantea algunos problemas como la cuestión de la existencia de una tendencia histórica de desarrollo de las fuerzas productivas. Por otro lado, es llamativa la falta de reconocimiento de la influencia de las relaciones de producción o de la superestructura en el desarrollo de las fuerzas productivas.

Esta antología reconstruye el materialismo histórico exponiendo en qué consiste como teoría de la estructura y el cambio social, pero poniendo también de manifiesto que se trata de una posición polémica. A pesar de que suela afirmarse, en ocasiones como acusación, que Marx defiende un férreo determinismo tecnológico, lo cierto es que al tomar en consideración la diversidad de sus textos se revela una tensión entre la interpretación del desarrollo histórico como determinismo tecnológico o como resultado de la dinámica de la lucha de clases. En *Introducción a la crítica de la economía política* el cambio tecnológico no se presenta como el motor necesario de la historia, sino más bien como una especificidad en el surgimiento de la sociedad moderna. Por otro lado, en otros escritos como el *Manifiesto comunista*, *El capital* o los *Grundrisse* la explicación del desarrollo tecnológico se integra con la lucha de clases como motor de la historia. Otra de las cuestiones que quedan abiertas a la discusión es esclarecimiento de la relación entre las fuerzas productivas, relaciones de producción e infraestructura. Generalmente, la tradición marxiana ha defendido que se trata de una relación dialéctica. Sin embargo, Rendueles propone alejarse de la concepción de relación causal propia de las ciencias naturales para entender «causas» como «sistemas de relaciones persistentes que ofrecen una mayor resistencia relativa al cambio (...) aquello que limita el rango de posibilidades y no tanto lo que provoca un efecto bien definido»<sup>16</sup>. Incluso la fe en la inevitabilidad del progreso que se suele identificar como inherente a Marx queda en entredicho con la lectura de textos como la «Carta a la redacción del *Otetschestwennyje Sapiski*».

Quizá no caemos en un exceso de optimismo si afirmamos que se vislumbra una resurrección del pensamiento de Marx. En los últimos años han aumentado las propuestas editoriales sobre el autor y su obra, y como anécdota ha sido señalado el llamativo aumento de ventas de *El Capital* en países como Alemania. También han sido frecuentemente comentados peculiares hitos como la proclamación de Marx como el gran pensador para el siglo XXI por *The New Yorker*<sup>17</sup>, la elección por parte de los oyentes de la radio británica BBC de Marx como el filósofo más importante de la historia<sup>18</sup> o el curioso reconocimiento por parte del multimillonario Warren Buffet de que efectivamente existe la lucha de clases<sup>19</sup>. Como señala Hobsbawm en su libro *Como cambiar el mundo*, en las décadas de 1980 y 1990, se ha vivido una visible recesión de la importancia del marxismo, de la que parece que nos alejamos ahora<sup>20</sup>. Las convulsiones económicas y políticas que vivimos en la actualidad claman la vuelta de teóricos críticos con la sociedad moderna capitalista, convirtiendo a Marx en un referente ineludible.

Durante décadas el sentido común se ha visto dominado por la ideología del fin de la historia y de la muerte de la gran política, limitando toda concepción común de la política a las decisiones técnicas dentro del sistema capitalista de democracia parlamentaria. La actual crisis económica, ha impulsado diversas crisis políticas y la crisis de legitimidad de este pensamiento único. El estado de las cosas ya no se presenta como inmutable, y cada vez resulta menos deseable que permanezca como tal. Gracias al aparente debilitamiento de la hegemonía cultural del neoliberalismo, es posible un re-

surgimiento de los textos teóricos con sentido político. Quizá pueda vislumbrarse una mayor tolerancia con la creación teórica comprometida con el cambio social, en lugar de ser descalificada, o incluso despreciada, tildándola de mera ideología propagandística. En este sentido, conviene recordar que «la fuerza del materialismo histórico reside en su carga política», ya que posibilita la deslegitimación del orden social, desde un punto de vista del conocimiento supuso una «crítica del papel legitimador del orden establecido que desempeñaban las ciencias sociales de su época»<sup>21</sup>. La circunstancia de la obra de Marx también es particular, y su rechazo en ocasiones ha sido mayor ya que durante décadas se ha vinculado con la deformación propagandística de su herencia que realizó la URSS.

El reconocimiento del impacto político de *El capital* es clave al revelar la dominación que supone la relación entre asalariados y propietarios. Como explica Rendueles «el trabajo asalariado es (...) la fuente de la plusvalía y, así, la condición de posibilidad de una desigualdad económica sistemática que no vulnera las reglas mercantiles de equidad (...) el salario (...) oculta la raíz de la plusvalía, es decir, de la desigualdad, a través de un acuerdo comercial»<sup>22</sup>. Se trata de una forma de dominación no manifiesta, posible gracias a la libertad jurídica individual y a no poseer ni controlar los medios de producción, que pertenecen a la clase capitalista. Hoy en día, cuando la relación salarial parece inevitable, a veces naturalizada e incluso deseable, resulta fundamental releer a Marx para poner de relieve que la extracción de plusvalía es una realidad y recuperar el significado de ex-

plotación, ya que ésta es frecuentemente entendida como una excepcional vulneración de los derechos laborales y no como la norma esencial del trabajo asalariado.

Si realmente asistimos a un resurgimiento del pensamiento de Marx, las antologías que aquí se presentan pueden resultar un gran aporte a los lectores castellanoparlantes. Es frecuente leer más a la tradición marxiana que al propio Marx, con todas las consecuencias de deformación -bien por menosprecio, bien por encumbramiento- que esto conlleva. La antología de *El Capital* facilita un acercamiento directo a la obra cumbre de Marx, cuya lectura queda relegada muchas veces por la fama y leyendas que la preceden sobre su dificultad de lectura e imposibilidad de comprensión. La aproximación a Marx a través de sus variados intérpretes, críticos demonizadores, autoproclamados herederos o escritores de manuales divulgativos se ha convertido en la norma, generalizándose una suerte de temor, o a veces de pereza, para enfrentarse a la ardua empresa de leer el tex-

to original. Una antología que selecciona los capítulos esenciales para su comprensión, acompañada de una útil introducción aclaratoria es una eficaz herramienta para reducir la angustia de enfrentarse a la imponente obra de *El Capital*. El materialismo histórico también ha dado lugar a una peculiar herencia del pensamiento de Marx, siendo divulgada la concepción del prólogo *La contribución a la crítica de la economía política* como una teoría cerrada, completa y coherente, sin tomar en cuenta sus tensiones internas y las cuestiones de interpretación. La antología *Escritos sobre materialismo histórico* permite tomar en consideración una perspectiva más amplia del pensamiento de Marx, acudiendo a una heterogénea selección de textos que mina los prejuicios y las sobreinterpretaciones habituales.

Irene Crespo Fernández

Universidad Complutense, Madrid

#### NOTAS

<sup>1</sup> Apud Fernández Buey, F. *Marx (sin ismos)*, El viejo topo, Barcelona, 1998, p. 10

<sup>2</sup> Marx, K., Rendueles, C. (ant.), *El capital: antología*, Alianza editorial, Madrid, 2010, p. 23.

<sup>3</sup> *Ibidem* p. 43

<sup>4</sup> Guerrero, D. *Un resumen completo de El capital de Marx*, Maia, Madrid, 2008, p. 37.

<sup>5</sup> Marx, K., Rendueles, C. (ant.), *El capital*, cit., p. 16

<sup>6</sup> *Ibidem* p. 27

<sup>7</sup> *Ibidem* p. 27

<sup>8</sup> *Ibidem* p. 28

<sup>9</sup> *Ibidem* p. 28

<sup>10</sup> *Ibidem* p. 28

<sup>11</sup> *Ibidem* p. 29

<sup>12</sup> *Ibidem* p. 29

<sup>13</sup> *Ibidem* p. 33

<sup>14</sup> Marx, K., Rendueles, C. (ant.), *Escritos sobre ma-*

*terialismo histórico*, Alianza editorial, Madrid, 2012, p. 10

<sup>15</sup> *Ibidem* p. 30

<sup>16</sup> *Ibidem* p. 19

<sup>17</sup> Cassidy, John. «The Next Thinker: The Return of Karl Marx», *The New Yorker*, 20 de octubre, 1997.

<sup>18</sup> Cf. BBC Press Office, «Press Releases: Marx wins In Our Time's Greatest Philosopher vote», 13 de julio, 2005.

<sup>19</sup> Stein, Ben, «In Class Warfare, Guess Which Class Is Winning?» *The New York Times*, 26 de noviembre, 2006

<sup>20</sup> Hobsbawm, E., *Cómo cambiar el mundo: Marx y el marxismo 1840-2011*, Crítica, Barcelona, 2011.

<sup>21</sup> Marx, K., Rendueles, C. (ant.), *Escritos sobre materialismo histórico*, cit.

<sup>22</sup> Marx, K., Rendueles, C. (ant.), *El capital*, cit., p. 34.

## TIEMPOS PARA TOMARSE EN SERIO A KARL MARX

TERRY EAGLETON: *Por qué Marx tenía razón*, Barcelona, Península, 2011, 250 pp.

Una vez transcurridos ciento treinta años desde la muerte de Karl Marx (1818-1883) y más de veinte desde el histórico derrumbe del comunismo, la utopía que él alumbró y que constituyó el más poderoso movimiento político e intelectual del mundo contemporáneo, muchos son ahora los que se acercan a su monumental producción intelectual con el objeto de hallar claves para entender lo que está sucediendo. A diferencia de la escasa emoción que suscitó la celebración del primer centenario de la muerte del revolucionario filósofo alemán, parece que ahora se ha despertado un considerable interés por las ideas del barbudo de Tréveris y que ha llegado el momento de estudiarlas con nuevos ojos y de revisar objetivamente sus conquistas y fracasos. Las cosas han cambiado, ciertamente, y la crisis sistémica global, que desde 2007 causa estragos en la economía mundial y en la vida cotidiana de tanta gente (sobre todo, de los sectores más vulnerables de la sociedad, pero no sólo), ha transformado los términos del debate. En este contexto, el término «capitalismo», evitado por muchos hasta hace poco (que preferían emplear eufemismos como «economía de libre mercado» y otros similares), se ha vuelto moneda corriente. En estos tiempos en los que las contradicciones del sistema se agudizan y el capitalismo se muestra en toda su crudeza, quizás sea la ocasión propicia para leer o releer al más penetrante y sagaz crítico de dicho modo de producción. El

pensamiento de Marx se nos ofrece como un pensamiento vivo capaz, si no de influir decisivamente en el curso de los acontecimientos, sí de interpretarlo y de orientar la acción política.

De esta opinión es, en todo caso, Terry Eagleton (Salford, 1943). Este afamado crítico literario inglés, además de respetado profesor de Teoría Cultural de la Universidad de Manchester, ha perseguido a lo largo de su dilatada carrera la configuración de una serie de versiones remozadas de la crítica materialista, propósito que, de momento, ha culminado en la redacción de *Por qué Marx tenía razón*. Este libro parte de una prometedora confesión, tan diáfana como su propio título: “Yo mismo tengo mis propias dudas acerca de algunas de las ideas marxianas y creo que este libro lo pondrá suficientemente de manifiesto. Pero la verdad es que Marx tuvo la suficiente razón a propósito del suficiente número de cuestiones importantes como para que llamarse marxista pueda ser una descripción razonable de uno mismo” (p. 11). A partir de esta confidencia, nuestro autor se lanza a una decidida defensa del pensamiento de Marx y de su vigencia en estos tiempos significados por el predominio del neoliberalismo, además de por la ya señalada devastadora experiencia de una de las mayores crisis padecidas por el capitalismo. Eagleton se cuida mucho ciertamente de presentar el marxismo como una suerte de panacea universal, pero aunque cree que precisa de análisis complementarios que lo adapten a las condiciones actuales, apenas deja espacio para la distancia crítica.



El libro de Eagleton no esquiva la controversia, sino que más bien la busca, como corresponde a un *texto de combate*. Una muestra suficientemente elocuente: “Quienes acusan [al marxismo] de obsoleto son los adalides de un capitalismo que está retrocediendo rápidamente hacia niveles victorianos de desigualdad” (p. 16). O esta otra: “En realidad, en un cierto sentido paradójico, el estalinismo, lejos de desacreditar la obra de Marx, es prueba de su validez” (p. 33). Para argumentar esto nos recuerda que la revolución rusa sucedió fuera de los planteamientos marxistas: Marx consideraba completamente imposible la revolución socialista a partir de sociedades precapitalistas o de escaso desarrollo capitalista. Por lo demás, Marx era también de la opinión de que no era factible que el socialismo triunfara en un solo país (en contra de lo que luego sería la tesis auspiciada por Lenin). Su consecución se lograría tan sólo mediante una marea internacionalmente acompasada. Más que un fracaso de las capacidades hermenéuticas y predictivas del marxismo, lo que explica su paulatino declive en las últimas décadas es la “sensación de impotencia política” que ha cundido entre muchos de sus antiguos seguidores ante la aparente fortaleza del capitalismo (p. 20).

Eagleton cifra la originalidad de Marx en la idea de la lucha de clases como motor fundamental de la historia humana (cap. 3). De ahí hace derivar la siguiente definición: “en esencia, el marxismo es una teoría y una práctica del cambio histórico a largo plazo” (p. 47). Una filosofía de la historia que, según una extendida opinión, no deja de ser hartamente problemática: “Uno de los fallos evidentes de ese modelo es su determinismo. Nada parece capaz de resistirse al avance inexorable

de las fuerzas productivas. La historia se desarrolla con arreglo a una lógica interna inevitable” (p. 54). Y un problema no menor derivado de esta posición sería que “el determinismo histórico invita al quietismo político” (p. 56). Eagleton niega, sin embargo, la mayor: “No existe prueba alguna de que Marx sea en líneas generales un determinista, entendido como alguien que niega que las acciones humanas sean libres” (p. 61). Pero acepta matices: “Es posible, pues, que Marx no sea un determinista en general, pero son muchas las formulaciones presentes en su obra que transmiten una sensación de determinismo histórico. [...] No está claro de qué modo encaja este austero determinismo con el papel central otorgado por el propio autor a la lucha de clases” (p. 63).

*Por qué Marx tenía razón* finaliza con una pregunta retórica: “¿Ha habido alguna vez un pensador más caricaturizado?”. A lo largo de todo el libro el lector encuentra numerosas razones para llegar a pensar que al filósofo de Tréveris le corresponde tan dudoso honor. El autor inglés nos recuerda el contenido de las más notorias descalificaciones de las que ha sido destinatario el pensamiento de Marx, por más que muchas de ellas tergiversen profundamente sus ideas, caricaturizándolas hasta hacerlas irreconocibles. A sabiendas de que su pensamiento no estaba muerto, aunque el comunismo realmente existente casi lo mata, sus apresurados sepultureros se ocuparon de echar sobre su tumba varias toneladas de tópicos para intentar desacreditarle definitivamente. Eagleton se adentra en ese amasijo de objeciones –en donde caben no sólo las de carácter conservador o reaccionario, sino también las liberales e incluso las provenientes de la izquierda postmoderna– y se



lección diez núcleos críticos. Cada capítulo de su libro está dedicado precisamente a desmenuzar y rebatir una por una esas diez negativas apreciaciones. En concreto, éstas son las tesis contra el marxismo por las que Eagleton se interesa: 1. Está acabado. 2. Tal vez esté muy bien en teoría, pero siempre que se ha llevado a la práctica se ha traducido en terror, tiranía y asesinatos en masa. 3. Es una forma de determinismo. 4. Es un sueño utópico. 5. Lo reduce todo a la economía, es una suerte de reduccionismo económico. 6. Marx era un materialista. 7. Nada hay más obsoleto en el marxismo que su tediosa obsesión por la clase. 8. Los marxistas abogan por la acción política violenta. 9. El marxismo cree en un Estado todopoderoso. 10. Los movimientos radicales más interesantes de las últimas cuatro décadas han surgido fuera del marxismo. Las réplicas que el autor dispensa a estos argumentos antimarxistas son bastante dispares: algunas son muy elaboradas y concluyentes y otras menos rigurosas y exhaustivas. No obstante, el autor cumple el objetivo que se propone: proporcionar argumentos para corregir la imagen distorsionada del marxismo a causa de tantas décadas de furibunda propaganda en su contra.

Sin pretender dar cuenta aquí de todas las sesudas refutaciones formuladas por Eagleton, sí que cabe apuntar, a título de ejemplo, algunos de sus argumentos. A nuestro autor le preocupa, de una manera especial, desmontar el presunto carácter no democrático de las prácticas políticas inspiradas en el marxismo. Su estrategia pasa, en primer lugar, por desmentir el carácter realmente democrático de los Estados habitualmente reconocidos como tales. Y, en segundo lugar, por alegar las convicciones más arraigadas de Marx: “El propio Marx inició

su carrera ideológica siendo un demócrata radical y acabó convertido en un revolucionario al darse cuenta de la inmensa transformación que haría falta llevar a cabo para implantar una democracia genuina. Es desde su vertiente de demócrata desde la que desafía esa autoridad suprema del Estado. Marx es un creyente demasiado entusiasta en la soberanía popular como para contentarse con ese pálido atisbo de la misma que conocemos por el nombre de democracia parlamentaria” (p. 192). Marx tenía, pues, una elevada noción de la democracia, que equiparaba al “autogobierno real, y no a un gobierno confiado a una élite política” (p. 193). Su afán no era sino completar las ideas revolucionarias de 1789 mediante una segunda ola democratizadora que se hiciera cargo de los conflictos de clase que fueron orillados entonces. Conviene aclarar, en este sentido, que la denostada «dictadura del proletariado» preconizada por él no tendría otro sentido, en principio, que “sencillamente el gobierno de la mayoría” (p. 196). Eagleton enfatiza además el carácter abierto de la teoría política de Marx, en cuyos escritos no se facilita ninguna guía concreta de uso práctico acerca de problemas tales como la naturaleza de la socialización de la economía o las disposiciones para planificarla. Esto, lejos de ser un déficit, ha de ser entendido como un factor de apertura que facilita la dinámica autónoma del juego democrático.

En sus pormenorizadas respuestas a las mencionadas objeciones, Eagleton presenta a Marx como alguien caracterizado por una apasionada fe en el individuo, una honda suspicacia hacia todo dogma abstracto y una gran desconfianza hacia la institución del Estado. Supo reconocer las conquistas clave de la sociedad burguesa como las libertades indivi-

duales o los derechos civiles o de ideas revolucionarias como las de libertad, autodeterminación o desarrollo personal, de las que fue un convencido adalid. Prestó especial atención a la economía, pero con un objetivo claro: analizar y disipar su impacto negativo en la suerte de los seres humanos. Se empeñó así en la ingente empresa de dotar la acción revolucionaria de fundamentos científicos. Trataba no sólo de entender el mundo, sino también de desarrollar al mismo tiempo una estrategia para cambiarlo. En cualquier caso, su obra revolucionó en su momento la filosofía, la economía, la sociología, la historia y la política tanto teórica como práctica.

Tras la caída de la mayoría de los regímenes comunistas erigidos durante la pasada centuria, que lastraban su credibilidad, pese a la lejanía que su praxis mantenía con la teoría propuesta, nada impide que Marx pueda ser reivindicado como un pensador para el siglo XXI. En las décadas finales del siglo XX su legado intelectual entró en evidente recesión – tanto teórica como práctica – y algunos se apresuraron en declarar solemnemente la definitiva muerte de Marx. Aún reconociendo que ciertos elementos de su teoría han quedado obsoletos, Eagleton nos muestra, por ejemplo, que no ha perdido ningún ápice de relevancia su perspicaz análisis del *modus operandi* del capitalismo, con una dinámica global siempre en expansión y concentración, generando «contradicciones» internas que acaban provocando crisis cíclicas y autotransformaciones para intentar superarlas. Frente a cosificaciones interesadas, Marx contemplaba – y ello se muestra con claridad en el *Manifiesto comunista* – el modo de producción capitalista como no permanente ni estable, sino como una fase temporal en la historia de la

economía, de modo que, por tanto, su propio futuro está en entredicho. ¿Quién se atreverá hoy a contradecirle?

