

CRÍTICA DE LIBROS

UNA CARTOGRAFÍA DEL POSTHUMANISMO FILOSÓFICO*

A CARTOGRAPHY OF PHILOSOPHICAL POSTHUMANISM

FRANCESCA FERRANDO. *Philosophical Post-humanism*, Londres: Bloomsbury, 2019, 272 pp.

El posthumanismo es un concepto con el que la filosofía parece estar familiarizada desde hace algunas décadas. Pero ¿a qué nos referimos? ¿entienden los mismo Martin Heidegger y Rosi Braidotti por “posthumanismo”? No. Esto nos sitúa en un horizonte complejo de conceptos, genealogías y teorías que parecen dificultar la tarea de comprender y explicar qué es eso que nos ha ocupado largo tiempo de reflexión y producción filosófica. *Philosophical Posthumanism* hace de esto un desafío. Francesca Ferrando, filósofa y teórica posthumanista, trata de mostrar, a modo de cartografía, las principales líneas y escuelas de pensamiento que pertenecen al posthumanismo y, así, permitirnos comprender qué es el posthumanismo, en qué se diferencia y cómo se relaciona con otras teorías. Se trata de un trabajo pionero de una de las principales voces jóvenes de la teoría posthumanista contemporánea. El prólogo, escri-

to por Rosi Braidotti, nos anuncia la originalidad de una excelente contribución al debate teórico y práctico sobre el presente y el futuro de la humano y no-humano.

Ferrando analiza el posthumanismo desde tres puntos fundamentales: post-humanismo, post-anropocentrismo y post-dualismo. Estos tres elementos se corresponden *grosso modo* con las tres partes que componen el libro. En la primera, trata de responder, desde una perspectiva histórico-genealógica, qué es el posthumanismo. Presenta las diferentes disciplinas y teorías, así como las raíces teóricas que conforman las actuales discusiones posthumanistas. Desde la *Carta sobre el Humanismo* de Martin Heidegger hasta, por ejemplo, el *Manifiesto Cyborg* de Donna Haraway. En la segunda, trata de analizar a qué humano se refiere del prefijo “post”. Esto es, aborda las diversas concepciones de lo humano y cómo estas plantean un futuro más allá de las actuales consideraciones de las mismas. Se detiene en el análisis de las subjetividades que quedan excluidas de lo humano, todas aquellas otre-

¹ Este trabajo ha sido realizado con el apoyo de la Ayuda para Contratos Predoctorales FPU 2017 del Ministerio de Ciencia, Investigación y Universidades del Gobierno de España.

dades proyectadas por el clasismo, el racismo, la homofobia y otras formas de opresión, exclusión y marginación. En la tercera, Ferrando se sumerge en los fundamentos ontológicos del posthumanismo, tratando de responder a una interesante cuestión, ¿y si han sido los humanos siempre posthumanos? Para ello, analiza la historia y evolución de lo humano, preguntándose cómo lo humano, no-humano y lo tecnológico están interconectados y generando, así, un concepto de vida no exclusivamente relativo a o prerrogativo de la vida animal. Este último punto nos permite observar el carácter radicalmente abierto, inclusivo y consciente de las distintas prácticas con el que la autora aborda la compleja teoría posthumanista.

Ferrando presenta el posthumanismo como una “concepto paraguas” que engloba otras muchas corrientes: anti-humanismo, transhumanismo, metahumanismo, Nuevos Materialismos, Ontología Orientada a Objetos, etc. La autora aclara las diferencias y características de cada uno de ellos, insistiendo en que no se trata, como comúnmente se expone, de una cuestión de matices. Si bien todos ellos comparten algunas características, por ejemplo, el rechazo a la consideración de la naturaleza humana como algo fijo o ya dado, mantienen diferencias notables en otras cuestiones. El método pregunta-respuesta que recorre el texto nos facilita la comprensión de esta múltiple amalgama de teorías y genealogías. Así, podemos entender cómo el posthumanismo es un intento por desafiar las consideraciones hegemónicas de lo humano y que para Ferrando es completamente inextricable de su compromiso con los estudios feministas o de género. En este proceso Ferrando pre-