Pese a las matizaciones que se ve obligado a introducir a lo largo de su exposición, Eagleton ha logrado elaborar un texto didáctico (visible tanto en la organización de los capítulos como en la breve introducción que antecede a cada uno de ellos, en donde se señalan las principales objeciones contra el marxismo), pero no por ello exento ni de profundidad ni de originalidad. Apasionado y satírico, además de pertrechado de paciencia, sale al paso de las múltiples ridiculizaciones de las que ha sido objeto la teoría marxista. El estilo narrativo es ágil, además de claro. En este sentido, es de agradecer que haya prescindido del lenguaje encriptado del que hacen gala tantos marxistas y que impide que muchas ideas puedan ser empleadas directamente como materia argumentativa en los debates públicos. No es éste el caso. El tono empleado por el autor no es nada pedante, sino ameno y con frecuencia aderezado con la fina ironía inglesa.

Marx ha pasado de ser un autor literalmente intempestivo hasta hace apenas unos años a ser un autor realmente imprescindible para entender el presente. Como bien proclamaba el historiador Eric Hobsbawm en la frase final de su postrero libro (*Cómo cambiar el mundo: Marx y el marxismo 1840-2011*, Crítica, Barcelona, 2011), “ha llegado la hora de tomarse en serio a Marx”. Eagleton logra pertrecharnos de suficientes argumentos para proceder a ello.

Juan Carlos Velasco  
Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid

## LA CRISIS ESTRUCTURAL DEL CAPITALISMO

HAUG, WOLFGANG FRITZ: *Hightech-Kapitalismus in der Großen Krise*, Hamburg, Argument Verlag, 2012, 366 pp.

Es ciertamente un panorama sombrío el que nos presenta el filósofo marxista Wolfgang Fritz Haug en su reciente libro *Hightech-Kapitalismus in der Großen Krise*, en el que analiza en profundidad los aspectos fundamentales de la crisis del capitalismo transnacional de “alta tecnología”, último avatar del sistema capitalista. La obra se divide en dos grandes bloques, el primero dedicado a la crisis financiera y el segundo a la crisis de la hegemonía. En ella se presenta, a partir de un enorme acopio de datos y material empírico, un detallado estudio teórico de las estructuras y tendencias sistémicas más importantes de la nueva forma de capitalismo basado en la computación y en la tecnología de la información, en el que el desarrollo de las fuerzas productivas está caracterizado por una dimensión esencialmente tecnológica. Esta nueva forma de capitalismo ha desbordado definitivamente los límites del Estado-nación y se ha establecido de manera ineludible como sistema global, en el que las estructuras económicas y políticas dominantes trascienden a los distintos países. En cualquier caso, por muy profundos que sean los cambios experimentados por el sistema productivo, su estructura básica sigue manteniendo elementos fundamentales inalterados que hacen que éste siga siendo capitalismo, y que permiten por ello que las categorías de Marx sigan siendo operativas para llevar a cabo el análisis y la crítica del mismo. A partir de ellas, Haug

realiza una investigación de los fenómenos económicos y los conflictos geopolíticos actuales, analizando desde una perspectiva marxista los procesos subyacentes del capitalismo tecnológico transnacional.

La “Gran crisis” a la que se refiere el título del libro es la crisis estructural en la que se encuentra sumido actualmente el sistema capitalista, la cual no sólo es más profunda que las crisis cíclicas de valorización de las últimas décadas, sino que tiene características diferenciales que la hacen mucho más compleja y destructiva, con efectos que trascienden el plano económico. Se trata de analizar lo que constituye un verdadero cambio de época, y para ello Haug se centra en los elementos nuevos y característicos que presenta la crisis actual frente a las crisis anteriores del sistema. En el curso de su investigación, pone de manifiesto cómo los cambios a que ha dado lugar el desarrollo de las nuevas tecnologías y la subsiguiente crisis económica global no han afectado sólo al sistema productivo, sino a todos los niveles de la sociedad y del Estado, que se han visto arrastrados hacia nuevas formas de organización. Especialmente significativos en este sentido son los fenómenos del imperialismo y de la hegemonía, a los que el autor dedica un extenso análisis a lo largo de la obra, basándose para ello en el instrumental teórico de Gramsci, si bien extiende el uso de sus conceptos y los aplica más allá de las relaciones de clase.

El análisis de la crisis financiera realizado en la primera parte del libro pone de manifiesto los efectos destructivos que ha tenido la especulación relacionada con la tecnolo-

gía de la información, que ha provocado una forma de crisis que se diferencia en aspectos esenciales de las crisis que ha generado la especulación asociada a anteriores configuraciones del sistema capitalista. El efecto de aceleración de las operaciones y las nuevas potencialidades de beneficio que abre incesantemente la alta tecnología han alterado de manera sustancial la fisionomía del sistema y han aumentado los efectos destructivos de la crisis. El punto álgido de este proceso tuvo lugar con la especulación asociada a la tecnología de internet, que culminó con el estallido de la burbuja “punto com”. Tras este colapso, la economía financiera se dirigió hacia el sector inmobiliario, generando un círculo vicioso en el que se vio atrapado finalmente el sistema: se financiaron las hipotecas a un reducido interés y se incrementó de manera ininterrumpida el crédito a los compradores de viviendas, haciendo que el precio de las casas sirviera de base a nuevos créditos al consumo y permitiendo con ello que el sistema se alimentara a sí mismo. La insostenibilidad del proceso hizo que los fondos inmobiliarios comenzaran a perder su valor en bolsa, lo que llevó a los bancos a los límites de su capacidad de pago. La crisis a la que se vio abocado el sistema crediticio se pudo aplacar inicialmente con ayudas estatales, pero ello condujo finalmente a la crisis de deuda de los Estados y al colapso generalizado del sistema, alimentando en este proceso a una oligarquía global de inversores financieros que absorben parasitariamente los intereses crecientes de la deuda.

El análisis que realiza Haug desde una perspectiva marxista pone de manifiesto que en última instancia se trata de una crisis de sobreacumulación, la cual es consecuencia de la caída tendencial de la tasa de be-

neficio producida por la creciente sustitución de fuerza de trabajo por maquinaria en el conjunto del proceso de producción. El exceso de oferta de dinero y las bajas expectativas de beneficio en inversiones productivas hicieron que grandes sumas de capital se derivaran hacia el sector financiero, generando nuevos instrumentos para drenar el flujo creciente de capital. Haug analiza de manera detallada el papel jugado en la crisis por los instrumentos financieros y por la especulación, pero destaca que los responsables últimos no son los mercados financieros, tal y como afirman la mayor parte de los economistas tanto de derechas como de izquierdas, y menos aún las deficiencias “morales” de las personas que han gestionado el sector financiero, como sostiene la estéril tendencia a la personificación instalada de manera generalizada en la opinión pública. Un análisis de la crisis centrado en los mercados financieros se mueve únicamente al nivel de los síntomas, y es impotente para descubrir las causas que han dado lugar al predominio de los mercados financieros en el proceso económico. De lo que verdaderamente se trata, según Haug, es de una crisis de la “economía real”. Las burbujas especulativas han acompañado siempre al capitalismo, pero sus efectos destructivos varían en función de las condiciones estructurales en que se presentan. Haug sostiene que la virulencia de la actual crisis financiera se debe a un problema más fundamental, del cual la crisis financiera no es causa, sino resultado: la tendencia inmanente del sistema a la valorización del capital, que destruye inexorablemente sus propias condiciones de existencia. La distribución cada vez más limitada del plusvalor da lugar a una disminución de la capacidad adquisitiva de las masas, lo que impide que el capital

realice el proceso que requiere para su propio incremento. En la medida en que una porción cada vez mayor de la población es expulsada del ciclo productivo, la falta de ingresos se traduce en una disminución drástica en el consumo de los bienes producidos. Sin una demanda solvente de estos bienes, no puede haber acumulación de capital en la economía real. Esta falta de demanda efectiva desvía la inversión de capital a productos financieros, que se convierten en el motor de la economía capitalista. Lo que es nuevo en la crisis actual son las posibilidades de hacer frente a los efectos destructivos de la sobreacumulación de capital a través de nuevos productos financieros, que han permitido extender las cadenas de crédito más allá de los límites tradicionales. Sin embargo, esta solución temporal ha tenido como efecto una mayor destructividad de la crisis cuando ésta finalmente ha hecho erupción.

En suma, el análisis de Haug pone de manifiesto que la formación de burbujas financieras y su inevitable estallido ha sido resultado de la crisis de un sistema productivo que está dirigido necesariamente, por su propia constitución interna, a un crecimiento permanente. No se trata de la codicia de los banqueros, sino de las leyes immanentes que rigen el sistema capitalista, del que los banqueros y grandes empresarios son ciertamente los principales beneficiarios, pero no los responsables de su modo de funcionamiento. El planteamiento de Haug en este sentido está dirigido a impugnar el lugar común de que los mercados financieros son malos y la economía real es buena. Para ello se esfuerza en poner de manifiesto que el capital financiero y el capital real están inextricablemente unidos en el proceso de sobreacumulación de capital. Es el estancamiento de

la economía real lo que hace que el capital no encuentre posibilidades de inversión lucrativa en los sectores productivos y se derive hacia inversiones sustitutivas en el sector financiero. Puesto que las cadenas de crédito no pueden prolongarse indefinidamente, llega un momento en que estalla la crisis del crédito, que lleva a una crisis financiera mundial, generando la destrucción masiva de capital. De este modo, Haug desvela la génesis de la crisis basándose en el aparato conceptual de Marx, y apoya en todo momento su análisis en una multitud de datos económicos actuales que ponen de manifiesto la pertinencia de las categorías utilizadas.

En la segunda parte del libro, centrada en la crisis de la hegemonía, Haug analiza la crisis política que ha acompañado a la crisis económica global, y plantea en qué medida el fin de la larga etapa de desarrollo económico implica a su vez el fin de la hegemonía estadounidense. Establece una distinción entre el imperialismo, que supone relaciones de explotación y sometimiento basadas en la fuerza, y la hegemonía, que significa la capacidad de generar consenso y establecer normas vinculantes a nivel internacional. Actualmente los Estados Unidos siguen disponiendo del monopolio de la fuerza, y dominan también las relaciones financieras globales, pero la multipolaridad del mundo comienza a poner en duda su capacidad de controlar el escenario geopolítico internacional.

En este sentido, Haug pone de manifiesto que los desplazamientos de las relaciones políticas mundiales que han tenido lugar a comienzos del siglo XXI son tan profundos como los que tuvieron lugar en la última década del siglo XX con la implosión de la Unión Soviética. Con el fin del sistema comunista pareció que Estados Unidos

se había establecido definitivamente como única superpotencia mundial, pero en poco tiempo las economías asiáticas se erigieron en centros neurálgicos del capitalismo global, con China como actor principal de un desarrollo económico imparable. Con ello la larga hegemonía de los Estados Unidos ha entrado finalmente en crisis, desarrollándose un nuevo escenario mundial con diversos epicentros de poder. Por un lado, las grandes multinacionales y las organizaciones como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial establecen las condiciones para que la valorización del capital sea lo más fluida posible, y por otro lado, los Estados Unidos establecen su dominio de manera imperialista a través de la coacción económica y de la agresión militar si ello es necesario.

En este contexto analiza Haug el fenómeno denominado “Chimerica”, que hace referencia a las paradójicas relaciones de poder entre Estados Unidos y China, dos potencias mundiales radicalmente opuestas a nivel político e ideológico. Los flujos comerciales chino-americanos manifiestan relaciones que son, por un lado, de mutua oposición y competencia, y por otro lado, de dependencia y complementariedad. La simbiosis entre ambos países es resultado de los procesos de neoliberalización de la economía norteamericana y de reforma política en China, los cuales tuvieron lugar de manera prácticamente simultánea. El gobierno chino tomó durante un tiempo la decisión estratégica de subordinarse a la intereses del capital global, desplegado bajo la égida de los Estados Unidos. Pero de este modo se preparaba el golpe de mano que iba a erigir a China en actor indiscutible de la geopolítica mundial.

En este proceso, China se convirtió en uno de los principales destinos de la inversión estadounidense y en ella se produjo un enorme proceso de acumulación de capital de las grandes empresas norteamericanas. Éstas trasladaron a China su producción debido a los bajos costes salariales, y las mercancías allí producidas eran compradas de vuelta en los Estados Unidos. Pero como consecuencia a la disminución de los salarios reales, la capacidad de compra estuvo basada sobre todo en el crédito. Lo decisivo en este proceso fue que el superávit comercial chino se dirigió a la adquisición de deuda pública de Estados Unidos, sufragando con ello las cantidades ingentes de dólares gastadas en el consumo por la población norteamericana. De este modo, las inversiones del gobierno chino permitieron solventar los problemas de sobreacumulación de Estados Unidos, pero lo que ello significaba era que en realidad China estaba financiando el consumo de la población americana. La compra masiva de dólares, fuertemente devaluados por la política económica exterior a la que se vieron obligados los Estados Unidos, hizo que China acumulara una enorme reserva de dólares, aumentando con ello su interés en la estabilidad de la divisa mundial. El hundimiento económico de Estados Unidos y la consiguiente devaluación de su deuda pública tendría efectos enormemente destructivos sobre la economía de China en tanto que principal acreedor, incrementándose de este modo la simbiosis entre ambos países.

“Chimerica” funcionó así como motor de un ciclo económico en el que el consumo basado en el crédito alimentaba el crecimiento del capital global. Las condicio-

nes de la sociedad postindustrial obligaron a Estados Unidos a vivir de fiado, teniendo que gestionar desde esta posición debilitada su papel como potencia económica. Puesto que este proceso expansivo estaba sostenido sobre la emisión de deuda, se estableció un círculo vicioso que tenía que desembocar necesariamente en la crisis financiera global. El alto nivel de sobreendeudamiento no podía evidentemente mantenerse en el tiempo, y el estallido de la crisis financiera supuso el hundimiento del consumo. La laminación del tejido industrial estadounidense agudizó el drama en el que se vio progresivamente inmerso el país, con la destrucción masiva de puestos de trabajo en la industria que generó el proceso de deslocalización. Esta situación, junto con las enormes deudas acumuladas por Estados Unidos, precipitaron la crisis global, lo que obligó a su vez a cerrar multitud de fábricas en China y al despido masivo de trabajadores, poniendo en tela de juicio el modelo “Chimerica” sobre el que se había sostenido la economía global. Lo que se hunde con ello es igualmente el modelo neoliberal, basado en la privatización y en la deslocalización.

Haug desvela como mera propaganda los planteamientos fundamentales del neoliberalismo, tales como la racionalidad del mercado y la afirmación del crecimiento sostenido de la economía, que han dominado de manera indiscutida en las últimas

décadas. La crisis ha mostrado una vez más el carácter destructivo e inhumano del capitalismo, cómo va de una catástrofe a otra, siendo cada una peor que la anterior. Ciertamente ha entrado en crisis también el movimiento obrero, que en el pasado constituyó la fuerza fundamental de las protestas sociales contra el capitalismo desbocado. Pero una nueva forma de rebelión se dibuja en el contexto de la crisis del capitalismo tecnológico, la de los movimientos globales de la red posibilitados por la tecnología de internet. Haug considera que la crisis ofrece precisamente las vías de desarrollo alternativas para superar el capitalismo, si bien para ello las condiciones objetivas de dicha superación tienen que ser incorporadas en la conciencia de las personas sometidas a su potencial destructor. Es preciso tomar conciencia de que la solución pasa necesariamente por sustituir el crecimiento por la sostenibilidad, la maximización del beneficio por la justicia distributiva, y una democracia ajustada al mercado por un mercado ajustado a la democracia. Se trata, en definitiva, de rechazar el dogma del crecimiento y de encontrar una articulación adecuada del mercado, la sociedad y el Estado que permita finalmente ir más allá del capitalismo.

*César Ruiz Sanjuán*  
UCM



## AGENCIA Y PACIENCIA DE LA UTOPIA

MARISA GONZÁLEZ DE OLEAGA (ed.): *En primera persona. Testimonios desde la Utopía*. Barcelona, Ned Ediciones, 2013.

STEVE FULLER: *Preparing for life in Humanity 2.0*. Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2013.

“(…) desde el punto de vista de la intención que la anima, cabría afirmar que la utopía es contraria a los hechos únicamente en la medida en que aquélla entraña una preferencia moral por otros hechos, de suerte que su contrafacticidad sería perfectamente compatible con su “sed de facticidad”, esto es, con la pretensión de que tengan lugar aquellos hechos en los que la utopía busca encontrar su cumplimiento.”

Javier Muguerza, ‘Razón, utopía y disutopía’ *Doxa* 3 (1996) p. 160

«No hay tal lugar». Esa fue la traducción que dio Francisco de Quevedo en el siglo XVII a la versión inglesa de los vocablos griegos *ou* y *tópos* con que Tomás Moro compuso el famoso ‘nowhere’ de su *Utopía*. La etimología del neologismo se reserva sin embargo un descubrimiento posterior. Y es que si atendemos no sólo a los vocablos griegos sino a la fascinación que pudo sentir aquel hombre al leer memorias de viajes al Nuevo Continente como las de Américo Vespucio, tal vez podamos de nuevo redescubrir con asombro que el concepto intencional de la utopía no pudo radicar en ningún lugar. Por eso, cuando de lo que se trata es de alumbrar su significado original y verdadero, no hay *tierra a la vista* ni inmediatez empírica ni co-

ordenada geográfica posible para hacer radicar un tal lugar. A fin de cuentas, acaso esto sea así (y no es de extrañar) porque el empeño de quien acuñó este término no era otro que entender el memorial de un viaje.

No habría de extrañar entonces la manifiesta tautología semántica de quien pretende realizar lo utópico, ya que el origen etimológico del término nos redescubre —en esta segunda coda— el secreto de dos intencionalidades, de dos voluntades obstinadas. Únicamente a través de ellas es como podemos acariciar, una y otra vez, la esperanza de realizar un descubrimiento ulterior: porque al cabo ni la ruta de Américo Vespucio coincide exactamente con su memorial, ni toda la ciencia de Tomás Moro nos bastaría para convertir en una realidad tangible un ideal utópico de comunidad. En la etimología del término no era manifiesto por consiguiente que el no lugar de la utopía pudiera referirse, a fin de cuentas, a la dimensión intencional de un concepto.

A este primer descubrimiento, relacionado con la cartografía intencional, mental, utópica —se ha dicho— de un concepto, se suma el hallazgo de que lo intencionado se encuentra, a pesar de todo, en alguna clase de lugar. De nuevo, al avanzar siquiera un paso, realizamos un descubrimiento sin región. El de que no hay coordenadas físico-espaciales para determinar la realización de lo que se intenciona. Por eso, en la cartografía de lo moral, el viajero tiene que distinguir entre la *eu-topía* y la *dis-topía* según sea el signo del correlato de la intención utópica con que nos representemos ese posible mundo alternativo. Mientras la *eutopía* nos presenta

un mundo bueno, *distopía* nos advierte del extremo opuesto en la alternativa del perfecto mal, de la perfecta injusticia.

La fascinación que debió ejercer sobre Tomás Moro ese relato de viaje tal vez sea consecuencia del particular bucle en el que se sumergen desde entonces protagonista, narrador y lector en *Utopía*. Pues bien, es a partir de esa misma fascinación hacia el objeto y la experiencia que produce el relato sobre utopías (simultáneamente viaje y narración) como hay que entender los emprendimientos utópicos que proliferaron en algunos países de América latina durante los siglos XIX y XX.

Cooperativas anarquistas, radios comunitarias, comunidades anabaptistas, colonias étnicas, falansterios fourieristas, líderes y movimientos anticolonialistas, centros culturales, ferias de trueque, fórmulas de cooperativismo integral, programas de TV colectiva, maestros socialistas, periódicos agitadores, experiencias comunitarias y pastorales, sociedades pacifistas, colonias agrícolas fundadas por familias judías, utopías colectivistas en torno a fábricas textiles como la de Villa Lynch, migrantes que habitan espacios en busca de la denominada «alquimia de la tierra», etc. Ernesto Bohoslavsky nos recuerda esta expresión acuñada por la investigadora Mónica Quijada para referir la confianza del Estado argentino de comienzos del siglo XIX en el poder del territorio de argentinizarse a la población a través, precisamente, de la alquimia de la tierra. El fenómeno utópico en América latina parece inacabable, se nos presenta revestido de un pluralismo que acaso sea mágico, por lo que leer *El hijo rojo* y *En primera persona. Testimonios desde la Utopía* suscita una extraña admiración —además de un creciente estupor— en el lector de hoy día. La diversidad y complejidad de

los emprendimientos utópicos americanos no puede ser simplemente inabordable. En tiempos de paro, recesión y crisis nacional y europea de la política parece no solo razonable sino moralmente necesario preguntarse si de veras han recibido suficiente atención desde un punto de vista político, económico y académico estas insólitas experiencias de la América utópica protagonizadas por guaraníes, argentinos, franceses, chilenos, galeses, australianos, españoles, irlandeses, holandeses, uruguayos, alemanes, paraguayos, rusos, mexicanos, ingleses, colombianos, belgas, mybas, estadounidenses, etc. ¿Se han investigado como merecen estas formas de agencia colectiva para la provisión de soluciones a nuestros problemas económicos, organizativos, políticos, educativos, o incluso simbólicos?

Las clasificaciones que realizó Steven Lukes en *El viaje del profesor Caritat* parecen poder alumbrar los principios que inspiran cada una de las sociedades concebidas: Militarista, Utilitaria, Comunitaria, Proletaria, Libertas, Intolerancia y Egalitaria. Nada son, sin embargo, todas ellas si esa dimensión intencional de lo utópico (hermanada para nosotros aquí con la experiencia del viaje y del relato) no nos ayuda a atisbar la inseparable conexión entre emprendimiento utópico y emprendimiento sociopolítico, y, por consiguiente, entre la construcción de la sociedad ideal y la resolución de problemas que acucian y desesperan a la sociedad real. La lectura de estos libros nos redescubre el lugar que ocupamos todos nosotros cuando la desconexión entre los planos antedichos toma asiento. «Éramos como una linterna sin luz. Preservábamos una cáscara vacía (la comunidad) sin contenido». Esta fue la metáfora testimoniada

por Peter Mathis, miembro de una comunidad anabaptista en el Paraguay del siglo XIX, y sobre la que escribe Yaacov Oved en *El hilo rojo* (p. 116). Acaso sirva para describir las consecuencias derivadas no sólo del fracaso de los ideales políticos sino de la paulatina desconexión —acaso programada— de los ideales de acción respecto a la acción misma. Si nos mantenemos en ese mismo siglo, nos encontramos con que las perspectivas esgrimidas para clasificar los distintos modelos de sociedad ideal insisten por lo general en la defensa bien de las virtualidades de la postura funcional (como menciona Lewis Mumford en *The City in History: Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects*), bien en las virtualidades de la historia que encadena con afán enciclopédico y comprensivo autores, etapas y constelaciones del pensamiento utópico (como hacen Elisabeth Hansot en *Perfections and Progress. Two Models of Utopian Thought* o Judith Shklar en su artículo ‘The Political Theory of Utopia: From Melancholy to Nostalgia’). Un lugar especial ocupan también los análisis de las sociedades ideales basados en el estudio de los constreñimientos materiales que definen cada concepción de la sociedad utópica. Acaso tal inventario sea tan provisional como maravilloso.

No hay duda de que, de haber podido leer estos relatos de la América latina, Steven Lukes habría reparado en el hecho de que los testimonios, historias y experiencias vivenciadas que editan ahora, en el primer caso, Marisa González de Oleaga y, en el segundo, esta misma autora con Ernesto Bohoslavsky, suponen una perspectiva nueva en los estudios sobre pensamiento utópico. Estos trabajos ni están inspirados en un principio funcional ni su propósito es compen-

diar aquellos aspectos materiales que intervienen en la representación de esos mundos alternativos, como de utopía. A riesgo de equivocarme, según ese nuevo principio —al que se refería también Darko Suvin— las utopías serían algo así como «artefactos verbales». De ahí que comenzáramos a escribir aludiendo a la experiencia de fascinación que, de seguro, precedió al alumbramiento del neologismo.

Estos artefactos verbales tienen algo en común con el género novelesco, con la literatura de viajes, y se reservan virtualidades que no agota ni la indagación historiográfica ni el examen más meticuloso de las condiciones materiales que habrían de conformar las experiencias vividas. «No se trata, pues —en palabras de González de Oleaga—, solo de seguir acumulando conocimiento histórico sobre regularidades sociales y políticas, sino de ofrecer relatos de otros mundos alternativos que tuvieron lugar, con la esperanza de que esas otras posibilidades contribuyan a reestructurar las experiencias actuales o, lo que es lo mismo, a mostrarnos otras formas de experimentar lo real» (pp. 305-306). Como consecuencia de ello, el resultado de la investigación histórica presentada en estos dos volúmenes comparte ciertos rasgos utópicos con su objeto de estudio. Esto es así debido al menos a dos de las motivaciones en que se inspiran las alternativas de sociedad exploradas. La primera tiene que ver con la necesidad moral y política de encontrar nuevos sistemas de distribución de los bienes y la riqueza; pero también de las capacidades y los conocimientos. La segunda motivación tiene que ver con la esencia del compromiso de toda actividad investigadora, a saber, la comprensión de que los nexos entre las intenciones, las acciones y los efectos ni están garantizados ni

están expuestos ante nuestros ojos con in-equívoco gesto. Según yo lo veo, este particular *revival* de la utopía está basado en las virtualidades de la utopía como artefacto verbal. Tal y como ponen de manifiesto sus protagonistas y analistas, este artefacto de lo verbal tiene que ver, precisamente, con la acción. Fernando Aínsa afirma *En primera persona*: «La utopía sigue siendo una realidad y una necesidad que ya no tiene como eje la construcción de sistemas, sino la creación de una responsabilidad individual unida a la interacción colectiva» (p. 98). Ejemplo de ello fue el cooperativismo integral de la Comunidad del Sur en Montevideo. Raquel Fosalba Cagnani rememora y describe este proyecto comunitario en el que, tras una historia acumulada de pensamiento (Mikhail Bakunin, Martin Buber, Peter Kropotkin, etc.) pero también de acción (falansterios, colonias libres de Escocia, kibbutz, comunidades cristianas, etc.) un grupo de personas comprueban lo que, por supuesto, todos nosotros sabemos, aunque por lo general no ensayamos: «Al trabajar sin espíritu competitivo aportábamos generosamente los conocimientos y, solidariamente, rotábamos en otras secciones, cubriendo así las necesidades productivas (...)» (p. 164). Si miramos de cerca estos artefactos verbales, descubrimos que la responsabilidad individual de la que mana la interacción colectiva está teñida en muchos casos de desesperanza, cuando no de desesperación. Este es, por ejemplo, el caso de los trabajadores que en la Buenos Aires de 2001 optaron por permanecer en sus puestos de trabajo cuando, de hecho, los habían perdido. Gabriela Wyczykier hace un análisis del fenómeno de la recuperación de empresas por parte de sus trabajadores. Un proceso que tiene lugar en el siglo XX en distintos países (Ita-

lia, Perú, Chile, Argentina, España), y que en Argentina dio lugar a formas de asociación como el Movimiento Nacional de Empresas Recuperadas o el Movimiento Nacional de Fábricas Recuperadas por sus Trabajadores. La desesperanza lleva a la acción a grupos de trabajadores que afrontan los riesgos económicos, pero también sociales, psicológicos y simbólicos ocasionados por la pérdida del trabajo en un contexto de crisis sistémica.

La relación entre intenciones, acciones, causas y efectos no es de necesidad lógica. Prueba de ello es el obstinado emprendimiento utópico que lleva a trabajadores de empresas gráficas y metalúrgicas argentinas a transformar sus rutinas de trabajo y a disciplinarse colectivamente para alcanzar sus propios objetivos de gestión tras desmantelar la antigua estructura jerárquica. Todo ello en un intento desesperado de sortear el escenario de la nueva precariedad legal de la empresa colectiva y de superar los problemas derivados de la imposibilidad de acceder a créditos bancarios. Cualquiera diría que existen casos en los que se comprueba la existencia no sólo de esa extraña «alquimia de la tierra» sino de lo que podríamos llamar aquí una cierta «alquimia de la acción». Para definir en qué consistiría esta fórmula se puede encontrar inspiración en la afirmación de Franco Berami —rescatada aquí por Ximena Tordini y Ernesto Lamas— según la cual «aquellos que no luchan por sí mismos sino para los demás son gente valiosísima, pero no pueden vencer, no pueden transformar verdaderamente la realidad» (p. 224). Las acciones en general no tienen asegurado por sí mismas el poder transformador de lo real.

La dimensión activa de la vida —la agencia—, que corresponde tanto con la actitud de actuar como con el resultado de lo

hecho o lo producido, no puede separarse de la paciencia —del verbo latino *patior*, que significa *padece* o *soportar*— precisamente porque nos da una idea de que quien actúa también padece el mundo que a un tiempo hace y soporta. En la conferencia «Medio siglo de Sujeto y Comunidad» impartida por Carlos Thiebaut en la Fundación Juan March en 2005 (accesible a través de su página web, en archivo sonoro) el filósofo español encontraba para esta doble dimensión —ciertamente paradójica— presente en la actitud de actuar (un mundo) y padecer (un mundo de agencias) una formulación particularmente atractiva, a saber: «hacemos el mundo que nos hace». Con esta fórmula, Thiebaut aludía a la circunstancia de que tener identidades particulares y pertenecer a las cosas, a los lugares que nos rodean y en los que estamos, no implica que no podamos modificar, precisamente, esa identidad o esa pertenencia. Por eso, a mi modo de ver, puede decirse que agencia y paciencia constituyen dos dimensiones fundamentales de la utopía toda vez que, si bien podemos afirmar con Quevedo que «no hay tal lugar» también podemos constatar que el efecto de la dimensión intencional de nuestros viajes y relatos de mundos (utópicos) alternativos (ya sean estos eutopías o distopías) tiene consecuencias y actúa sobre nosotros. Hay agencia y hay paciencia en todo emprendimiento utópico.

A su vez, parece ineludible y necesario hallar principios con los que explorar esa doble dimensión presente en los emprendimientos y mundos utópicos, ya que —como hemos visto—, en ellos, la dimensión activa de la vida está ligada a la dimensión pasiva del padecer o soportar los mismos sistemas de pertenencia que producimos, y que,

finalmente, conforman buena parte de lo que todos entendemos por *mundo*. La búsqueda de esos principios resulta fundamental para realizar las innovaciones políticas, sociales y antropológicas con las que elaborar futuros alternativos en la historia de la humanidad. En gran parte, en eso consiste precisamente la vocación de la sociología cuando esta es entendida como «ciencia de la utopía» como en el caso no sólo de H. G. Wells sino de un filósofo y sociólogo como Steve Fuller. Para poder desarrollar esa clase de ciencia es necesario hacer uso de razonamientos contrafácticos. En cierto modo, esto es lo mismo que decir que aceptamos el desafío de producir *razonamientos experimentales* con el fin de examinar los modos alternativos de pensar el significado de nuestro pasado, presente y futuro como seres humanos. Los resultados de la investigación de Ruth M. J. Byrne sobre el razonamiento contrafáctico como procedimiento mental para crear alternativas a la realidad que pueden leerse en *The Rational Imagination* prueban que pensar imaginativamente sobre lo posible no es algo distinto de pensar racionalmente. Y esto último vale también, por supuesto, para describir el razonamiento contrafáctico en torno a hechos pasados.

Según Fuller, este tipo de razonamiento sugiere dos alternativas elementales para pensar esa especie de registro histórico que es el pasado. Por una parte, se puede pensar que nuestras inferencias son válidas incluso aceptando la posibilidad de encontrar indicios —o incluso vestigios— que pudieran indicar que el pasado pudo ser sustancialmente diferente de lo aparentemente manifiesto. Pero también cabe pensar que los eventos en cuestión podrían haberse desarrollado en un sentido ligeramente diferente. Fuller establece

una distinción entre los resultados de ambos tipos de razonamiento contrafáctico cuando afirma que mientras el primero refleja una perspectiva *overdetermined*, o sobredeterminada, de la historia, el segundo refleja—por el contrario—un sentido *undetermined*, o indeterminado, de la misma. En un primer momento, esta caracterización tal vez podría llevar a equívoco. Para evitarlo, quizás sea necesario precisar que esta distinción no establece ni división ni dicotomía entre detractores y defensores del llamado «punto de vista ideal del observador». Precisamente porque ambas perspectivas comparten el hecho de estar radicadas dentro de la historia (sobre cuya estructura interna establecen, en todo caso, diferencias de grado) es por lo que no cabe confundirlas con la perspectiva divina—completamente otra—, ya que lo que esta última conlleva es la posibilidad de contemplar la historia desde fuera de ella (*sub specie aeternitatis*).

Únicamente salvando esa diferencia es como cabe entender el ejercicio de razonamiento contrafáctico que Fuller afirma poder imaginar en el espíritu de un viajero en el tiempo que tiene como objetivo persuadir, en lugar de simplemente entender (por no existir ese punto de vista ideal) a los nativos que encuentra: con seguridad, personas, comunidades del pasado, pero también, por qué no, del mañana, comunidades y hombres del futuro. Una de las consecuencias de esa forma de razonamiento experimental es que nos permite tratar a los habitantes del pasado como si fueran nuestros propios contemporáneos; aunque en un sentido indeterminado. Pero ¿qué quiere decir esto? Que ese experimento racional e imaginativo supone adoptar un estado mental por medio del cual concedemos al pasado el poder de cam-

biar nuestra mentalidad actual de modo tal que nos permita renegociar nuestra relación con el mismo. Los resultados de esta concepción del razonamiento contrafáctico irían más allá de esa otra concepción según la cual, los contrafácticos podrían reducirse a una forma de falacia: la consistente en formular una cuestión o pregunta ficticia, que no es tal. Esta posición exigiría, en puridad, examinar en cada caso el argumento expuesto para dirimir su inconsistencia o, por el contrario, su acierto. No obstante, aquí lo que nos interesa analizar es si no es el caso que este tipo de razonamiento tiene el poder de «expandir» nuestra mente por medio, precisamente, de la expansión de nuestra imaginación y del número de casos hipotéticos a contemplar. Los detractores de este tipo de razonamiento, así como de sus tramas argumentativas, que consideran falaces, tal vez no resalten suficientemente bien un aspecto determinante del mismo, aquel al que se refería el politólogo Richard Ned Lebow en su artículo ‘What’s so Different About Counterfactual?’ publicado en 2000 en la revista *World politics*. Me refiero a la importancia de tomar conciencia de la contingencia de las alternativas posibles, pues está comprobado que en los casos en los que nos proyectamos reflexiva y contrafactualmente sobre un escenario cualquiera, obtenemos la ventaja de ser conscientes de la contingencia de los resultados obtenidos.

Llegados a este punto, se comprenderá que los razonamientos experimentales (para los que el lector, en un ejercicio de imaginación, puede buscar protagonistas y tramas concretas; pues razona siempre alguien y sobre algo) son una especie de bisagra entre pasado, presente y futuro. Ellos estructuran de un modo u otro (bien desde la indetermina-



ción, bien desde la sobredeterminación) esa doble dimensión de agencia y paciencia en que se desarrolla nuestra vida.

María G. Navarro  
Instituto de Filosofía, CSIC

Carlos Thiebaut ‘Medio siglo de Sujeto y Comunidad’. Conferencia impartida el 5 de mayo de 2005 en el Ciclo “Medio siglo de Filosofía” organizado por la Fundación Juan March. (consultada el 10 de agosto de 2013).  
Marisa González de Oleaga y Ernesto Bohoslavsky (comp.) (2009) *El hijo rojo. Pa-*

*labras y prácticas de la utopía en América latina*. Buenos Aires, Paidós.

Steve Fuller (2011) *Humanity 2.0. What it means to be human past, present and future*. Basingstoke, Palgrave Macmillan.

Steve Fuller (2008) ‘The Normative Turn. Counterfactual and a Philosophical Historiography of Science’ *Isis* vol. 99 (Nº. 3) 576-584.

Steve Fuller (2011) ‘Why Does History Matter to the Science Studies Disciplines? A Case for Giving the Past Back its Future’ *Journal of the Philosophy of History* 5(3) 562-585.

## RETRATO DE UNA REVOLUCIÓN ADOLESCENTE

RAMÓN GONZÁLEZ FÉRRIZ: *La revolución divertida*, Madrid, Editorial Debate, 2012.

Digno heredero de un valioso legado ensayístico bien arraigado en nuestras letras, el libro de González Ferriz constituye una brillante síntesis de lo que fue la gran síntesis en que desembocó la revolución política y cultural que arranca de los movidos años 60, un conglomerado del que, como se ve a lo largo de sus páginas, emerge con cierta naturalidad el batiburrillo ideológico y cultural que nos rodea. Se trata de un libro de lectura amable y escritura esmerada, cuya límpida claridad esconde, con sorprendente dominio de la muy quintilianesca *dissimulatio artis*, un trabajo conceptual minucioso y una reflexión insólitamente dotada de olfato histórico. Lo que ofrece es un recorrido por la historia de aquellos mo-

dos de pensar y de hacer política del último medio siglo que destacaron por ser más populares, más ruidosos o más aclamados por un público que es, cada vez más, a un tiempo protagonista y espectador de su propia historia. Se trata de un repaso histórico realizado a grandes rasgos, que no pretende proporcionar una información exhaustiva ni de sus fuentes ni de sus referentes, pero que capta con bastante exactitud el *Zeitgeist* del amplio y complejo período que cubre.

González Ferriz propone entonces un repaso por las “revoluciones divertidas” que se han ido repitiendo cíclicamente en el mundo occidental: los movimientos sociales pacifistas, feministas o antirracistas de finales de los 60, las juergas protestatarias de *hippies* y *yippies*, la castiza Movida ochentera, el movimiento antiglobalización o las más



recientes ocupaciones de la plaza pública en varias ciudades americanas y, sin necesidad de hacernos los cosmopolitas, en Madrid. El libro no aporta, ni se propone hacerlo, información nueva sobre dichos movimientos, pero sí brinda una interesante interpretación de lo que suponen y han supuesto para nuestras formas de vivir lo público y lo político. En este sentido, aquellas agitaciones que se han avivado desde una izquierda plural y polivalente se caracterizan por haber sabido aunar reivindicación y diversión, política y entretenimiento, buenas intenciones y buen rollo, algo que en gran medida obedece a una peculiaridad demográfica: sus principales promotores han sido jóvenes rebeldes que no han querido renunciar ni a la virtud ni al placer. Lo que con cierto retintín muestra el autor del libro es que el resultado de tan desaliñadas revoluciones ha sido a su vez una figura bastante extravagante: un sujeto al que podríamos calificar de apocalíptico integrado, aquel que cifra precisamente en su protesta la fuente de su éxito y que, haciéndolo, no puede ni posiblemente quiere evitar negar aquello que afirma. Y es que el héroe de nuestros tiempos, el anodino hombre común, es en el fondo un perfecto integrado, pero si quiere apuntarse un tanto mediático tendrá que apoderarse de la retórica apocalíptica, tendrá que ofrecerse como el *katéchon* político o cultural que postergue todavía un poquito más la gran catástrofe social que se acerca. De ahí que, si nuestros tiempos son híbridos, paradójicos, *sintéticos*, y si “las revoluciones *forman parte* del sistema”, los héroes que las promueven también: ya no han de inmolarse para que una *pólis*, ésta ya sí democrática, surja sobre su tumba, sino que su habilidad para el compromiso y la componenda le permite a un tiempo granjearse

el afecto del público y embolsarse suculentos derechos de autor.