senta una interesante reflexión en torno a lo que ella denomina “doble deconstrucción” que se compone de la deconstrucción del patriarcado y de lo humano. Siguiendo a Luce Irigaray, Ferrando entiende que el paralelismo entre ambas deconstrucciones pone de manifiesto que lo humano se ha establecido a partir de una negación ontológica: “así como el género es generización [*gendering*], lo humano es humanización [*humanizing*]” (72). La humanización es entendida como proceso de relación con esos “otros/as”, haciéndonos conscientes de que somos nuestra experiencia corporizada y nuestras interacciones con los demás. Pone el acento en la distinción nosotros/ellos que forma parte de la ontologización de una dinámica de dominación/subordinación. De este modo, la teoría posthumanista nos permite evitar el riesgo de asimilación y dominación producido en la distinción excluyente del yo/otro o nosotros/ellos. Se trataría de entender ese “yo” y ese “otro” desde un pluralismo monista y spinozista, donde la alteridad del otro mantiene su propia integridad, aunque se vea superada como otro absoluto en su relación con el yo. Esta afirmación tiene una potencialidad notoria pues nos hace ver que el reconocimiento de la alteridad para manifestar el sí mismo implica la deconstrucción de la distinción yo/otros. Esto pone de manifiesto dos características clave en su concepción posthumanista. La primera, que su posthumanismo es una filosofía de la mediación y la segunda, la ampliación de la responsabilidad ética hacia los otros no-humanos. De este modo, mantiene su compromiso con cada uno de los tres pilares que comentaba al inicio de esta reseña: posthumanismo, post-antropocentrismo y post-dualismo.

Ferrando, en los últimos capítulos de su libro, se detiene en dos de los aspectos que preocupan a la teoría posthumanista, a naturaleza y lo tecnológico. Lo hace siguiendo las reflexiones sobre el antropoceno que Donna Haraway ha venido desarrollando hasta ahora, donde el impacto de la actividad humana es entendido a escala cósmica, no solo planetaria. Presenta una reflexión de la vida como vida animal humana y no humana, deteniéndose en las categorías de lo animado y lo inanimado que, a su vez, le permite introducir la tecnología como una forma de vida y la relación de esta con lo humano como una hibridación. De este modo, la tecnología es entendida, no como un aspecto más del desarrollo de la humanidad, sino como objeto de evolución misma. Se trataría, en última instancia de desarrollar una concepción de unos principios éticos y ontológicos de una vida consciente de la relación entre lo humano y lo tecnológico.

Philosophical Posthumanism es un texto reseñable por varios motivos. La intensi-

dad y profundidad con la que Francesca Ferrando aborda las complejas teorías posthumanistas, a la vez que manifiesta su propia conceptualización del posthumanismo, unido a la claridad y precisión con lo expone, hace de este, un texto al que se pueden acercar tanto expertos como legos en la materia. Ferrando muestra una completa cartografía crítica con los diversos movimientos y postulados posthumanistas. El carácter informativo y argumentativo, incluso con aquellas teorías con la que ella misma está en desacuerdo, muestran el respeto y la generosidad de Ferrando con todos y cada uno de ellos. Como apunta Braidotti en prólogo, este texto es una “alegre desfamiliarización” pues Ferrando nos envuelve en el universo posthumanista, haciéndonos cuestionar nuestras más anquilosadas percepciones de la vida y de las relaciones con lo humano y no-humano.

Myriam Hernández Domínguez

Universidad de La Laguna

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-0296-6525>

DEL MIEDO Y LA ESPERANZA ON FEAR AND HOPE

MARTHA NUSSBAUM. *La monarquía de miedo. Una mirada filosófica a la crisis política actual*. Bogotá: Paidós, 2019, 303 pp.