Así pues, bonito y pertinaz ejemplo de una porfiada contradicción performativa, la divertida es una revolución que se alimenta de sí misma: una revolución autofagotizada cuyo fracaso se convierte en su éxito, porque lo nutre. Es la forma revolucionaria que corresponde a la vida democrática que se ha ido asentando en el mundo desarrollado a lo largo del medio siglo en que cíclicamente estalla: una democracia que, aliada con maneras más o menos edulcoradas de capitalismo, absorbe todas las corrientes vitales e ideológicas, incluida –y sobre todo- la propia disidencia. La gran síntesis ideológico-cultural de la que el libro da cuenta es pues el trasunto de esa gran síntesis ideológico-política que le sirve de marco conceptual e institucional: la gran síntesis neoclásica entre keynesianos y *neoccon* en cuyo seno se dirimen las guerras (contra)culturales que, pretendiendo atacar su núcleo, apenas rozan su epidermis.

Bien es verdad que la incomodidad suscitada por el amancebamiento entre capitalismo y cultura burguesa es una vieja constante en la propia tradición cultural burguesa. Sin embargo, lo peculiar de los movimientos sociales contraculturales y subalternos que brotan en los 60 y todavía hoy animan la vida pública es que esa denuncia de la hegemonía de la razón instrumental y de la lógica del capitalismo tardío es enarbolada no ya por las élites ilustradas, como ocurriría en el período de entreguerras, sino por multitudes enardecidas: de ahí uno de los aspectos mejor perfilados del libro, el papel que los *media*, que son fundamental y esencialmente *mass*, desempeñan en tanto que agentes –no meros transmisores, sino fuerzas activas favorables o desfavorables- de la propia revuelta.

Como se venía diciendo, uno de los aciertos más interesantes del libro es que interpreta la cultura política del último medio siglo como una gran síntesis ideológica. Sin nunca llegar a aseverar que la diferencia entre izquierda y derecha es algo del pasado, González Férriz muestra que existe una hibridación muy notable en los medios y objetivos políticos que definen a los agentes que se sitúan en uno y otro bando. Y muestra de manera persuasiva y consistente que tan intrincada mezcla ideológica es posible porque la trabazón conceptual de fondo es, más bien que laxa, flácida: tanto las figuras públicas que se han adueñado de los discursos más revoltosos como los jóvenes o nostálgicos que los han secundado se han desgañado por pedir más libertarismo y estatismo, más libertad y más control, más y menos presencia de lo público; más de las dos cosas, y a partes iguales. Y es que, si por algo se caracterizan esos ya viejos nuevos tiempos que son los nuestros, es por su alegre renuncia a una recalcitrante ansiedad de pureza. Y en esta indeterminación ideológica reside a la vez la fuerza de los movimientos sociales, porque pueden asumir una amplísima y no muy exhaustiva o coherente gama de causas justas. Pero también su debilidad, porque tan cíclica como la revuelta es la melancólica calma chicha que sigue a la borrasca.

Y es que el autor muestra que, pese al escándalo y el bullicio que han causado las diferentes oleadas de movimientos sociales, éstos han tenido escasos –y escasamente visibles– resultados políticos. Al menos, han sido pocos los resultados políticamente tangibles, como se deduce, por ejemplo, de los espaldarazos que líderes conservadores como De Gaulle, Nixon o Esperanza Aguirre y Gil de Biedma recibieron de las urnas en pleno auge

de alguno de los referidos movimientos revolucionarios. Sin embargo, y sin poderse enmendar cuanto al respecto dice su autor, en este punto yo encontraría un asunto de discusión que quizás el libro no cierra del todo.<sup>1</sup> Y es que parece que el autor cae en una forma benigna, y como se verá después perdonable, de lo que podría denominarse una especie de “mito de lo dado” en el ámbito del pensamiento político. Señala González Férriz, y justifica abundantemente, que estas revoluciones joviales que cuestionan el entero Estado de Derecho pero prevaleciendo de sus sinecuras y protecciones acaban disipándose como revoluciones *meramente* culturales. Sin embargo, con demasiada preseteza se pierde la ilusión cuando cabría pensar en una *revolución cultural* que fuera, también y precisamente por serlo, una *revolución auténticamente política*. Es lo que pretende la Ilustración, según autores tan conspicuos como el mismísimo Kant, y es lo que pretende ese proyecto inacabado de Ilustración tal como lo define y retoma la Teoría Crítica. Tengo la sensación de que en el libro se presupone una diferencia nítida entre el ámbito de *lo político* y el ámbito de *lo cultural*. Y, en este sentido, cabría reprocharle a su autor que deje pasar una oportunidad para señalar a sus lectores una nueva síntesis ideológica fructífera: la que la tradición liberal de la que mayoritariamente bebe este libro puede establecer con el pensamiento subalterno y en absoluto ingenuo que, siguiendo la línea del pensamiento francés liderado por Foucault, tiene en Judith Butler –que, como González Férriz, ha pensado detenidamente el significado político de los nuevos movimientos sociales– una de sus más rutilantes e inaprensibles estrellas. Tanto Foucault como Butler, por mencionar dos auto-

res especialmente citados, son de alguna manera herederos de ese proyecto ilustrado todavía abierto y por hacer que se inicia con el Kant que piensa la Ilustración desde presupuestos ya ilustrados y que inspira también la tradición liberal que alienta este escrito.

En este sentido, sería oportuno insistir en que, aunque no entrañe un riesgo personal para quien la realice, la crítica del propio presente puede ser muy audaz (pero ya se sabe: *sapere aude!*) y puede tener, por sí misma, efectos políticos emancipadores. Que un lema callejero termine por adoptar una forma legislativa es, desde luego, un éxito político rotundo y palpable, pero no es el único éxito político en que cabría pensar, y es este punto el que me parece que el ensayo de González Ferriz no tiene suficientemente en cuenta: que la demarcación de lo que es *verdadamente político* es ya fruto de una lucha política. Y, sin embargo, es éste un asunto ya añejo: está en Arendt, y está en aquel *motu* feminista que cristalizó precisamente en las tumultuosas reivindicaciones de finales de los 60: *lo personal es político*. De ese modo, habría que tener en cuenta que lo interesante de movimientos sociales de los llamados subalternos, algunos de ellos paródicos y muchos de ellos divertidos, es que han tenido efectos políticos trascendentales aunque a veces indefinidos y, sobre todo, legal o institucionalmente inanes, al menos en un principio: por ejemplo, han contribuido a redefinir el ámbito de lo político, o a mostrar no solo que lo personal es político, sino también que *lo político es biopolítico*. En este sentido, habría que recordar que algunos movimientos sociales<sup>2</sup> han ampliado los márgenes de inteligibilidad, es decir, de lo que puede ser una vida humanamente aceptable o respetable. Y, con ello, aun sin cambios le-

gislativos inmediatamente apreciables, estos movimientos han conseguido reducir la abyección, la crueldad y la desigualdad.

Que un logro social no tenga que traducirse formalmente en un cambio legislativo – y ahora la crítica va para partidarios de la democracia radical que desconfían de la vía institucional de transformación social- no significa que, seguramente, muchas veces el logro del reconocimiento adoptará también, aunque de manera imperfecta, una forma legal concreta –una forma legal siempre titubeante y precaria, susceptible a su vez de ser transformada-. Así, lo que me gustaría matizar, porque creo que queda en cierto modo oscurecido en el libro, es que los efectos políticos de un movimiento determinado no se agotan en las consecuencias institucionales o legales que pueda tener: hay batallas, como la tan ochen-tera lucha por el reconocimiento, que se han propuesto transformar un imaginario social o desembarazar a cierto colectivo de un determinado estigma. Y no habría que presuponer que dichas empresas dejan de ser políticas solo porque no se emprendan mediante las vías legales de una discriminación positiva que, en caso de éxito, sería innecesaria.

Y sin embargo, hay que conceder que, de algún modo, González Ferriz tiene en cuenta esta posibilidad cuando afirma que el éxito de las revoluciones divertidas no tiene forma legal, sino cultural. Sin embargo, su manera de expresarlo es ambigua puesto que pivota precisamente sobre una oposición conceptual entre *política* y *cultura*. Una oposición que difícilmente podría sostenerse si no se posee un concepto metafísicamente cerrado de lo que constituyen la política y la cultura. No obstante, y esto es algo a lo que han contribuido tanto los movimientos sociales del último medio siglo como el pensamiento político, ha-

bríamos de admitir que ampliar “el concepto de lo político” es una operación políticamente cargada. Y, con ello, habríamos de admitir también que la cultura no es, después de todo, un ámbito separable de las formas de legitimación o de exclusión que de maneras más o menos confesables son *efectivas* en cualquier comunidad: tampoco la cultura es un universal dado de una vez para siempre, un ámbito separado y autocontenido sino, más bien, uno de los inventos más felices de aquel siglo de inventos felices que fue el decimonono.

Y si se tiene suficientemente en cuenta este hecho, habría que admitir que no es verdad que a lo largo de las últimas diez décadas nuestras democracias sean iguales en términos institucionales pero diferentes en términos culturales: si ha disminuido la abyección, entonces hay más personas que pueden desarrollar libremente la forma de vida que escojan. Y esto, que es personal, también es político.

Lo curioso es que este *excursus* en principio crítico no vendría sino a dar la razón por otro cauce al autor de *La revolución divertida*. Y es que, si bien no se le puede denegar, con una pincelada un tanto gruesa, el valor político a los movimientos sociales del último medio siglo, cuanto González Ferriz sostiene de aquellos que hemos vivido más recientemente en nuestro país es no solo rigurosa sino también patéticamente cierto. Después de todo, hemos de reconocer que aquella gran *performance* tan simpática y popular que fueron nuestros Ochenta o el más reciente Quinceeme –sin pretender con esta yuxtaposición establecer una continuidad histórica entre ambos fenómenos– no fueron sino una gran decepción. Y una gran decepción en términos fundamentalmente políticos. Y no solo porque no mermaron los réditos electora-

les de partidos conservadores ni el viraje de partidos más izquierdosos hacia políticas menos complacientes con las llamadas bases sociales. Sobre todo, porque tras tanta diversión y tanto alboroto no se aprecia en nuestro país ningún cambio significativo *tampoco* en ninguno de esos sentidos en que (insisto) la política menos formal es y no deja de ser política. Ni siquiera en esa versión un tanto amortiguada que serían las pavesas culturales del incendio revolucionario, y que más que culturales –y por no abusar de un vocablo que todavía tiene cierto prestigio– podríamos denominar *de tendencias*. Pero es especialmente decepcionante en el caso de los últimos movimientos que han emergido a raíz de aquel célebre San Isidro de 2011: quizás precisamente porque en aquella gran *performance* que se escenificó en Sol se fraguó toda una lucha por el aparecer y, por tanto, por vivir, es decir, toda una lucha por los medios de subsistencia en un sentido simbólico pero desde luego también en un sentido material. Allí, entonces, nuestra desheredada juventud peleó por el deseo comprensible aunque a veces inconfesable de acceder a una forma de vida burguesa: esa forma de vida por la que lucharon sus padres, que lo graron y que atesoraron para sí.

Aunque pesó mucho la inspiración de la famosa plaza egipcia, Sol no es, ni fue, Tahrir. En Sol, los objetivos políticos estaban tan diluidos como lo estaba su antagonista, el neoliberalismo y el capitalismo. Lo que está por pensar es precisamente qué hace de una acción concertada una acción política, qué la convierte en un simulacro de revolución, y qué en algo peor: en una parodia insustancial acaso con cierto toque de histrionismo. Aun así, habríamos de precavernos de hacer una

interpretación *tory* de los acontecimientos y leer retrospectivamente el 15-M en la clave emocional que marca la gran decepción que procuró su parsimonioso final. El valor político de cierta lucha por tomar el espacio de aparición no tiene por qué verse mermado por el modo en que dicha lucha se ha podido ver devaluada o deflacionada, por ejemplo, por una pavisosa tendencia del movimiento hacia la autorreferencialidad.<sup>3</sup> En este caso, quizás, la diversión de los jóvenes amotinados destilaba un hedonismo rampante que no era sofisticación del gusto sino burda entrega al entretenimiento. Entretenimiento que, en todo caso, tenía que hacerse compatible con la convivencia no del todo agradable en lo que fue un campamento improvisado. Pero con todo, el movimiento tuvo un enorme valor porque supo expresar, aunque en negativo y por sustracción, el intenso malestar de muchas personas con la situación política y con las instituciones de las que tiernamente esperaban una solución. Y el fracaso del movimiento expresó a su vez nuestra incapacidad como sociedad para inventar otros cauces a través de los cuales canalizar más pragmáticamente nuestra muy hidalga desazón. Y en esas estamos.

Y en esas estamos, sí. El libro es, desde luego, una crítica mordaz de la concepción

lúdica de la revolución –y del mundo en general- que anestesia las almas de nuestros jóvenes. Esos jóvenes que son, insiste González Férriz, las víctimas innombradas de la elevada rentabilidad política que obtuvieron sus mayores de su juego revolucionario. Y es que, como muestra el libro, aquellos jóvenes se aseguraron un estado del bienestar que hoy se les sustrae a sus hijos, esos jóvenes que conforman una “generación perdida”. No ha habido *translatio imperii* entre generaciones: los ochenta *eran suyos*. La revolución adolescente parecía establecer un pacto entre las instituciones y un determinado grupo de edad, *los jóvenes*. Y ahora reparamos en que el pacto no fue con el grupo sino con sus miembros, con *aquellos jóvenes* que hoy no lo son tanto. Quienes en este momento ocupan su lugar no han sabido arrebatar la atención y las ventajas que sus padres acapararon, y acaparan. Este libro es entonces un instruido y necesario guiño a la juventud: chicos, buscad otra forma de revuelta que, en lugar de mimetizar el gesto grandilocuente de vuestros padres, os conduzca de verdad a tomar –¡no rodear!- el Congreso.

Rocío Orsi

Universidad Carlos III, Madrid

#### NOTAS

<sup>1</sup> Seguramente esta crítica no sea sino un ejemplo de esa tendencia tan habitual en algunos lectores a inventar un libro alternativo que, sin duda, es mucho peor que el que su autor acometió.

<sup>2</sup> Es el caso de las parodias realizadas por los trans estudiado por Butler en *Cuerpos que importan*. No se puede negar la relevancia política que tienen, aunque sea a nivel informal, las prácticas de resignificación o, por utilizar un concepto de cuño brechtiano (no podía ser menos si se piensa en la vocación *espectacular* de estas formas de acción política), “refuncionación” de conceptos e instituciones. En los 80, por ejemplo, este tipo de *performances*

contrapolíticas o contraculturales han sido fundamentales en la lucha contra la homofobia y la transfobia, y no solo porque hayan tenido consecuencias legales. Es más, resulta cuestionable que ciertos acontecimientos legales, como la regulación del matrimonio homosexual, puedan considerarse un logro desprovisto de cierta ambigüedad (así lo muestran S. Agacinski y la propia J. Butler).

<sup>3</sup> Como es sabido, el contenido de muchas de las asambleas que se celebraban tenía que ver con aspectos organizativos del propio movimiento, incluso cuando, con mayor altura teórica, se cuestionaba la naturaleza del propio sistema asambleario.

## EN BUSCA DE LA CONCORDIA

TOMÁS DE DOMINGO: *Justicia transicional, memoria histórica y crisis nacional*, Pamplona, Aranzadi, 2012.

El libro del profesor Tomás de Domingo (Universidad de Elche) es un libro muy interesante y una obra valiente. Es muy interesante porque los temas que en él se abordan son cuestiones, para decirlo a la manera de Ortega —a quien el autor se remite a menudo—, muy de nuestro tiempo. Y aquí el “nuestro” debe entenderse tanto en sentido universal como en sentido particular, pues son cuestiones que a los ciudadanos de España nos conciernen especialmente. A todos nos concierne la cuestión de la memoria histórica o el problema de la crisis nacional —el que en otro tiempo se llamaba el *problema de España*. Pero, por desgracia, es raro encontrar en la academia discusiones informadas, meditadas y rigurosas sobre aquello que los medios de comunicación discuten cotidianamente. Los académicos, demasiado a menudo, viven una especie de esquizofrenia por la que sus opiniones de trascendencia política aparecen tan sólo en los medios de comunicación en forma de artículos de opinión mientras que desaparecen en sus trabajos científicos más elaborados. Por otra parte, como decimos, el libro es valiente. Lo es en virtud del interés que acabamos de reseñar: el autor, tras una elucubración meditada, se *moja*, es decir, se posiciona con respecto a controversias de calado político. Se respira en el ensayo, de hecho, una preocupación sincera por vincular la discusión intelectual con la práctica, por insertar el tratamiento de unos temas que a todos nos incumben con el debate pú-

blico —a nivel académico también— que habría que tener sobre ellos. Interesante y valiente, pues.

La cuestión teórica general sobre la que versa el libro —planteada en detalle en el primer capítulo— es la siguiente: en un contexto de transición política, ¿puede uno lograr la estabilidad política sin hacer antes ajustes de cuentas, es decir, justicia retributiva? O, mejor dicho: ¿debe uno aspirar a la estabilidad política cuando, para lograrla, es preciso no abordar directamente asuntos de justicia retributiva? Existe aquí una cierta paradoja o dilema. Por un lado, parecería que el imperativo de realizar justicia es un imperativo insoslayable en cualquier circunstancia. Por el otro, sin embargo, parecería que en política el imperativo de la estabilidad política es igualmente insoslayable en cualquier circunstancia. ¿Puede uno sacrificar la justicia en pos de la estabilidad? ¿Puede uno sacrificar la estabilidad en pos de la justicia? He ahí el dilema característico de los procesos transicionales.

Ante tal dilema, distintas respuestas son posibles. En primer lugar, uno podría decir que la justicia prima por encima de cualquier consideración: el kantiano —no tan kantiano, en realidad— “*fiat justitia pereat mundus*” propio del *idealista político*. Es decir, la política debe someterse al ámbito normativo de la moralidad —definido según la expresión scanloniana de “lo que nos debemos mutuamente”. En segundo lugar, uno podría apostar únicamente por la estabilidad política en lugar de hacerlo por la justicia. Tal sería la posición característica de lo que habitualmente llamamos *realismo político*. Según



el realismo político, la política es un ámbito autónomo que se rige por leyes propias, independientes de las que valen en otros ámbitos, como el religioso, el ético (*sittlich*) o el moral. Una tercera respuesta sería la propia del *pluralismo de valores* de inspiración berliniana: efectivamente, existe un dilema, pero tal dilema es insoluble en tanto en cuanto supone el choque entre dos tipos distintos de normatividad —la moral y la política. La única salida posible es de carácter trágico —involucra pérdida irreparable en un sentido u otro, bien en términos de justicia o en términos de estabilidad. Finalmente, existe una cuarta respuesta. Según ésta, uno puede resolver el dilema mostrando la necesidad de que la justicia no impida la estabilidad política y viceversa, mostrando que la estabilidad política precisa de la justicia. En este último caso, lo que se hace es disolver propiamente el dilema.

Según nuestra opinión, el libro de Tomás de Domingo oscila entre la segunda y la cuarta respuesta. Efectivamente, en algunas ocasiones da la impresión de que el autor acepta que la política se rige por razones independientes de moralidad, que a menos que reconozcamos tal cosa será imposible la estabilidad y la convivencia, valor fundamental y principal de una sociedad. O, en cualquier caso, tan sólo después de asegurar la estabilidad y la convivencia es posible hablar de justicia. En otras ocasiones —posiblemente en la mayoría de ellas— sin embargo, el lector percibe que la postura del libro es más sofisticada. Consiste en defender que, en procesos transicionales, la estabilidad y la justicia se necesitan mutuamente. ¿De qué modo se necesitan? ¿Qué posibilita la asociación entre ellas? Se necesitan para conseguir la *concordia*, objetivo prioritario de las

sociedades políticas en transición y objetivo ineludible de cualquier sociedad política que se quiera estable “por razones adecuadas”, para decirlo en terminología rawlsiana. Y lo que posibilita la asociación entre estabilidad y justicia, es decir, la concordia, no es sino el compartir y participar en un proyecto *nacional* que todas las partes implicadas sienten como propio.

Desde esta perspectiva, el autor aborda el debate sobre la memoria histórica y analiza la situación política española actual. España, en su opinión, sufre problemas graves de concordia, vive en la discordia. Las muestras más claras de ello son el conjunto de leyes sobre memoria histórica —empezando por la Ley de Memoria Histórica de 2007— y el Estatuto de Autonomía de Cataluña de 2006 que fueron aprobados durante el mandato de José Luis Rodríguez Zapatero. Sería durante este mandato que se habría resquebrajado la concordia alcanzada durante la Transición y cuyo máximo exponente es la Constitución Española de 1978. Sin embargo, en opinión de Tomás de Domingo, la discordia resultante no es sino la manifestación de que España está huérfana de un proyecto nacional ilusionante. Lo que urge, por consiguiente, es urdir uno, aunar a los españoles entorno a una meta de gran calado. La propuesta del autor es abandonar el “europeísmo irreflexivo” y fijarse en el papel que puede jugar España en la relación con Hispanoamérica. Sería en la tarea de “contribuir a hacer del mundo hispano un pilar de Occidente y, por ende, un factor de estabilidad mundial” donde los españoles encontraríamos nuestra misión, nuestro proyecto —“nuestra razón de ser”, le vienen ganas a uno de añadir.

Hasta aquí, más o menos, la tesis del libro. ¿Qué hay que decir al respecto? Para em-



pezar, como dijimos al principio, hay que reconocer que el libro es interesante allí donde es valiente y viceversa. Pero es también en los momentos de valentía —no podía ser de otro modo— donde el autor se expone más fácilmente a la crítica.

Uno de los puntos más arriesgados del planteamiento del libro radica en el recurso al nacionalismo —tan absurdamente denostado como tema en España, también en el ámbito académico— para resolver la tensión entre estabilidad y justicia. El libro tiene la virtud de no caer en la tentación de recurrir al concepto fácil y tramposo de “patriotismo constitucional” —o de percatarse que tras el uso de este concepto, en España, al menos, se esconde en realidad una postura nacionalista determinada. El nacionalismo al que alude Tomás de Domingo es un nacionalismo en el que se resalta el aspecto proyectivo —no en vano, Renan y Ortega son sus fuentes inspiradoras— pero en el que tampoco se ignora el componente étnico de la nación. De ahí el problema, sin embargo, un problema que afecta al libro y que es intrínseco al nacionalismo español tal como hasta hoy lo hemos conocido: ¿cuál es el componente étnico de la nación española? La impresión que tenemos algunos —ya mayoría— ciudadanos “de la periferia” es que el problema del nacionalismo español no radica en la pobreza de proyectos “proyectivos al mundo”, por decirlo así. No. El principal problema radica en la caracterización étnica que hace de su propio *de-mos*. La impresión es que, desde hace trescientos años, el nacionalismo español dominante —“oficial”, para utilizar la terminología de Benedict Anderson— ha fraguado una imagen de lo español tan sólo en relación con el *etnos* castellano. Ortega y Gasset lo justificó —en *La España invertebrada*— diciendo

que “tan sólo órganos castellanos” podían comprender el proyecto de España y que, por tanto, sobre ellos pendía la responsabilidad de liderar la tarea de construcción nacional.

Bien, han transcurrido más de quinientos años desde la unión de coronas; podemos afirmar que España es uno de los Estados más viejos de Europa y, con todo, a pesar de todo ello, todavía “conllevamos” el problema de España. Desde la periferia —especialmente desde Cataluña— se ha creído muchas veces que el llamado *problema de España* era en realidad su proyecto principal. Se ha defendido que el reto a superar y por el que España puede ser ejemplar en el mundo es el de la integración respetuosa de sus distintos *etnos*. El Estatuto de Autonomía de 2006, para muchos, tiene que leerse en esta clave: como un intento del catalanismo —es decir, de las fuerzas que creen en la existencia de la nación catalana— por acercar España al ideal de Pueblo de pueblos, Nación de naciones. Que haya fracasado puede interpretarse como una demostración de que en realidad no había consenso suficiente para llevarlo a cabo, de que suponía una amenaza seria a la concordia fundamental —tal es la interpretación del libro. Pero también puede interpretarse como el fracaso de un determinado nacionalismo *español*, ese nacionalismo no basado en la castellanización sistemática de la realidad plural de España. Algo parecido cabría decir con respecto a la cuestión de la memoria histórica: no quebró la concordia, sino que demostró que en España hay dos modos opuestos de abordar el pasado y que ambos entienden la conformación de la concordia de manera bien distinta.

Joan Vergés Gifra  
Universitat de Girona

## FILOSOFÍA Y RELIGIÓN

*Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó.* Editorial Trotta, Salamanca, 2013

Todo empezó en 1975 en Tübingen, fecha y plaza de la primera conquista de Manuel Fraijó: *El sentido de la historia. Introducción al pensamiento de W. Pannenberg*, esta fue su tesis doctoral y el trabajo en el que dejó asentado uno de los temas que estaría ya siempre presente en toda su obra, el gran problema de la historia y su relación con la esperanza escatológica.

El pensamiento de Manuel Fraijó se despliega entre la fe y la razón filosófica, manteniendo claridad sobre los límites entre el dogmatismo y la filosofía. Fraijó es siempre fiel a una razón que debe rendir cuentas frente a la historia y ha sabido buscar honestamente y sin ambages el diálogo entre razón y religión, entre filosofía y teología, construyendo un vínculo de una actualidad viva frente al dogmatismo y la banalidad.

Del cristianismo le importa el mensaje inmanente del Evangelio, aquel que contribuye a la construcción de una mejor sociedad o una sociedad sostenida en la esperanza, aquí el eco de Bloch resuena en su apropiación de la teología como esperanza humanizante. La reflexión teológica pretende iluminar (como una lámpara de aceite) el precario sentido de la vida y en esto parece estar no muy distante del sentido vocacional de la filosofía. Es posible que, desde el mirador de Fraijó, sólo una razón que conserve claridad respecto a su alcance (certeza relativa de sus limitaciones) podrá rendir frutos en la meditación sobre

los grandes problemas humanos, sin pervertir el sentido de la teología o la filosofía. «El pensamiento de Fraijó remueve toda indiferencia respecto de la religión» en la medida en que es de cara a la religión que se perfilan los temas más humanos: la pregunta por el sentido de la existencia individual, la finitud, la muerte, la justicia o el destino de las víctimas, el sentido humanizante de la esperanza y la necesidad de un sustento moral para una vida mejor.

Cada autor convocado atiende desde su propia trinchera estos problemas, confluendo en una reflexión que apunta al edificio filosófico construido por el autor de *Jesús y los marginados*. La obra de Manuel Fraijó es así acogida como una motivación, quizás el espoleo requerido por la filosofía finisecular que poco suele confiar en sí misma, o en la historia o en la teología. De alguna manera la meta del filósofo se ve cumplida en el diálogo y la reflexión sería sobre problemas tan profundamente humanos que el mayor de los pesimismos filosóficos no logra desarraigar.

Pero esto, todo esto es lo que transparece en las más de seiscientas páginas de esta obra colectiva que mucho nos dice sobre el pensamiento de Manuel Fraijó, al tiempo que traza un vastísimo paisaje reflexivo en torno a temas filosóficos de la mayor trascendencia, y si «pensar es trascender», como afirma el filósofo cordobés, esta es una obra en la que se expone la trascendencia histórica de su propio pensamiento.

Este homenaje filosófico no es solo una muestra de respeto y amistad sino la expresión de la urgencia, dentro de una co-

munidad intelectual, por plantear todas aquellas preguntas que las reflexiones de Manuel Fraijó abren en el paisaje filosófico de su tiempo.

La topografía de este paisaje, la estructura de este homenaje, se divide en cinco secciones temáticas y una introducción o reconocimiento –bajo el título de *Evocaciones*– a la solvencia personal y profesional de Manuel Fraijó Nieto. En esta primera sección muestran su afecto y admiración el rector de la UNED y los decanos, compañeros y colegas con quienes ha compartido años de trabajo y colaboración. Uno de los textos más significativos de este homenaje (por su carga afectiva intensificada, además, por su reciente fallecimiento en el mes de febrero) es la carta de José Gómez Caffarena, maestro y una de las grandes influencias en la vida de Manuel Fraijó. Renovador de la metafísica y crítico ilustrado de la filosofía de la religión, Caffarena nos descubre la «fidelidad a la amistad» que profesa su alumno y amigo Manuel Fraijó. Ambos pensadores coinciden en un momento histórico que requiere la recuperación purificada del humanismo cristiano y, sobre todo, la confianza en que la pregunta por la verdad de las religiones es más urgente que la resolutive de su función en la arquitectura histórica de la modernidad.

De alguna manera el trozo biográfico que nos deja Caffarena nos permite ganar claridad sobre algunos de los aspectos fundamentales de la forma en que Manuel Fraijó asume la vocación filosófica, posición vital que se clarifica a lo largo de la entrevista que Juan José Sánchez y Javier San Martín le realizan. Entre el ser para la muerte y el ser de la esperanza, trasparece en el pensamiento de Fraijó una esperanza enlutada: «Y, si vues-

tra pregunta se interesa por mi visión personal, os diría que mi telón de fondo es Heidegger y mi recurso para vivir mira, todo lo intensamente que las circunstancias permiten, hacia Bloch» (p. 52). A lo largo del diálogo queda expuesta la consistencia intelectual que no se ha rendido ante un orden de preocupaciones últimas, tal es el caso del tema de la marginación y su visibilidad cristiana, con todas las implicaciones que conlleva en la mediación dialógica entre creencia e increencia. El rebajamiento de los optimismos banales del pensamiento ansioso por olvidar el peso o «la carga» de la creencia que debe conciliar el sufrimiento (sobre todo el sufrimiento del otro) y la idea de la infinita bondad divina. La renuencia a abandonar su postura crítica se expresa en su rechazo de las sentencias demasiado sobradas de una certeza impalpable sobre la precariedad de la vida. Entonces el tema desde el que irradia esta recuperación de la esperanza escatológica es «saber si podemos hablar razonablemente de un Dios que manda la lluvia sobre justos e injustos», como señala Adela Cortina en su propia meditación ética.

El motivo inicial del ensayo de Adela Cortina es la tercera pregunta kantiana y su eco en el trayecto de Manuel Fraijó, ocupado de continuo con el tema de la esperanza experimentada o vivida por un sujeto moral concreto. La interrogante de Kant ¿qué me cabe esperar? –si actuó con corrección moral– se ahonda en la cuestión filosófica de la posibilidad y la razonabilidad de un Dios que permite el mal. El problema es el pensamiento capaz de dar razón de la convicción religiosa. Un cuestionamiento de tal calibre sólo podría plantearse a un filósofo humilde; la *humilitas* vocacional motiva el que frente a los problemas más hondos, el filósofo no se arre-

dre (no tiemble ni tema), aunque conozca siempre su propia limitación. Se trata entonces de continuar los cuestionamientos que amplían el horizonte vital de los seres humanos, independientemente de la respuesta que se tenga para ellos. Porque, tal vez, como afirma Carlos Gómez «el pensamiento que las considera en vez de procurar cancelarlas, tiene al menos la virtud de ser capaz de acoger nuestra condición» (p. 313).

La empresa infinita de una filosofía de la religión así pensada, es una opción cortada para una «razón mesológica» (p. 109), mutilada, que —según la autora de *Justicia cordial*— «envía al cuarto de los trastos inútiles los fenómenos que le resultan inmanejables como meros mitos irracionales». No se puede pensar la religión con una razón instrumental; el pensamiento del misterio de Dios y la voluntad de la creencia exige una «razón experiencial», una forma de racionalidad que arraiga en la historia. «La limitación de la razón a la instrumentalidad se opone a la abierta libertad de agencia» (p. 108), cuyo horizonte se abre más allá de la necesidad de bienestar. Los reduccionismos tienden a obviar los verdaderos problemas y las explicaciones del biologicismo, por ejemplo, resultan insuficientes para dar cuenta de la «evolución de la benevolencia universal», que ha rebasado ampliamente los límites de la defensa genética. Se trata en todo caso de un «progreso moral», más alto cuanto más hospitalario, más abierto al otro y la diferencia.

Uno de los grandes escollos críticos de la filosofía de la religión es el del relativismo en relación con la necesidad de generar un marco ético y jurídico universal. Si el motivo de la guerra es el conflicto entre dioses que son para cada pueblo el único Dios, la

guerra sólo podrá frenarse, como señala Hans Küng, a través del diálogo entre religiones; entre líderes religiosos sí, pero también entre los creyentes desde la razonabilidad de sus propias creencias.

Hans Küng promueve el proyecto de un sistema jurídico fundado en una ética mundial, arraigado pues en la voluntad y la convicción humana que se instaura en franca oposición a cualquier positivismo jurídico. Sobre una base positivista sólo pueden establecerse marcos de derecho alienantes de la ética y las leyes. Además, en el trabajo sobre esta ética habrá de evitarse que el antropocentrismo se convierta en la medida de «de lo moralmente correcto». El derecho mundial ha de entenderse entonces como «*el derecho de gentes y [el] derecho internacional vigentes junto con las normas de las organizaciones internacionales*» (p. 145; cvas H.K.). En tanto, la ética mundial que le sirve de sustento es «un *consenso básico sobre una serie de valores vinculantes, criterios inamovibles y actitudes básicas personales*». (p. 146. cvas H.K.) Lo que hay que consensuar apela al más básico sentido de humanidad expresable a través de la *Regla de Oro* o principio de reciprocidad: no hagas a nadie lo que no quieras padecer de otros. Este principio, además, se hace patente en el curso de las civilizaciones. Las escrituras que en todas las culturas se consideran sagradas (La Torá, El Corán, los discursos de Buda, etc.) expresan el principio de reciprocidad como un mandato anterior a toda institución jurídica. La anterioridad de la ética rebasa también las fronteras religiosas, de tal modo que el proyecto de la ética mundial puede ser vindicado tanto «desde una perspectiva filosófica como teológica». Este programa tampoco es asi-

milable a una formación ideológica y en definitiva es incompatible con una política de dominación occidental. Al ser antecedente de toda formación jurídica –aquí Küng se hace eco de las palabras de Max Huber, presidente del Tribunal Internacional Permanente de La Haya a mediados del siglo XX–, por tanto, estatal, la ética no puede ser vindicada como estandarte de uno solo: «Es desde los deberes morales desde donde cabe entender y justificar más fácilmente los derechos humanos» (p. 149). El problema de la resolución jurídica de casos concretos parece continuar abierto; por ahora, señala con sobrio optimismo Hans Küng, se ha reconocido al menos, en el Parlamento de las Religiones, que «¡todo ser humano debe recibir un trato humano!» (p. 151). Sobre el problema de decidir lo que pueda significar «trato humano», el recurso al principio de reciprocidad parece, con humildad y contundencia, darnos la opción no idealista de un criterio que alimente el marco jurídico resolutorio de casos concretos. De cualquier manera, la reforma propuesta desde la Declaración de la ética mundial ha puesto en marcha la maquinaria jurídica de su legitimación universal.

En otro flanco del tema que atañe al carácter universal de la ética frente a la naturaleza relativa de los mundos culturales, Javier San Martín retoma algunos de los argumentos de Manuel Fraijó sobre el valor que el filósofo de las religiones otorga al relativismo religioso: «Para el profesor Fraijó ‘lo nuestro es el ámbito humilde de lo relativo’» y las sentencias graves, demasiado graves, atentan contra la armonía de las relaciones entre las personas. La *humilitas* vuelve a aparecer aquí de la mano de un relativismo que, sin embargo, oscila entre las

definiciones del dogmatismo y del relativismo psicológico que se expresa en las sentencias más soberbias del lenguaje. Al final, y tras pulir los lindes del relativismo entre el dogmatismo religioso y las ciencias de la cultura, Javier San Martín propone una perspectiva dialéctica del relativismo que lo supera al tiempo que profundiza en su sentido extrayendo lo más valioso y universal del intercambio entre mundos culturales. La posición fenomenológica de Javier San Martín, puede verse casi en consonancia con la de Emilio Lledó en su ensayo sobre la conciencia interna del tiempo. Y resulta interesante la lectura completaria del ensayo de Juan Masiá sobre el encuentro entre religiones, cuya diversidad nos muestra que ninguna tiene toda la verdad, por lo que su primera propuesta es “renunciar al dominio exclusivo de la verdad por parte de una teología” (p. 202).

En otro costado del problema, Amelia Valcárcel señala que «aun cuando las democracias sean religiosamente indiferentes (...) arrastran el fuerte peso de la tolerancia religiosa» (p. 155), lo que exige, según la autora de *La memoria y el perdón*, plantearnos el problema del derecho a la diferencia más allá de la angostura de la tolerancia. La tirante relación entre universalidad e individualidad (la más aguda expresión de ese derecho a la diferencia) se mantiene viva en el debate ético contemporáneo. El renacimiento de los fundamentalismos aviva la antigua confianza en la resolutoria absoluta de la fe o la creencia y apela a la mayor densidad de la verdad religiosa frente al descompromiso humano y la falibilidad del Estado. Nuestro presente exige quizás aun más el recogimiento sobre nuestra historia, el terreno en el que con-

sideramos que la proximidad entre culturas, el «multiculturalismo», puede verse en la base y no en confrontación con cierto grado de universalidad alcanzable.

En un vistazo histórico Amelia Valcárcel nos remonta a la ruptura del pensamiento moderno, el tiempo en el que «el cristianismo era un campo de contienda [y] el latín una lengua muerta» (p. 161). La modernidad es ese momento en el que la religión deja de ser la principal y cristalina fuente de vinculación para la sociedad europea. Hay pues un repliegue de la religión hacia las orillas de lo civil. Las creencias religiosas son respetables siempre y cuando ninguna quiera apropiarse la potestad del Estado sobre la violencia y la imposición. «¿Qué ha aprendido Europa? Que la religión produce violencia» (p. 163). Esta sentencia está en la base de la legitimación de la superioridad política del Estado. Sin embargo, el Estado también atravesó sus propios procesos de sacralización dejando así que se filtraran antiguas formas de sujeción entre los nuevos ciudadanos. Frente al fracaso del Estado para contrarrestar la violencia (antes provocada por la ira de los dioses y sus representantes en la Tierra) los fundamentalismos vindican nuevamente el derecho de las religiones como guías morales de las sociedades, «porque no hay verdad mayor que la verdad religiosa» (p. 165). La fuerza de la verdad religiosa concede así sentido a lo que traspasa los linderos de la racionalidad del Estado instituida en el derecho penal. Hay, al parecer, un inicial impulso renovador de las religiones que, sin embargo, sólo puede convertirse en reacción; después de todo, afirma Valcárcel, no es el papel del dogma transformar nada sino dar explicación a todo. De cualquier manera prevale-

ce la incompatibilidad entre aquella concepción de la verdad religiosa como de naturaleza superior al orden civil.

Al hilo de las reflexiones a las que nos acerca Amelia Valcárcel podemos trasladarnos a la última sección de esta obra que concentra los ensayos de: Celia Amorós, elaborada reflexión sobre Kierkegaard desde el feminismo como posición investigativa, José Ignacio González Faus y Pedro Castón, cuyos análisis tienden a una sociología de la religión. Fernando Quesada, en este mismo apartado, vuelve sobre el tema de los fundamentalismos occidentales de los estados militaristas, y Pedro Castón escribe sobre la influencia educativa del catolicismo en la construcción de un pensamiento sociológico sobre España. En torno a la laicidad propuesta desde una reflexión hermenéutica Tomás Domingo Moratalla se vale del modelo hermenéutico de P. Ricoeur. Mientras Antonio G. Santesmasses llama la atención sobre el neoconservadurismo contemporáneo que impregna los medios de comunicación y los sistemas legislativos españoles. Las pistas de su análisis son evidencias historiográficas concretas. Otras perspectivas, también de carácter histórico, aparecen en ensayos como el de Juan A. Estrada y Xavier Alegre. En otro frente Roberto R. Aramayo se ocupa de la clarificación de la responsabilidad moral frente al carácter privado de la culpa.