Continuando con su trabajo sobre las emociones, Martha Nussbaum va a centrarse ahora en una emoción que predomina en la época actual, el miedo. Partiendo de todo su trabajo anterior, la autora norteamericana presenta al lector un desmenuzado y ceñu-

do trabajo que busca confrontar la actualidad del mundo desde una mirada filosófica que abra lugar a la esperanza, más allá del fatalismo que impera en la perspectiva global.

Así pues, se debe tener en cuenta que la autora le habla a un lector que ya ha estado presente en sus textos publicados en el pasado, especialmente *Justicia poética*, *Emociones políticas* y *Paisajes del pensamien-*

to. De modo, que este libro es una expansión de esta teoría que Nussbaum ha trabajado a lo largo de su carrera académica y, además, pretende ubicarse en el marco de otras obras donde analiza problemáticas del presente desde su propia mirada filosófica, perspectiva que está fuertemente cargada de un ejercicio práctico que busca superar la mera interpretación y análisis filosófico para poder traer a la esfera pública alternativas puntuales para lograr un cambio en la sociedad.

La monarquía presenta al lector una mirada que, aunque filosófica, salta también entre el derecho, la literatura, la psicología y la ciencia política. Esta manera de proceder es una forma ya habitual que tiene la autora que construir filosofía desde una mirada interdisciplinaria que brinda soporte epistémico y metodológico a la investigación que construye en cada obra que publica. En un marco de trabajo crítico, la obra merece una lectura obligada para aquellos que han leído los trabajos anteriores sobre las emociones de forma particular, tales como el asco y la envidia, la ira y la venganza y el amor y la amistad. Este trabajo de Nussbaum puede ser entendido como una síntesis de dichos trabajos anteriores por medio de los casos concretos de la actualidad.

El mundo globalizado actual ha traído consigo una mirada pesimista y fatalista del futuro. La idea de que actualmente el mundo se encuentra en crisis pulula en la mente de la población y, además, es la pauta de muchos líderes políticos para realizar sus políticas públicas en muchos de los actuales Estados nación. Pensar la crisis desde una perspectiva crítica en busca de alternativas es un trabajo que está en boga en los intelectuales modernos, ya Bauman pensó, en su última obra publicada en vida, una

serie de reflexiones sobre la manera en que el ser humano debe de unirse en aras de una construcción conjunta del mundo. Un análisis a profundidad permite diagnosticar la forma actual de proceder, tanto en lo político como en lo social, con el concepto utilizado por Bauman y Donskis de *doctrina TINA*¹, una forma de pensar el mundo que reduce las acciones humanas a meramente soluciones drásticas y absolutistas donde predomina la falta de racionalidad y el sentimentalismo manipulable carente de reflexión.

Bajo el marco mencionado anteriormente, Nussbaum busca traer su propia perspectiva de la crisis a fin de buscar una filosofía de la esperanza que permita pensar el mundo más allá de la doctrina TINA, que desde la mirada de la autora no es más que una manera de lentamente entregar la democracia a un totalitarismo. El miedo, propone la autora: “tiende con demasiada frecuencia a bloquear la deliberación racional, envenena la esperanza e impide la cooperación constructiva en pos de un futuro mejor” (p. 23). Para Nussbaum, las emociones están presentes en todo momento y son imposibles de erradicar del modo de vida de los seres humanos, la propuesta política que aquí se hace presente propone mirar la forma en la que las emociones, en este caso el miedo, tienen el potencial de destruir todo tipo de proyección cooperativa del futuro: “Las emociones lo invaden todo y se convierten así, en sí mismas, en un problema que cierra el paso al trabajo constructivo, a la esperanza, a la posibilidad de que nos escuchemos los unos a los otros, y a la cooperación” (p. 24).