En la tercera sección de la obra se presentan algunas meditaciones más bien afinadas en la crítica francamente escéptica de la filosofía de la religión y Fernando Savater es una de las voces más claras en lo que a la manifestación de esta postura se refiere. Se trata de un escepticismo filosófico, desde luego, distante de la bana-



lidad posmoderna y del soberbio dogmatismo que busca absolutos. En algún punto, la afectuosa carta de Savater vuelve sobre la humildad que vocacionalmente está en la base de todo sano escepticismo, como una actitud que «termina desconfiando de la mayúscula del escepticismo mismo». (p. 285) Luego, el filósofo de San Sebastián destaca esta especie de necesidad redentora de la insignificancia que trae consigo la «megalómana» ambición de una verdad suprahumana que salve nuestra condición irremediablemente humana. El escepticismo así sostenido demanda un laicismo radical y por ello respetuoso de las creencias de cada quien; en última instancia, para Fernando Savater, no deja de ser admirable la dedicación humana a empresas *catedralicias*, de la envergadura de aquellas en las que se embarca la filosofía de la religión. Con todo y reconocer el poder “embriagador” (o enajenante) de la fe, su posición filosófica se mantiene —como lo requiere la *humilitas* del oficio— siempre hospitalaria y dispuesta al diálogo que es, a fin de cuentas, aquello que comparten Savater, desde su escepticismo, y Fraijó, desde la pregunta por la voluntad de la creencia.

Del escepticismo —con minúsculas— de Savater, es posible transitar a las reflexiones que Javier Sádaba despliega desde un agnosticismo que encuentra su fundamento en la historia. Sobre un plano semejante pero, se diría, en posiciones opuestas se ubican las reflexiones de Díaz-Salazar sobre uno de los temas más queridos por Manuel Fraijó, y es el de la recuperación del sentido —quizás renovado— de la religión como fermento de un mundo mejor, una aspiración quizás irrenunciante frente a todo criticismo.

Javier Muguerza, «hombre inquieto por las preguntas que se formula la filosofía de la religión», repasa parte de la trayectoria de Manuel Fraijó dentro del paisaje de un pensamiento roturado en España por José Gómez Caffarena y Aranguren. Muguerza recuerda que el límite de la teología crítica está en la problematización de Dios o la negativa de su ascensión como «un dato revelado»; su problematicidad mantiene a salvo la «alergia filosófica frente al misterio» (p. 292). Desde esta perspectiva el cristianismo despojado de su escatología es, acaso, solamente una ética, que, aun no siendo poco, aliena el sentido esencial del cristianismo religioso y nos exige «la renuncia a soñar con otra vida para las víctimas de Auschwitz». La religión presta un consuelo que la ética no puede suplir. Y acaso el esfuerzo de Fraijó en consonancia con el de sus maestros, como el propio Pannenberg, no desista en la razonabilidad de este consuelo pero, en definitiva, tampoco se limita a él, y puede permanecer más cercano a lo que recoge Jacobo Muñoz del discurso de Fraijó, se trata, en todo caso, de «negar un carácter definitivo a los males que nos aquejan» (p. 328).

Aquellos problemas que más preocuparon al autor de *Fragmentos de esperanza*: el mal, la justicia, la libertad y su conciliación en el seno de la razón religiosa se abordan en diversos momentos de la obra.

Una interesante aproximación estética al tema de la justicia, se despliega en el ensayo de José María González, quien utiliza como hilo conductor de sus reflexiones las imágenes de Durero y sus representaciones cargadas de un profundo simbolismo religioso a través de elementos como el sol, el león y una «visión llameante a la que nada ni nadie puede escapar» (p. 586)



Jesús Conill, Alfredo Fierro y Jacinto Rivera Rosales se ocupan del tema del sentido de la vida, siendo este último quien lleva a cabo un esfuerzo por recuperar la motivación de este problema –tan cercano de la antropología filosófica– en la trayectoria de Manuel Fraijó como pensador del cristianismo. A quien filosofa sobre el sentido de la vida con los pies puestos en una cierta idea del cristianismo, el tema del mal le aparecerá siempre como un problema inaplazable, así para el filósofo como para el teólogo. Quintín Racionero, entrañable amigo de Manuel Fraijó, dedica un amplio ensayo (ahora, de manera lamentable, convertido en su primer escrito póstumo) cuyo desarrollo arraiga en el contexto de la idea leibniziana de «libertad racional». Esta lectura puede ampliarse en el repaso que Concha Roldán hace sobre el mismo tema en relación con la teodicea.

En los ensayos de Reyes Mate y Victoria Camps es localizable una aproximación al tema del mal desde el campo de la justicia y la verdad, ambos autores nos dejan claro que los problemas fundamentales de la existencia humana, que son los de la filosofía, se abren también –y con anterioridad– en el pensamiento religioso. Francisco José Martínez explora la trayectoria principal de Manuel Fraijó en relación al problema del mal, desde el libro de Unamuno *San Manuel Bueno, mártir*.

Juan José Sánchez, por su parte, recurre a Horkheimer para pensar el mal como motivación filosófica. En este trabajo el autor vuelve sobre una de las grandes preocupaciones filosóficas de Manuel Fraijó, y es que «la ‘realidad de Dios’ aparece estrechamente ligada al ‘drama de los seres humanos’, al mal en el mundo, al sufrimien-

to de toda criatura, y se ve confrontada y cuestionada profundamente por él». (p. 333) Este es un problema, señala Juan José Sánchez, constante en el trabajo de Fraijó, tan es así que «no se le podría acusar de ser blando con Dios ante esa historia de mal y sufrimiento, de tener con él una ‘exasperante paciencia’» (p. 333). A partir de estas justas precisiones se despliega el recorrido de Horkheimer en torno al mal como problema filosófico. La felicidad propia a costa del sufrimiento ajeno es el primer motivo de reflexión y la motivación inicial del filósofo alemán para renunciar, por un lado, a la filosofía que se entrega a meditaciones supramundanas y, por otro, para asignar a la reflexión filosófica una función transformadora y purificatoria clave en la historia de la civilización europea. En todo caso, Horkheimer nos pone delante la necesidad de mantener la sensibilidad filosófica desde su antidogmatismo de cara al mantenimiento de una «solidaridad con todo lo que sufre». Es el sufrimiento lo que motiva su renovada lectura de Marx y no a la inversa. El idealismo sería la retirada ingenua y egoísta de la filosofía ante el sufrimiento, sería así un pensamiento que pretende «sobrevolar», a distancia, el pantano de la historia de los hombres, buscando refugio en «el mundo de las esencias» (p. 338), es decir, lejos del mundo histórico, de la historia de las víctimas.

Acerca de la posibilidad de dar razón filosófica a la religión, los ensayos de Diego Gracia y Andrés Torres Queiruga se centran en los cuestionamientos filosóficos básicos acerca de lo religioso haciendo ver el paralelismo esencial que teología y filosofía guardan en la «misma y única razón humana» (p. 224). Acaso este es un tema, el de tal para-

lelismo, que Jesús Díaz problematizará desde otra dirección crítica. En torno al logos y su apropiación teológica, Jesús Díaz desarrolla argumentos bien potentes de la delimitación de Europa o, mejor, del carácter de lo europeo (territorio geográfico, cultural, espiritual) a partir del cristianismo y, sobre todo, de un discurso que asume la cultura filosófica como joya de la corona vaticana. Una vindicación semejante, lejos de abrir el cristianismo, limita la filosofía; frente a ella, el fenomenólogo gallego se vale del concepto husserliano de Europa como cultura de la racionalidad (razón que debe dar razón de sí) en su abierta universalidad, para mostrar los aspectos críticos de «la armonía intrínseca entre Atenas y Jerusalén, entre la fe bíblica y la filosofía griega» (p. 472) que Ratzinger quiso empatar en algún momento de su pontificado. Sin duda en las pági-

nas de este homenaje se puede oír el diálogo crítico entre las posiciones de los autores.

El lector puede hallar aquí las preguntas en las que se debate, a esta hora, el pensamiento filosófico sobre la religión, sobre la fe, sobre Dios, pero ante todo, sobre la razón —el pensamiento— de todo ello. No queda más que dejar que el propio Manuel Fraijó (p. 53) justifique la trascendencia de este libro: «Afirmaba Goethe que el conflicto entre la fe y la increencia constituye el tema más hondo, incluso el único tema de la historia universal. Es, sin duda, un gran asunto con tal de que ambos contrincantes prometan fidelidad a la recta argumentación y a las buenas razones».

Marcela Venebra  
FFyL-UNAM

## ESPELEOLOGÍA FILOSÓFICA

*Entre cavernas.* De Platón al cerebro pasando por Internet. Javier Echeverría. Ed. Triacastela 2013. 185 páginas.

¿Qué es una caverna? Según la RAE, una caverna es “una concavidad profunda, subterránea o entre rocas”.

Pero más allá de la caverna geológica aludida en la definición, existen otro tipo de cavernas, cavernas de orden mental o espiritual. “*En este libro solo vamos a ocuparnos de aquellas cuevas y cavernas que tienen una función mental, o si se quiere, espiritual.*”

Son este tipo de cavernas las que interesan sobremanera al autor del libro “*Entre cavernas, de Platón al cerebro pasando por Internet*”. Así puede leerse: “...*el desarrollo de la historia resulta ser una compleja red de cavernas culturales y personales, mutuamente imbricadas en el espacio-tiempo. Según esta hipótesis, seguimos siendo hombres y mujeres de las cavernas, aunque estas no sean formaciones geológicas, sino culturales y mentales. Esta es la propuesta que pretendemos desarrollar en este libro.*”

Tomando como punto de partida y manteniendo como referencia constante la alegoría platónica del mito de la caverna descrito en la República, el libro va desgranando minuciosamente cada una de las principales cavernas que constituyen el mundo de los hombres, pues el mundo no es más que una sucesión de cavernas, o mejor aún, un laberinto de cavernas: “*siempre hay una caverna en la caverna*”.

El autor (o los autores, pues según el firmante del libro han sido varios) del libro, situándose en las múltiples bocas de estas cavernas que conforman el mundo, nos transmite su visión global de lo que por ahí dentro se ve. Y lo que se ve, se ve a través de los tres grandes espacios cavernícolas que todo lo cubren y lo ocupan: a) la caverna geográfica que constituye la biosfera terrestre (pudiendo esta ser ampliada a la totalidad del cosmos o universo material); b) la caverna artificial, construida por el ser humano, que llamamos ciudad o sociedad en general y c) la tercera y más actual y moderna en su aparición temporal, la caverna del mundo virtual conformada por las TIC (Tecnologías de la información y la comunicación). Sin embargo, no hay que olvidar que aunque el mundo se distribuya en estos tres entornos, la cueva desde la cual el hombre inicia esta exploración del resto de galerías se ubica en su propio interior; nos referimos, claro está al cerebro, a cuyo análisis está dedicado parte del libro.

En realidad, las cavernas más interesantes van surgiendo en el llamado segundo entorno. Al primer entorno el animal u organismo se adapta. Sus fuerzas generadoras de cuevas y cavernas están supeditadas a fuerzas externas superiores. Son cavernas de supervivencia física. Pero las que se encuentran en el segundo entorno, son las

cuevas y refugios que el ser humano va creando para completar y actualizar lo que en potencia esconde latente su naturaleza de ser hablador. Y así van surgiendo las artes, las ciencias, las religiones, las lenguas y todas las actividades artesanales que completan esa red de cavernas entre las que el ser humano va gastando su tiempo. Es el entorno de la aldea, de la ciudad, de los Estados y sus asociaciones, es el entramado de toda vida humana, logística y cultural.

Posteriormente, y a medida que el desarrollo tecnológico lo ha ido permitiendo, una nueva caverna, quizás la mejor conocida y analizada por el autor, ha emergido del segundo entorno para configurarse como un tercer entorno: el entorno de la llamada “realidad virtual” y que hoy en día supone la globalización, por excelencia, de todos los circuitos de la información en cualquier nivel de la vida humana. En este tercer entorno, no solo la información (que es el gran poder), sino las evoluciones de los movimientos financieros, políticos, científicos y militares, entre otros mucho más personales y que tienen que ver con el tiempo de ocio principalmente (juegos, música, pasatiempos, etc.), vienen determinadas absolutamente por las tecnologías de la información y comunicación. Este tercer entorno ha modificado tan radicalmente el modo de vida de los humanos que cabría hablar de una nueva era en lo que se refiere a los modos habituales del convivir entre las gentes y también en lo que a una nueva mirada filosófica sobre la existencia se refiere. “*Muchos de los objetos que generan (las TIC) son objetos digitales, lo que equivale a decir, filosóficamente hablando, que se requiere una nueva modalidad de ontología para analizarlos.*”

Para analizar en detalle y con profundidad el ensamblaje de la red cavernícola universal en sus distintas modalidades, se necesita, por tanto, del análisis filosófico de las nuevas situaciones y visiones generadas: “*El lugar del filósofo es la boca de la caverna*”. Lo que a través de los capítulos del libro va tomando cuerpo es, sobre todo, una refundación de las categorías con las que hasta ahora se había tratado de explicar la esencia del mundo y los fenómenos que en él tienen lugar; es decir, necesitamos una nueva ontología. Esta nueva filosofía pasa por el análisis y revisión de ciertas categorías filosóficas que se revelan ya incapaces para dar cuenta de los nuevos conceptos que surgen cuando tratamos de entender, a través del concepto plástico de caverna, la trama del universo. Estos conceptos clásicos revisados son, principalmente, los de “*real, irreal, virtual, identidad, diversidad, universalidad, pluralidad...*” y para cada uno de ellos, el autor desarrolla los esbozos de lo que podría ser una visión distinta a las basadas en las categorías habituales de ordenamiento y jerarquización, sobre todo, cuando estas últimas son aplicadas al problema epistemológico de un posible conocimiento cabal de la realidad.

Así, por ejemplo, y metiéndonos en la caverna de la literatura, (caverna que se encuentra en el tránsito del segundo al tercer entorno) cabe preguntarse por la “cantidad” de realidad que corresponde tanto al autor del libro “*Don Quijote de la Mancha*”, Don Miguel de Cervantes Saavedra, como a alguno de sus personajes creados tal como el mismo Don Quijote o Don Sancho, e incluso, ilustrando esta nueva forma de inmersión que entrelaza unas cavernas con otras, acerca de la propia existencia de Dul-

cinea, personaje al cual otorga presencia en el libro, no el autor de la ficción literaria, sino uno de sus mismos personajes. ¿Quién pues de estos personajes (incluyendo al propio Miguel de Cervantes) es real y en que concepto de realidad puede uno basarse para establecer la correspondiente jerarquía ontológica entre ellos? Pues si al autor le corresponde (le correspondió, mejor dicho) la existencia física, frente a la imaginada de sus personajes, no es menos cierto que la influencia de sus personajes, su utilización como ejemplos o referencia o como inspiración de nuevas creaciones, puede ser mayor incluso que la del propio autor.

Otras cavernas literarias son visitadas en este paseo a través de la red consolidada por el invento de Gutenberg: los relatos homéricos del viaje o paso de Ulises por el Hades, la misma República de Platón o la Ciudad de Dios de San Agustín modelan las cavernas que la imaginación humana es capaz de construir e idear para el porvenir que nos espera en la vida eterna.

Pero es con Leibniz cuando medimos en toda su riqueza la metáfora cavernaria. La pluralidad de mundos y perspectivas que el filósofo alemán propone como raíz ontológica sirve como base para poder pensar con mayor alcance la propuesta de este libro. La visión y situación radicalmente solitaria e individual de cada mónada en el mundo es un ejemplo magnífico de lo que significa la vida entre cavernas. Sí, es cierto que todas las cuevas y subterráneos están conectados entre sí, pero esta visión concierne exclusivamente al privilegio divino de la omnisciencia y de la omnivisión. Por mucho que las mónadas se relacionen entre sí, ninguna llega a fusionarse con ninguna otra, no es capaz de ver la totalidad de su interrelación y, lo que es

más importante, ninguna queda subsumida ontológicamente por otra. De esta manera se rompe con un sistema jerarquizado en torno a la “cantidad” de substancia que tienen las distintas entidades que conforman el universo, lo cual no quiere decir que no haya distintos grados de realidad. Las mónadas no son más substanciales una que otra, ni una célula lo es más que un tejido u órgano o viceversa. Como dice Aristóteles: “*una substancia no es más substancia que otra*”.

La cuestión de la jerarquía ontológica queda pues superada por una ontología en la que predomina la diversidad irreductible de unos mundos puramente relacionales, desde los nanocosmos más microscópicos hasta los macrocosmos gigantes formados por los cúmulos de galaxias. Y así, la diversidad se opone a la unicidad y al predominio de lo uno como categoría sustentadora del ser y del orden.

La mónada se parece sumamente al cerebro humano. Ambos son el penúltimo (no hay ya primero ni último) reducto que cabe explorar. Sumergido en las profundidades de la materia, emerge a la superficie de otras cuevas a través de una red de conductos conectados con el mundo exterior y que le proporcionan la información necesaria para subsistir en el mundo material. Esta información llega bajo la modalidad de la percepción sensible que en el caso humano está constituida por cinco cajas de registros que son nuestros órganos sensoriales. Pero el cerebro también contiene accesos a otras galerías más sutiles y no encaminadas directamente al mundo exterior y a la supervivencia. El cerebro humano necesita también respirar el aire de estos otros mundos o entornos llamados “ideales”, pues no hace falta ser platónico, ni tan siquiera pitagórico para acep-

tar la realidad fáctica de esas cuevas donde la erosión del tiempo no puede estropear la magnificencia de catedrales como las matemáticas o la música, por ejemplo.

El contacto de la principal caverna que es el cerebro humano con estas otras galerías eidéticas es lo que ha propiciado, también, la posibilidad de una tecnología que crea el llamado tercer entorno o realidad virtual.

La cuestión filosófica que se suscita entonces, se lidia principalmente en torno al concepto de virtualidad o existencia virtual. Claro es que la presencia bidimensional en las pantallas de los artefactos con los que accedemos al llamado tercer entorno no tiene el mismo rango que la existencia física de los objetos naturales, “*hay diversos grados de realidad y de existencia, esta es la tesis que afirmamos*”.

Ahora bien, no por ello esas presencias fantasmales carecen de la capacidad de provocar en nosotros emociones, sentimientos y afectos del todo comparables a aquellos que los producidos por entidades o situaciones naturales. De tal modo que la virtualidad del objeto no conlleva la virtualidad del afecto, ni de su existencia real. “*Las imágenes y sonidos del tercer entorno suscitan emociones y pasiones, no solo transmiten información*”.

Para estudiar esta nueva situación, el autor del libro repasa la actualidad y el grado de desarrollo en el que se encuentran las distintas tecnologías que afectan a la percepción sensorial por parte de los cuerpos naturales de las simulaciones virtuales de los sentidos naturales y su grado de mayor o menor afinamiento en la similitud de sus efectos.

El libro nos ofrece, en definitiva, planos de las galerías subterráneas, terrenas y vir-

tales que conforman el territorio del hombre moderno. Mapas de los distintos niveles que constituyen la red global por la que pulula el alma humana, diseños de los titiriteros del aire que conspiran para ofrecer en sofisticadísimos artilugios tecnológicos la entrada a una nueva vida... vida de lo profundo y de lo superficial. Artilugios fascinantes y también, por que no, peligrosos cuando atrapan y someten (sobre todo) a la franja juvenil de la especie humana, convirtiéndola en adicta incurable de un nuevo modo de relación o aislamiento social.

Prepare pues sus linternas y sus cuerdas y dispóngase a descender y ascender en esta

excursión espeleológica que propone el libro de Javier Echeverría. Libro abierto a la controversia y al debate. Caverna, a su vez, llena de sugerencias y afirmaciones discutibles donde quizás se echan de menos ausencias (¿puede encontrarse algo de luz más allá de estos mundos subterráneos?; ¿es todo cavernas y más cavernas?) y se exageran otras presencias (¿la sombra y penumbra constantes?; ¿la “novedad” de una filosofía basada en las existencia de los TIC?). La expedición, en todo caso, ha comenzado.

Gotzon Arrizabalaga  
EHU/UPV

## CONCEPTOS CLÁSICOS Y SUS SECUELAS CONTEMPORÁNEAS: UNA HISTORIA CONCEPTUAL DE LA DIGNIDAD HUMANA

OLIVER SENSEN: *Kant on Human Dignity*, «Kantstudien Ergänzungshefte 166», Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2011.

Resulta imposible ocuparse de la monografía que reseñamos sin que al lector le asalten cuestiones como las siguientes. ¿Los discursos actuales sobre la dignidad humana y su validez a escala mundial se basan en las argumentaciones de Kant tanto como sostienen? ¿No responderá esa asociación a la inadvertida intromisión de un *wishful thinking*, desatento a la coherencia de los textos? ¿Pretenden las posiciones sobre la justicia global coincidir con la filosofía práctica de Kant más de lo que pueden esperar en el orden de los princi-

prios? Estas sospechas dirigen la lúcida y atrevida monografía de Oliver Sensen, profesor de Ética y Filosofía Moderna en la Universidad de Tulane (Estados Unidos), en la que se despliega una asombrosa serie de evidencias textuales que dificultan el ajuste de la moral kantiana con la asignación inmediata, tan extendida en nuestro tiempo y materializada en tantos cuerpos jurídicos y políticos, del valor de la dignidad a cualesquiera individuos. La prosa de Sensen se caracteriza por una insólita brillantez, soltura y llaneza, virtudes que lamentablemente no se prodigan demasiado entre quienes offician como especialistas en los estudios kantianos, y su cometido principal es el de poner en tela de juicio el que,



en opinión del pensador regiomontano, haya que respetar al prójimo por un presunto valor del que éste sería acreedor, perceptible para cualquiera, y no más bien como resultado del respeto debido a lo racional en el hombre (2-3). Valga un ejemplo de este modo de proceder en la interpretación de los textos: cuando Kant sostiene que incluso un ser humano moralmente vicioso merece respeto, no está apelando al valor interno que ese sujeto tendría por sí mismo, sino a un patrón distinto, como es el respeto que la razón exige en relación con quien esté dotado de ella, aunque haya dilapidado su disposición a la moralidad. Tampoco la razón es una propiedad específicamente humana, sino que, como bien saben los lectores de la *Fundamentación* y de la *Crítica de la razón práctica*, la moralidad pone de manifiesto que el hombre comparte el sometimiento a la ley con otros seres racionales, si bien es la finitud la que explica el surgimiento del sentimiento de respeto, consecuencia del influjo que la ley moral ejerce directamente sobre la sensibilidad. Si nos detenemos a comparar esta reconstrucción de la secuencia lógica de los fundamentos racionales del respeto con el punto de vista adoptado por la Carta Fundacional de la ONU de 1945 o la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, advertiremos que desde el modelo de razón práctica de Kant se ha producido una auténtica Revolución copernicana concerniente al planteamiento de la dignidad, cuyas consecuencias se hacen sentir igualmente en la interpretación concedida a términos como fin en sí mismo, respeto y humanidad. No se trata de poner en tela de juicio el paradigma de dignidad actualmente reconocido como válido, sino de ex-

poner un proceso de justificación distinto acerca de las razones responsables del respeto exigido al sujeto moral (7).

Sensen parte —en el cap. 1 de su obra— de la teoría kantiana del valor, de la que dan razón una multiplicidad considerable de textos, señalando que éste nunca puede ser por sí mismo el fundamento de la estructura de la moralidad, pues semejante operación supondría incurrir en una flagrante heteronomía (*GMS*, AA 04: 441). El valor procede siempre de un mandato emitido por la ley moral con que la razón expresa su eficacia práctica. En la interpretación más extendida de la moral kantiana (Paton, Wood y Schönecker, entre otros) predomina la idea de que un valor interno absoluto, denominado por lo general *dignidad*, poseído por todos los seres humanos, explicaría el sentido del respeto debido a cualquier individuo e incluso ofrecería la clave para comprender el sentido del imperativo categórico: «I claim that Kant in fact reverses the relationship between value and the requirement to respect others. For him it is not that one should respect others because they have a value or an importance, but that they have an importance because they should be respected» (13). Aun reconociendo la viabilidad intuitiva del argumento dominante entre los especialistas, toda vez que tendemos a pensar que hay una motivación perceptiva para el respeto, Sensen propone indagar los presupuestos ontológicos de semejante hipótesis. Si la dignidad fuese un atributo previo a la moral, perderían su sentido aquellos célebres pasajes de Kant en los que se sostiene que «nada puede tener un valor distinto que el que la ley moral determina para él» (*GMS*, AA 04: 435) o que

únicamente el conducirse de un modo moralmente bueno concede un valor absoluto a alguien (*KU*, AA 05: 443; *GMS*, AA 04: 439 y *KprV*: 110s.). Debe, así pues, atenderse a la prelación de los principios *a priori* en el ámbito de todo aquello que se considere provisto de valor, si no se quiere transgredir la coherencia interna de la moral kantiana.

La monografía somete posteriormente a análisis las argumentaciones que los estudios kantianos internacionales —Christine Korsgaard, Allen Wood, Paul Guyer, Richard Dean y Samuel Kerstein— han venido ofreciendo acerca de las fuentes prácticas del valor en Kant, sugiriendo una lectura del mismo que lo remite a una propiedad interna a la voluntad (53) y subrayando los puntos de coincidencia de esas apropiaciones con la posición adelantada por Sensen en el capítulo I del libro, sin ocultar que ninguna de las aportaciones suministradas consigue explicar el origen de la necesidad propiamente práctica de respetar a otros seres humanos. Las lecturas sometidas a discusión pueden dividirse en dos grandes grupos. Por un lado, las inspiradas por aquellos pasajes kantianos que sostienen que todos los seres humanos como tales son fines en sí mismos (*GMS*, AA 04: 428) y las que atienden en mayor medida a la moralidad como condición para que un ser racional sea considerado un fin en sí mismo (*GMS*, AA 04: 435). En cualquier caso, la apelación a una voluntad buena, un paso importante en la argumentación de Dean y Kerstein, no resulta tampoco orientativa acerca de la situación en que se encuentra el sujeto concreto en relación con las condiciones de la moralidad, pues aquella voluntad no consiste

sino en el sometimiento a la ley moral por sí misma, un régimen de existencia que aquella forma de querer expresa, es decir, ninguno de los caminos regresivos (Korsgaard) ni los medios empleados para escapar a un relativismo de los valores (Wood y Guyer) consiguen visibilizar algo distinto de la razón práctica como base del respeto debido al prójimo.

Las razones estrictamente kantianas para el respeto dirigido a otros seres humanos son sobriamente calibradas a partir del cap. 3, donde se argumenta que la segunda fórmula del imperativo categórico (*GMS*, AA 04: 429) no se relaciona con el mandato moral como su fundamento o causa, sino que se sigue del mismo (96). Sensen reconoce que semejante tesis ya fue avanzada por especialistas en Kant como Ebbinghaus, O'Neill, Engstrom y Guyer, pero matiza la originalidad de su replanteamiento en virtud del intento de mostrar que la misma fórmula concerniente a la humanidad (*GMS*, AA 04: 427-429) apoya tal consideración, por cuanto se trata ya del contenido de un mandato directo de la razón. De ello se sigue una franca evacuación de contenido de la fórmula que no puede dejar indiferentes a quienes la han venido interpretando como la huella del reconocimiento kantiano del valor específico depositado en la especie humana. Ni siquiera la prohibición de vicios tales como la arrogancia, la difamación o el ridiculizar al prójimo (125ss.), manifestaciones del vicio que consiste en faltar al respecto a otros sujetos, proporcionan contenido alguno al deber que manda respetarlos, pues nuevamente aparecerá la reverencia a la ley como «deber universal e incondicional del ser humano frente a otros» (*TL*, AA 06:

468). ¿Una noción de humanidad dotada de un contenido más definido sería más ventajosa para la arquitectónica de la moral kantiana? Sensen lo pone en duda. Por de pronto, deberes contrapuestos podrían surgir con idéntica plausibilidad del valor atribuido al ser humano y una *thick reading* de la fórmula de la humanidad no se mostraría en modo alguno más funcional en relación con la derivación de deberes concretos de ella (137). Una *thin reading*, por el contrario, favorece la convivencia entre diferentes percepciones de la vida buena o sencillamente de lo que se entiende por bien moral, lo que resulta altamente recomendable para la pervivencia y productividad de la moral *more kantiano* en los debates contemporáneos. Sensen lo formula con toda la claridad necesaria: «Kant's moral framework does not prescribe one uniform way of life, but merely demands respect for humanity in all of its manifestations. I regard this as a strength, rather than a weakness» (140).

El cap. 4 se centra en la noción kantiana de la dignidad, evidenciando el alcance que tiene en Kant la teoría estoica acerca de este concepto, de la que hay varias evidencias textuales (vd. *R AA 06: 57*, n.), concerniente básicamente a una jerarquía de los entes, en el reino natural y en la misma sociedad, dando a reconocer las diferencias entre rangos y cargos, sin que en ningún momento tales consideraciones se sirvan de ninguna noción moral o normativa. Sensen trae a colación a autores clásicos del humanismo, como Cicerón, Leo el Grande o Pico della Mirandola, con el fin de visibilizar cuáles son los rasgos básicos de la concepción tradicional de la dignidad de los que Kant se apropia, reducidos a

cuatro notas principales. En primer lugar, la dignidad aparece como mero estatus natural y social, no como una propiedad moral que pueda expresarse en términos de valor. En segundo lugar, se considera que el ser humano está llamado a desarrollar de manera cabal todas sus facultades, pero muy especialmente a corresponder a la responsabilidad que implica contar con la libertad. En tercer lugar, no debe olvidarse que la dignidad está conectada con deberes y se revela incapaz de generar derechos (vd. *TL*, AA 06: 239). Por último, Kant sitúa a la dignidad en relación con los deberes hacia uno mismo. Así, el mero hecho de saberse libre compromete al sujeto a hacer un uso adecuado de esa capacidad (vd. *Päd.*, AA 09: 488). Leamos directamente al autor: «As respect is connected to the duty to oneself to follow the moral law, dignity appears foremost in connection with duties towards self» (172). El nítido contraste que esta posición produce frente a la noción contemporánea acerca de la dignidad humana, ilustrada por documentos básicos del derecho internacional de los siglos XX y XXI, pone en evidencia cuál es el paradigma que rige la fundamentación de los juicios morales en la actualidad. Pero un cambio de paradigma, que Sensen propone no considerar anterior al siglo XX (una cita del *Don Carlos* de Schiller a propósito de la remisión de los derechos humanos a la dignidad no le parece suficientemente desvinculada de la teoría tradicional; vd. 173, n. 173), no debería ser óbice para malinterpretar el alcance justo de una propuesta comprometida con otras coordenadas de sentido de lo humano.

El capítulo final de la monografía propone un extenso, pero ágil comentario de

los célebres pasajes del *corpus* kantiano en los que dignidad parece entenderse como un valor interno absoluto, sin entrar en contradicción con la apuesta teórica expuesta en el cap. I. En efecto, Kant recurre al vocabulario de la dignidad para enfocar precisamente que la moralidad es una conducta humana incomparable en excelencia con respecto a cualquier otra, poniendo de relieve la dependencia de este uso con respecto al empleo del término *dignitas* entre los estoicos. De acuerdo con ello, la elevación de la que serían merecedores todos los seres humanos sobre el resto de la naturaleza obedece a la libertad que hay en ellos, capacidad que a su vez les somete al imperativo categórico, exigiendo de ellos responder debidamente a su dignidad original y respetar, en esa misma medida, a los demás. El estudio arroja así el saldo de proponer una noción de dignidad que no precisa de justificación específica, por estar derivado de conceptos superiores previos. Ello explicaría, por otra parte, el «uso esporádico» (211) —y no central— del término que cabe encontrar en los textos de Kant y también permitiría atribuir al planteamiento de Kant un carácter más realista que el que presenta el paradigma actual: «Kant does not propose a value on which moral philosophy can be based. Kant reminds us that we do not directly perceive a value that would induce respect. Rather respect for others is a task that is required of us. Kant's conception of dignity is important because it emphasizes our sense that his task is nobler and more sublime than the selfish pursuit of our own desires» (211). La dignidad deja de ser una propiedad estática, en cuyo nombre el sujeto actúa moralmente, para convertirse en

el resultado dinámico de una tarea realizada por los seres humanos (causa eficiente), pero promovida por la razón en su uso práctico (causa formal). Si bien la dignidad, a la luz de la monografía de Sensen, deja de fundar imperativos morales y, por tanto, de funcionar como apoyo del deber de respetar a la humanidad en uno mismo y en el otro, no debe pasar inadvertido que emerge objetivamente a partir de la exigencia de corresponder al hecho de sabernos libres, esto es, de un principio operativo de la propia razón (214). Destacar divergencias en la justificación de la dignidad no implica rechazar el contenido del paradigma contemporáneo. El camino emprendido por Sensen forma parte de una esperanzadora línea de trabajo acerca del pensamiento kantiano, atenta a reconocer la distancia que la reconstrucción racional predominante hoy día en los discursos morales ha abierto con respecto a las posiciones ilustradas. Quizás rendir tributo acriticamente a un hito de la historia de las ideas no sea la mejor manera de seguir cultivando su legado: «In the Kant literature there is a growing reaction against the view that Kant bases morality on a value. My book is part of this trend: It explains how one can read Kant's views on dignity, respect, and humanity as an end in itself without reference to a value as the foundation» (214).

*Nuria Sánchez Madrid*

Universidad Complutense, Madrid

## LA TENSIÓN ESENCIAL DE LA HISTORIA DE LOS CONCEPTOS

FAUSTINO ONCINA COVES (ed.): *Tradición e innovación en la historia intelectual. Métodos historiográficos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, 237 pp.

El libro editado por Faustino Oncina (Universidad de Valencia) recoge la tensión esencial de la historia de los conceptos y, por extensión, de la historia intelectual contemporánea. Cabría afirmar que esta obra colectiva constituye una significativa aportación en lengua española al proceso internacional de especiación de la historia de los conceptos y la historia intelectual contemporáneas. Los capítulos recogidos en este volumen tienen su origen en un congreso homónimo celebrado a finales de 2012 en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Valencia, en el marco del Proyecto de investigación “Hacia una historia conceptual comprensiva: giros filosóficos y culturales”, (Proyecto financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España), y en colaboración con el Zentrum für Literatur- und Kulturforschung de Berlín. Considerado en su conjunto, llama la atención la doble tensión entre historia conceptual e historia intelectual que atraviesa el volumen, en cuyo seno se produce la ulterior diversificación de enfoques, propuestas, autores y temáticas. No obstante, y en la mejor de sus tradiciones, la metodología está puesta al servicio de la historia, y no la historia al servicio de la metodología. Es más, la pluralidad metodológica está ligada tanto a la complejidad intrínseca de su objeto de estudio como a su apertura hacia la historia. Más aún: una eventual es-

peciación disciplinar de la historia conceptual habrá de incluir una pluralidad metodológica, y precisamente en esta multiplicidad de metodologías podemos reconocer el argumento central del libro. No estamos, por tanto, ante un manual de la ciencia normal, cuya unidad epistemológica hubiera de corresponder a una unidad disciplinar, sino ante un patrón de desarrollo por proliferación, rasgo característico de la especiación disciplinar y condición necesaria para la emergencia de nuevas formas de saber.

El volumen se abre con una introducción a cargo del editor, bajo el título “Historia conceptual, ¿algo más que un método?”. En ella se ofrece una panorámica sobre el estado de la cuestión, que no sólo aspira a establecer los límites y posibilidades metodológicas de la historia conceptual, sino también a sentar las bases para una teoría de la modernidad. Para ello, Faustino Oncina hace un repaso exhaustivo de las diferentes variantes de la historia conceptual, desde las aportaciones clásicas de los autores germanos y británicos –en sus distintas generaciones– al método de las “constelaciones” y a la historia conceptual filosófica. De manera complementaria, en el primer capítulo, titulado “Historia conceptual interdisciplinar”, Ernst Müller (Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin) analiza las tendencias contemporáneas en la investigación sobre historia de los conceptos, que articula en torno a seis ejes temáticos principales: la renovación de los fundamentos sistemáticos e históricos de la historia conceptual; la creciente internacionalización del enfoque koselleckiano; la in-

corporación de problemáticas actuales de índole político-social de actualidad; la propuesta lexicográfica-metaforológica; el acercamiento a las ciencias de la naturaleza; y los estudios de caso científico-culturales de orientación interdisciplinar. A estas seis tendencias se vendría a añadir una séptima, que en cierto modo trata de reconciliar las propuestas anteriores, representado por el programa de una historia conceptual interdisciplinar promovida desde el Zentrum für Literatur- und Kulturforschung de Berlín. Para ello, Ernst Müller propone los “conceptos interdisciplinares”, en tanto “*conceptos centrales o fundamentales que se usan en muchas disciplinas, y por tanto en muchas culturas, y cuya semántica no se deja apresar de manera disciplinar ni controlar en su totalidad*” (p. 45). Esta aproximación le permite una revisión de las formas tradicionales de organización del conocimiento, junto con la introducción del concepto de “saber”, el cual hace posible a su vez un análisis de los procesos de transferencia cultural.

Por su parte, Javier Fernández Sebastián (Universidad del País Vasco) y Giovanna Pinna (Università degli Studi del Molise) elaboran en sendos capítulos un examen de las metodologías historiográficas al uso. El primero, en su “*Ex innovatio traditio / Ex traditio innovatio. Continuidad y ruptura en la historia intelectual*”, propone una reflexión metodológica sobre el binomio tradición/innovación, que se especifica en el par continuidad/ruptura. Con este objetivo emprende un sutil análisis de las modificaciones conceptuales y retóricas asociadas al cambio histórico así como de las necesidades de legitimación del presente en relación con el pasado y su aper-

tura hacia el futuro. De este modo, las tradiciones se revelan como una suerte de artefactos dispuestos desde el tiempo presente para dotar de sentido a la aparición de innovaciones. Es decir, las innovaciones necesitan fijar retrospectivamente su propia tradición, pero a su vez la tradición es la condición prospectiva para la innovación. De ahí la doble locución latina sugerida por el autor: a partir de la innovación la tradición, a partir de la tradición la innovación. La profesora Giovanna Pinna, por su lado, en “*Biographical Turn? Sobre el retorno de la biografía como método historiográfico*”, elabora un estudio detallado de la historiografía filosófica contemporánea, en particular de la así llamada “*biografía filosófica*”, un tipo de historiografía que “*parece buscar en la realidad de la existencia de un individuo el dato concreto a partir del cual construir nuevas perspectivas hermenéuticas*” (p. 199). La profesora Giovanna Pinna aborda los problemas y modelos de esta nueva ola biográfica, repasando algunas monografías recientes sobre la vida y pensamiento de autores tan variados como Kant, Hegel, Fichte, Dilthey o Wittgenstein, entre otros.