Trayendo a colación la forma en la que el miedo lleva a la acción humana hacia una

dirección, normalmente una que busca seguridad o procura la supervivencia del sujeto. Nussbaum pretende una reflexión filosófico-política respecto a esta emoción, la cual inicia diciendo sobre el miedo que: “es la emoción primordial, tanto genética como causalmente, y de que es por la infección que en ellas genera el miedo por lo que las otras tres emociones [ira, miedo y asco] (...) se vuelven tóxicas y amenazan la democracia” (p. 23). La forma colectiva de inseguridad y de ansiedad hacia lo desconocido ha llevado a la sociedad actual a un estado de paranoia donde predomina la solución extremista en la cual todo lo que no me sea acostumbrado debe ser eliminado para garantizar el estilo de vida propio. La ausencia de una mirada reflexiva de la vida, y del miedo en particular en tanto que emoción predominante en la psicología colectiva, ha conducido a la política a volverse una maquina de injusticias donde predomina la xenofobia, la homofobia, la aporofobia, la misoginia, el patriarcado y en general la exclusión de todo aquello que, según lo considere el contexto, no pertenezca al común de una comunidad.

Con lo dicho, la propuesta de Nussbaum encuentra una alternativa a dicha doctrina TINA en la importancia de la filosofía en el diario vivir de los ciudadanos y en el cultivo propio del sujeto por medio de las artes y las humanidades, una alternativa que ya había sido bosquejada antes. Para esta autora, ha de partirse desde una interpretación de la filosofía entrelazada fuertemente con la forma en la que me examino y, por extensión, con la forma en la que comprendo las emociones que atravieso, además de la manera en la que estas me permiten pensarme y pensar lo que me rodea. Esta “vida

examinada” propuesta por Nussbaum funge de primer ladrillo en la construcción multidisciplinaria que ella plantea para articular la esfera privada con la pública y, de esta manera, generar una transformación en el orden TINA de tomar decisiones tanto políticas como personales.

La forma en la que la filosofía estructura ideas y permite establecer unas formas mínimas de dialogo entre un sujeto con el mundo interior y exterior del que forma parte, abre un lugar a que se de una búsqueda del conocimiento y un cultivo del mismo, es decir, tomando una postura de diálogo respetuoso con el mundo, distinto a la manera desorganizada y precipitada que nace del miedo mal concebido, me es posible una existencia examinada tanto de lo que existe dentro de mi como aquello que existe fuera. Una vez tengo esta disposición básica del sujeto, me es posible recurrir a las artes para poder generar un cultivo de mis propias emociones.

Para la autora, y esto es algo que recuerda en prácticamente todas sus obras, las emociones tienen un carácter transformador que permite generar cambios en el orden establecido de las distintas dimensiones que componen al ser humano y la sociedad en que este habita. De ahí, que sea importante pensar la forma en la que examino mi propia vida, desde una mirada cultivada y enriquecida por medio de las artes y las humanidades, para poder entrar en la esfera pública y mantener la democracia a flote.

Esta es una obra que debe ser leída como una base para una filosofía y una política de la esperanza. La forma en la que la autora propone al amor y a la imaginación para repensar la doctrina TINA hace que sea po-

sible entablar una lucha contra el cinismo y el estoicismo que predomina actualmente en el actuar de los ciudadanos. La esperanza, en tanto que postulado práctico que propende hacia un fin verdaderamente valioso que tiende a la construcción conjunta de una sociedad justa, se piensa como una elección y un hábito que es contrario al miedo. Así, según Nussbaum, la democracia necesita de una esperanza que contrarresta a las distintas figuras que trae consigo el miedo (ira, asco, envidia), además, es esta misma esperanza la que permite pensar un futuro optimista para el mundo, puesto que solamente en la medida en que la reflexión crí-

tica se conjuga con el acto práctico, fundamentado en la responsabilidad política del mundo en que se habita, es posible una vista del *porvenir* donde no exista un reino del miedo.

NOTAS

¹ Iniciales en inglés para: *there is no alternative* (no hay alternativa).

Juan David Almeyda Sarmiento

Universidad Industrial de Santander

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-6463-6388>

LA TRANSICIÓN DE LAS IDEAS POLÍTICAS DESDE BODINO A HOBBS

THE TRANSITION OF POLITICAL IDEAS FROM BODINO TO HOBBS

JUAN TRÍAS VEJARANO, *Del antiguo régimen a la sociedad burguesa. El cambio de visión de Bodino a Hobbes*, Madrid, Tecnos, 2019, 265 pp.