Al estudio pormenorizado de la obra de Koselleck están dedicados los capítulos de Falko Schmieder (Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin) y Juan de Dios Bares Partal (Universidad de Valencia). El primero, en su “*Formas de pensar la temporalización y su transformación histórica. Una discusión con Reinhart Koselleck*”, emprende un análisis de enorme significación filosófica sobre el concepto koselleckiano de “*temporalización*” [“*Verzeitlichung*”]. El autor aborda las distintas dimensiones históricas de dicho concepto a lo largo de la obra



de Koselleck, su rendimiento sistemático para la metodología y la teoría de la historia de conceptual, así como sus limitaciones intrínsecas y sus posibilidades de ampliación y modificación, sobre todo en relación con la historia conceptual interdisciplinar tal como viene desarrollándose en el ya citado Zentrum für Literatur- und Kulturforschung de Berlín. No menos significativo es el capítulo de Juan de Dios Bares Partal, “La historia conceptual de Koselleck y la historia antigua”, donde se retoma la historia conceptual de Koselleck desde el punto de vista de su relación con el mundo griego. Los análisis de Koselleck sobre el mundo antiguo constituyen “una pieza de Historia Conceptual en su sentido más clásico” (p. 208), que el autor del capítulo pone en relación con los trabajos de historia antigua de Christian Meier.

Podemos agrupar los contribuciones de Tomás Gil (Universidad Técnica de Berlín), Enrique F. Bocardo Crespo (Universidad de Sevilla), Johannes Rohbeck (Universidad Técnica de Dresde) e Ives Radrizzani (Academia Bávara de las Ciencias) como capítulos sobre precisiones conceptuales y/o análisis de carácter teórico-sistemático. En “Efectos negativos de innovaciones conceptuales”, Tomás Gil sugiere una concepción realista de los conceptos, de acuerdo con la cual “los conceptos presentan y organizan la realidad” (p. 76). Desde este punto de vista, las innovaciones conceptuales “hacen posible nuevas maneras de ver lo ya conocido. Facilitan nuevos accesos a lo real” (p. 76). Pero al mismo tiempo no todos los efectos de las innovaciones conceptuales son ventajosos. Para ilustrar esta postura, Tomás Gil analiza la “sustancia”, la “causación” y la “sobreveniencia” como tres ejemplos en los que “cuando fueron

*precisados dentro de ciertos marcos teóricos se convirtieron en conceptos específicos problemáticos*” (p. 76). Por su parte, Enrique F. Bocardo Crespo, en “El dogma de las intenciones ilocutivas”, analiza de manera minuciosa los actos ilocutivos, sobre todo a través de la noción de “fuerza ilocutiva” y en relación con las aportaciones de E. H. Gombrich, Q. Skinner y T. S. Kuhn. Por su parte, en el capítulo “Acción e historia”, Johannes Rohbeck propone la distinción entre “sentido de la acción” y “sentido de la interpretación”, que le permite a su vez una revisión de la historiografía, la filosofía de la historia y la pragmática. Su análisis se orienta a demostrar que “las metodologías de la ciencia y la filosofía de la historia presumen ciertas concepciones de las acciones humanas y están caracterizadas por ellas” (p. 96), asimismo que “las pautas de interpretación usadas consisten en modelos de acción cristalizados” (p. 96). El autor propone la tesis de acuerdo con la cual “la acción no sólo es un hecho dado de la historiografía, sino que ya tiene su propio sentido histórico que se está transformando en la historiografía y en la filosofía de la historia” (p. 96). En lo que respecta al capítulo de Ives Radrizzani, “Reflexiones sobre el estatuto de la historia de la filosofía”, se concentra en el estudio de las relaciones entre la historia y la filosofía. El autor afirma que la filosofía es irreductible a la historia y que está marcada por su radical ahistoricidad. En su opinión, la historicidad de los conceptos reside más bien en la historia de las aplicaciones de la filosofía.

Los capítulos de Ángel Prior Olmos (Universidad de Murcia), Antonio Lastra (Universidad de Valencia / Director de *La*

*Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*), Gaetano Rametta (Universidad de Padua) y Karina P. Trilles Calvo (Universidad de Castilla-La Mancha) se concentran en analizar cuál puede ser la aportación de las obras de Hannah Arendt, Leo Strauss, Michel Foucault y Aby Warburg, respectivamente, a la historia intelectual y de los conceptos. En el capítulo “Historia, conceptos y experiencia en Hannah Arendt”, Ángel Prior esboza la controvertida recepción de la obra de Arendt por parte de I. Berlin, E. Hobsbawm y E. Voegelin. La aportación de Arendt a la historia intelectual y de los conceptos consistiría en la experiencia del totalitarismo en su relación con la historia, que para Arendt constituye un “acontecimiento iluminador” (p. 107), cuyo carácter disruptivo exige la búsqueda y creación de nuevas categorías de análisis histórico, que en última instancia se especifica en la noción de “alienación del mundo” y en su ulterior significación para la historia de las ideas. Antonio Lastra, en “Micrología. Leo Strauss y la historia de la filosofía”, aborda el problema terminológico en el pensamiento de Strauss y sus implicaciones para la historia de la filosofía, que no sólo incluye el caso de la recepción de la filosofía clásica en el mundo medieval islámico y judío, sino en el de autores occidentales tan distintos entre sí como Kant, Adorno, Benjamin o Derrida. Por su parte, Gaetano Rametta, en el capítulo “Teoría del discurso y arqueología: una lectura de Foucault en clave histórico-conceptual”, trata de mostrar el modo en que “*el pensamiento de Foucault puede proporcionar instrumentos útiles, aún hoy, para una reconstrucción en clave Histórico-Conceptual de los acontecimientos intelectuales que han caracteri-*

*zando la formación de la Europa moderna*” (p. 142). En este sentido, el autor esboza una comparación entre la práctica arqueológica foucaultiana y la historia conceptual de tradición koselleckiana. Finalmente, Karina P. Trilles Calvo, en “El giro pictórico, icónico o visual en la historia del pensamiento: el caso Warburg”, muestra de manera muy sugestiva la relevancia y vigencia de la obra de Warburg para la historia contemporánea del pensamiento, en plena consonancia con la célebre “*ikonische Wendung*” de Boehm y el “*pictorial turn*” de Mitchell.

El volumen se cierra, en fin, con dos capítulos que podríamos caracterizar de “semántica histórica”. En el primero de ellos, con el título “El poeta Gottfried Benn visita el mundo dórico (pero se marcha pronto)”, Salvador Mas aborda el proceso de apropiación nacionalsocialista de la Antigüedad en la literatura y ensayística de Gottfried Benn, un caso verdaderamente notable de “*imagen fascista de la Antigüedad [...] como un fenómeno estético*” (p. 216). Elena Cantarino, en el “Genio de la historia para entenderla y escribirla. Naturaleza y método de la historia en el Barroco español”, explora la relación entre historia, política y utilidad en el mundo barroco español, donde asistimos a una transformación de la historiografía humanista y de sus valores en una historiografía de índole pragmática y ejemplar, orientada ante todo a la utilidad pública, como es la historiografía barroca.

*Alberto Fragio*

Universität zu Lübeck – IMGWF

Gerda Henkel Stiftung

## LA CARA OSCURA DE LA FILOSOFÍA KANTIANA

*IDEAS Y VALORES*, Vol. LXII, suplemento N° 1, 2013.

El primer suplemento de la revista colombiana *Ideas y Valores* recoge una serie de artículos que suponen una significativa muestra de las numerosas contribuciones presentadas al Primer Congreso de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española, celebrado entre los días 13 y 16 de noviembre del año 2012 en Bogotá, en cuya organización participaron diversas universidades e instituciones colombianas.

Lo que destaca como denominador común de los ensayos recogidos en este volumen —y que ha llevado a subtitular a esta reseña “la cara oscura de la filosofía kantiana”— es el tono, no solo innovador, sino también provocador y original de los escritos que componen este número especial de la revista.

Los editores invitados, Lisímaco Parra y Catalina González, presentan el número bajo el título “Kant: filosofía práctica, de la política a la moral”, señalando así uno de los elementos novedosos que atraviesa gran parte de los artículos que componen el volumen, y que se correspondería con uno de los sentidos que al adjetivo oscuro hemos querido dar en esta reseña, aquel de ignorado o no suficientemente considerado.

Este elemento oscuro es el de la acen tuación de la interdependencia entre la política y la moral, así como el de la antecendencia de la primera con respecto a la segunda, en el pensamiento kantiano. Una posición controvertida en tanto la moralidad del sujeto ha sido generalmente

considerada por los estudiosos del pensador prusiano como un ámbito que en lo fundamental puede considerarse como independiente de su concepción del derecho, la política y la teoría del conocimiento. El estudio de la relación entre el derecho y la moral kantianos, o entre la política entendida como arte de establecimiento de un derecho adecuado a la moral, y la moralidad, así como entre la razón técnica y la práctica, resume el contenido de los primeros cinco artículos de la revista. Estos advierten del papel complementario, e incluso muchas veces necesario para la moral, que tiene en Kant la razón epistemológica, lo que podríamos denominar el pensamiento o razonar técnico o pragmático, y exponen de este modo cómo la política precedería en la obra kantiana al desarrollo moral del sujeto, o, por decirlo de otro modo, el por qué la moral requiere de la política y de sus mecanismos propios como condición para su completo desarrollo y su establecerse en el mundo de un modo racional.

Por lo que a la segunda parte del volumen respecta, el adjetivo oscuro se referiría en este caso al estudio de las patologías de la razón kantiana, a lo inconsciente de la razón, o a aquello que podríamos clasificar bajo el título de “peligroso”, e incluso “indeseable”, cuando se trata de la estructura subjetiva de la razón del sujeto kantiano. Los artículos así encuadrados reflexionan sobre cómo dichos elementos afectan, no solo a la moralidad del sujeto, sino al establecimiento del derecho y la justicia en el pensamiento de Kant.

En general, y además de por las razones mencionadas, destaca el volumen por llevar a cabo una reflexión sobre la política y la moral kantianas atendiendo a la generalidad de la obra del autor, prestando especial atención a la tercera *Crítica* kantiana así como al *Nachlass* y las *Lecciones*, destacando entre las dos últimas los escritos referidos a la antropología. Esta característica es otro de los elementos originales de este volumen, que de nuevo hacen de la reflexión en español sobre la filosofía kantiana una que destaca por su profundidad, originalidad y calidad, siendo característico de los autores en lengua española el atender a la obra kantiana en su conjunto, asumiendo las consecuencias y responsabilidades que conlleva un estudio sistemático y completo de la misma por oposición a un uso interesado de determinados temas y escritos kantianos tratados en modo aislado.

El primer artículo del suplemento, de Roberto Rodríguez Aramayo, titulado “La política y su devenir en el pensamiento de Kant”, pone de relieve la influencia de la lectura de Rousseau en el pensamiento político del filósofo de Königsberg. Una influencia que desembocará en una instrumentalización de la política en el sentido en el que ésta se posiciona como condición de posibilidad del desarrollo moral y no, a la inversa, como la meta o efecto de la moralidad. Una posición que puede verse reflejada especialmente en los escritos concernientes a la filosofía de la historia kantiana, cuyo principio bautizó Aramayo ya hace tiempo como elpidológico. La característica principal de la filosofía de la historia sería pues, para el autor, la de resaltar esta relación de “causalidad” que existe entre la política como antecedente y la moral como

efecto que remitiría a la responsabilidad y autonomía del sujeto kantiano. La técnica puesta al servicio de la moral se traduce pues en la toma de conciencia del papel instrumental que desempeña la patología social al servicio de la moral, un papel que está teleológicamente determinado por la moral en tanto dicha patología se presenta como medio para la misma, y que viene siempre acompañado de la esperanza que corresponde a una asintótica persecución de la realización de las auténticas metas del hombre.

Como perfecto complemento de la anterior reflexión se presenta el artículo de Miguel Giusti “Zoología ético-política”, que presenta al político moral kantiano como el sujeto que no simplemente destaca por su elevada cualidad moral o virtuosa, sino por estar dotado de una pragmática que reconoce la necesidad del derecho para dar lugar a un espacio de virtud. Este carácter en parte de “serpiente” del agente político consiste sin embargo no sólo en un ejercicio racional pragmático a secas, sino en ser lo suficientemente sagaz como para rendir su sabiduría pragmática ante la moral, reconociendo que el buen político necesita ser también “paloma” si quiere obtener los fines que se propone. Esto es lo que el autor denomina “el tono irónico del predicador”, una sabiduría pragmática que reside en el trasfondo de la filosofía de la historia kantiana y que consiste en asumir el hecho de que el Estado de derecho es el camino más seguro para alcanzar la convivencia y la paz.

Es en este sentido, en el que se desarrolla el artículo de Rodolfo Arango, el cual se cuestiona la posibilidad del establecimiento y mantenimiento de un Estado

y constitución republicana por parte de un pueblo de demonios. De nuevo, el pragmatismo resulta vencedor en esta exposición de las relaciones entre el derecho y moral, destacando la relación especial en la que se encuentran los dos ámbitos, así como el hecho de que a pesar de que el derecho y sus principios no requieran de la moral individual para su establecimiento, sí requieren sin embargo de una razón práctica. Esta se manifiesta a su vez pragmáticamente en el establecimiento de la constitución adecuada a la moral, lo que requiere simplemente de una actitud pasiva por parte de los sujetos, así como en su mantenimiento, que requiere de una actitud activa pero a la postre instrumental, como es según el autor la solidaridad entendida como “dependencia de todos de una única legislación común”. Un artículo al que complementa en un modo idóneo el análisis sobre de la noción de publicidad y la legitimidad del derecho, sobre el desarrollo de la política y el progreso del hombre hacia lo mejor, que realiza en su artículo Margit Ruffing.

El estudio del concepto de derecho kantiano desde la perspectiva constructivista, que lleva a cabo en el volumen Wilson Herrera, resalta de nuevo la interdependencia entre el derecho y la moral a través de la construcción del modo de juzgar sobre la justicia de las instituciones y las leyes en tanto propiciadoras y adecuadas a la moral.

Como decimos, esta primera parte del volumen saca a relucir la relación de interdependencia que existe entre la política, derecho y moral en el pensamiento Kantiano, poniendo de evidencia que la moral no puede, ni debe, prescindir de la técnica

ni del adjetivo “sagaz” cuando se enfrenta al problema de su realización en condiciones sociales.

La primera parte del volumen deja espacio a un segundo conjunto de artículos dedicados, como señalábamos antes, al estudio de las patologías en la obra kantiana y a su relación con la moralidad del sujeto.

En esta línea de pensamiento me permito destacar el brillante artículo de Nuria Sánchez Madrid “Las pasiones y sus destinos. El examen de las emociones en las *Lecciones de antropología* de Kant”. Un estudio en el que se compara el papel que tiene la pasión entendida como instancia autoritaria y aquel que cumple el *super-yo* en la metapsicología freudiana. El ensayo explora la relación de tensión y lucha que existe entre la pasión y la razón; una relación que no es simplemente una entre una instancia física y otra psicológica, sino que identifica la pasión como una agencia que insiste en ser razón, “la otra razón”, la que no atiende a razones sino que responde al amor propio o al originario deseo del sujeto de que todo acontezca según su deseo y voluntad. Una instancia que amenaza pues, no sólo a la moralidad del sujeto, sino a la misma estructura del derecho que se crea sobre la base de la renuncia a este amor propio y sobre el reconocimiento del otro como un igual. Un ensayo fantástico tanto por su contenido como por la agudeza con la que la autora explora un aspecto poco considerado de la antropología kantiana en relación con la moral y el derecho.

En perfecta consonancia con el anterior ensayo, y de no menor originalidad y genio, es el artículo de Claudia Rocca sobre la noción de *Gesinnung* kantiana,

que nos habla sobre lo inconsciente, incognoscible e inaccesible de la acción moral en Kant. Si en el anterior ensayo se hacia hincapié en la lucha que se mantiene en el sujeto entre la pasión y la razón definida como una entre dos autoridades que se contraponen, en éste el autor nos hace reflexionar sobre la tendencia del sujeto al auto-engaño. Se habla de la *Gesinnung*, de ese término de tan difícil y prolífica traducción, como de instancia que a pesar de ser inconsciente no es subjetiva, sino objetiva pero incognoscible. Un término que apela a la naturaleza incompleta de la subjetividad del hombre, y que funciona como uno de los elementos determinantes de la acción y la vida del sujeto a modo de idea, presuponiendo una unidad que no existe, a modo de *intentio operis*, y que apela a la opacidad subjetiva o inalcanzabilidad teórica que acompaña desde el punto de vista del sujeto a la realización de la acción moral. De ahí que el deber de la acción que consiste en la obtención de una *Gesinnung* moral partiendo de la naturaleza torcida del hombre, o de la existencia del mal radical, consista en un proceso al infinito que viene explicitado en este artículo como el movimiento y desarrollo mismo de la subjetividad humana en su intento por hacer conscientes las razones que determinan objetivamente la realización de la acción, pero que, como decimos, queda por siempre relegado al ámbito de la incompletitud e inconsciencia objetiva que acompaña a la misma naturaleza de la razón del hombre.

De patología nos habla asimismo el artículo de Carlos Pereda, avisándonos de los peligros de considerar la independencia personal y la autenticidad, como conceptos que *a priori* forman parte de la noción

de autonomía kantiana. Nos advierte el autor de que ambos pueden ser analizados como patologías de la autonomía cuando no se consigue ajustar estas nociones a los requisitos de universalidad, escucha del otro, y trans-subjetividad que acompaña necesariamente a la reflexión moral. Estos requisitos delimitan y definen la noción de dignidad humana, que reside a la base del término autonomía y que es la verdadera piedra de toque a la que deben referirse ambos conceptos allí cuestionados.

De nuevo en la línea de las patologías se encuentra el artículo de Eduardo Molina, que nos habla del papel que tiene en Kant la característica del sabio de la “apatía”, una herencia estoica que, según el autor considera, Kant aprovecha precisamente por ser consciente del papel que sobre el ánimo y la acción moral del sujeto, así como sobre el mundo que éste crea, ejercen las emociones y pasiones. Una apatía que supondría uno de los elementos de los que se compone la virtud, enriqueciendo de este modo la comprensión de esta noción kantiana que tan plana y simple parece en ocasiones a la vista del lector.

Por último, cierra este volumen el sugestivo artículo de Concha Roldán, que pone el último acento sobre otra clase de oscuridad en Kant, dándole a este término ahora el matiz de lo vergonzoso que puede verse asociado con él; señalando la incongruencia voluntaria que existe entre la teoría y la práctica en la filosofía moral del autor que nos ocupa. Se refiere la autora a la reticencia de Kant, pese a poseer todas las herramientas teóricas a su alcance, y pese a las circunstancias favorables que se presentaban en el momento histórico en el que desarrolla su obra, de dar a la mujer la dig-



nidad de persona. La teoría ética kantiana que sirve como idea regulativa de la práctica abandona a la mujer, creando de este modo un *statu quo* permanente para ella que la condena a estar siempre, por contraposición al sujeto completo de la filosofía moral kantiana (el hombre adulto propietario), en un estado de pre-eticidad, de continua y permanente dependencia, eternamente condenada a permanecer en una situación de minoría que hace de la mujer, a la postre, un sujeto más cercano en la práctica al animal por lo que a las repercusiones sociales y de derecho conlleva dicha situación. Una concepción de la mujer la kantiana que, como señala la autora, no puede ser excusada bajo el título genérico de “filosofía de su tiempo”, ni al autor como “hombre de su tiempo”, sino condenada como la parte más consciente de la oscuridad de la filosofía moral de Kant.

En resumen, este volumen dedicado a la relación entre la política y la moral en

Kant, pero que contiene no sólo las reflexiones sobre estos conceptos, sino también las posibles implicaciones que en esta polémica relación provienen de otros componentes de la racionalidad humana tal y como el autor la entiende, que problematizan el derecho y la moral también desde el punto de vista de la estructura de la acción y de la naturaleza del sujeto, constituye un excelente volumen en el estudio de la obra de Immanuel Kant. Un número especial que nos regala la oportunidad de profundizar en temas no generalmente tratados o superficialmente explorados por la reflexión académica sobre Kant. Un nuevo punto de vista en el estudio sobre la moral y la política que nos ofrece el pensamiento sobre Kant en lengua española.

*Lorena Cebolla Sanahuja*  
Università degli Studi di Trento