Juan Trías Vejarano, catedrático emérito de la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Complutense de Madrid, estudia en este libro la transición de las doctrinas políticas del antiguo régimen a la época liberal. La metodología empleada en su elaboración es la elección y análisis de algunas cuestiones consideradas fundamentales en esta transición (a saber, el paso desde el organicismo aristotélico a su rechazo, la secularización progresiva de los conceptos de justicia y ley, la soberanía y el pacto y, finalmente, la relación entre religión y política) en cinco grandes teóricos políticos: Bo-

dino, Altusio, Suárez, Grocio y Hobbes. La razón de la elección de estos pensadores es que son autores sistemáticos que han documentado en sus obras la secuencia histórica de este cambio de ideas políticas. A la cuestión de por qué queda excluido un autor como Maquiavelo, a quien muchos consideran el iniciador del pensamiento político moderno, responde Trías que ello se debe al hecho de que en la obra de Maquiavelo falta una teorización integral del orden sociopolítico como la que se da se da en los autores estudiados (cf. p. 16).

El libro es, ante todo, un estudio de la evolución del pensamiento político que se inscribe dentro de la lógica del análisis marxista de la historia y de sus conocidos niveles: “el orden económico, la estructura social, el aparato institucional y el entramado

creencial” (p. 11). Ahora, como corresponde a una filosofía profundamente hegeliana como es el marxismo –en efecto, el marxismo es un hegelianismo invertido, en el sentido de que parte no de la *idea* sino de la *materia*–, la clave de bóveda de esta forma de pensar está en el *tiempo* que, si es humano, es *historia*. Por ello el énfasis de este libro está puesto constantemente en el movimiento y en las transiciones entre períodos del pensamiento político. De ahí también que en el apartado de reconocimientos Trías se refiera “a aquellos de los que aprendí a *pensar históricamente*, Karl Marx, Antonio Gramsci, José Ortega y Gasset, José Antonio Maravall y Pierre Villar” (p. 18).

El libro de Trías se divide en seis partes. Se abre con una breve Introducción (pp. 11-18). A continuación, el capítulo 1, titulado *Organicismo e individualismo. Del aristotelismo como referencia a su rechazo* (pp. 19-68), estudia en los autores elegidos las diversas formas de *organicismo político* y su posterior rechazo en Hobbes. El capítulo 2, de título *La concepción de la justicia como punto de ruptura. Las virtudes* (pp. 69-113), estudia, siempre según la metodología ya descrita, las nociones de justicia, derecho y ley. Especialmente sugerentes en este capítulo resultan los análisis de la impronta calvinista en las nociones de ley y derecho en Altusio. Con todo, las partes más interesantes, a las que dedicaremos después una presentación algo más detallada, son los capítulos 3 y 4. En efecto, el capítulo 3, que lleva por título *Soberanía y pacto* (pp. 115-197), además de la necesaria presentación de la *maiestas* o *soberanía* del poder de la República, contiene en particular información y análisis valiosos sobre las fuentes jurídicas medievales de romanistas y canonistas del pensa-

miento de Bodino. El capítulo 4, a su vez, titulado *Religión y política* (pp. 199-262), se dedica al estudio de las ideas religiosas de nuestros autores que han tenido de algún modo un efecto en la conformación de sus respectivas teorías políticas. A todos ellos (con la exclusión de Suárez) es común la idea de tolerancia religiosa, dada la fragmentación y heterogeneidad religiosa surgida en las comunidades políticas tras la Reforma. De particular relevancia, por lo que se refiere a la proyección en las ideas de la Ilustración venidera, son la tendencia irenista a un *credo mínimo* en vistas de la *pax christiana* y de la consecuente tolerancia religiosa *inter christianos*, especialmente nítidas en el arminiano Grocio y el anglicano Hobbes (y, en tal sentido, *latitudinario*). Quien escribe estas líneas se ve tentado a reenviar a su *Estudio introductorio* de John Locke, *La razonabilidad del cristianismo* (Madrid, Tecnos 2017, pp. XI-CXXIX), donde se aborda detalladamente esta misma cuestión en John Locke. Finalmente, la obra concluye con un epílogo, titulado *De un cosmos jerarquizado a un universo en movimiento* (pp. 263-265), donde se recapitulan los puntos más característicos de los autores estudiados.

Pero veamos con algo más de detalle los capítulos tercero y cuarto. El capítulo 3, acabamos de decir, titulado *Soberanía y pacto*, recoge las doctrinas respecto a los autores elegidos, aunque aquí nos limitaremos a Bodino, Altusio y Hobbes. Según Trías, “la teoría de la soberanía [de Bodino] es inseparable del marco de las guerras de religión en Francia (y de las amenazas exteriores que se cernían sobre ella) [...] y con ella se busca reforzar la posición del rey, que estima la garantía de la paz” (p. 116). Por otro lado, dicha teoría, “deudora de una larga tradición que

tiene su filón doctrinal, a partir del núcleo bo-
loñés, en la obra de canonistas y civilistas, glo-
sadores y comentaristas del derecho romano
justiniano”, hunde sus raíces en “los con-
flictos jurisdiccionales entre papado e imperio
al comienzo y después en la creciente afir-
mación de las monarquías territoriales fren-
te a las pretensiones hegemónicas de las dos
potencias universales” (p. 117). Como indi-
ca Trías, Giesey ha dado a conocer “la de-
pendencia del autor angevino del *ius com-
mune* y de sus comentaristas italianos de los
siglos XIII al XV” (p. 117). No es casual,
pues, la frecuencia de las citas en *Los seis li-
bros de la República* I, 8 (donde precisamente
se define la *soberanía*) de Baldo degli Ubal-
di, Bartolo de Sassoferrato, Alejandro Tar-
tagna y el Panormitano (Nicolás de Tudes-
chis). Cuatro quintos de las notas de este de-
cisivo capítulo del libro de Bodino son de ci-
vilistas, canonistas y comentaristas tardo-
medievales (cf. 119). Como contrapunto a su
propia tesis sobre Bodino como un sostene-
dor de una monarquía ordenada y fuerte, pero
limitada por diversos frenos (la religión, la jus-
ticia, la conservación del patrimonio real, etc.)
y en tal sentido no absolutista, presenta Trías
la opinión de J. Franklin, según el cual Bo-
dino supone el final del constitucionalismo
medieval (cf. *Jean Bodin and the End of Me-
dieval Constitutionalism*, en H. Denzer
[hrsgb.], *Jean Bodin. Verhandlungen der in-
ternationalen Bodin-Tagung in München*,
München 1973, ss. 151-166). Se compren-
de en cualquier caso que desde esta pers-
pectiva Bodino no acoja la teoría del pacto
para explicar el poder real. En efecto, “fue-
se cual hubiese podido ser su papel históri-
co, el rey de Francia no lo es por elección [po-
pular] [...], sino en virtud de ley, la llama-
da ley sálica, una de las leyes fundamentales del

reino” (p. 132). Bodino limita, por tanto, la
función de los estados generales, carentes de
verdadero poder de decisión, a un simple me-
dio de comunicación del pueblo con el so-
berano. Bodino, en efecto, no proclama
nunca soberana a la república, sino al mo-
narca. Concluye así Trías que, aunque con Bo-
dino se asiste a un reforzamiento de la posi-
ción del monarca, ello no significa un aban-
dono del constitucionalismo medieval. Des-
de luego, el propósito de su obra es “combatir
a los que defendían la rebelión de los súbditos
contra su legítimo príncipe y con ello abrí-
an la puerta a la *licenciosa anarquía*”, que “en
ese momento era el peligro máximo” (p. 146).

Altusio, a su vez, aunque deudor de la
teoría de la soberanía de Bodino, representa
la posición opuesta al autor francés, al de-
fender la tesis de la soberanía popular. Las
fuentes de Altusio al respecto son de origen
calvinista e hispánico. Así pues, pertene-
ciendo la soberanía a la comunidad, la teo-
ría del pacto cobra un papel decisivo en la
política de Altusio. En efecto, la soberanía
pertenece al *regnum*, tras constituirse como
consociatio universalis. Ahora bien, como
la comunidad soberana no puede gobernarse
a sí misma, transfiere posteriormente a mi-
nistros y rectores el poder necesario para
ejercer su cargo. El gobernante adquiere así
el poder de manos de la comunidad. “Por
derecho natural todos [los hombres] son
iguales y no están sujetos a la jurisdicción
de nadie, a no ser por el consentimiento o
hecho voluntario, con el que se someten a
poder ajeno y transfieren a otro sus derechos”
(*Politica methodice digesta*, XVIII, 18). Los
autores mencionados por Altusio en sustento
de este principio son principalmente Váz-
quez de Menchaca y Covarrubias. Frente a
cualquier pretensión de un origen divino di-

recto del poder del rey, Altusio declara que el origen y la sede del poder soberano es el pueblo. De ahí que si el rey se aparta de la fe debida al pacto suscrito con el reino, el pueblo, bajo la guía de los *optimates* o *éforos*, pueda legítimamente resistirle. Altusio dedica el penúltimo capítulo de la *Politica* a la cuestión de la tiranía y sus remedios. Así, el contraste entre Bodino y Altusio no puede ser mayor: mientras para el primero no cabe más remedio frente al monarca soberano devenido tirano que “huir, esconderse, evitar los castigos o sufrir la muerte, antes que atentar contra su vida o su honor” (*Seis libros* II,5,80), según Altusio el derecho de resistencia siempre asiste al pueblo frente al rey que ha incurrido en tiranía, bien deponiéndolo, bien incluso dándole muerte, aunque siempre por medio de los éforos, no privadamente (cf. p. 160).

En Hobbes el pacto es de naturaleza muy distinta –sostiene Trías– a como se presenta en Altusio. Siguiendo a C. Schmitt, distingue Trías netamente las *estipulaciones medievales* y el *pacto constituyente moderno*. El pacto en Hobbes, a diferencia del de Altusio, es ya moderno. De un lado, es un pacto entre individuos, no entre las familias o sociedades previas a la *civitas*. De otro, el pacto es de cada uno con cada uno, “para disipar cualquier duda de un pacto con el soberano, al estilo del pacto tradicional del rey con el pueblo” (p. 190). El pacto no es con el soberano, sino para constituir al soberano. Con ello Hobbes pretende asegurar la independencia del soberano frente a los que le constituyen como tal.

El capítulo 4, titulado *Religión y política* como sabemos, aborda aquel “punto crucial, con el que se abre una época de agudo conflicto religioso que se entreteje con

otro político” (p. 199). La Iglesia, que en la sociedad feudal juega un papel fundamental, es desplazada en la época moderna por las instituciones civiles. En esta lenta, pero imparable acción de sustitución los dos grandes actores son la monarquía absoluta y la Reforma. Para limitarnos a los autores que hacen las propuestas más interesantes nos ceñimos a Grocio y Hobbes.

Grocio es poco conocido como exegeta y teólogo, a pesar de que son estas precisamente las materias a las que dedica más obras. Sus obras teológico-políticas más destacables son: *De imperio summarum potestatum circa sacra* (1614-1617), *De servanda per mutuum tolerantiam Ecclesiarum concordia* (1614), y finalmente *De veritate religionis christianae* (1627) y *Via ad pacem ecclesiasticam* (1642). Según Trías, “partiendo de una firme fe religiosa encuadrada en el calvinismo arminiano, [Grocio] defendió un cristianismo racionalista e integrador de las diferentes confesiones en pugna, que tenía muchos elementos de religión natural, huía del dogmatismo y predicaba la tolerancia” (p. 238). Se trata de un *cristianismo ecuménico* en el que prevalece la dimensión práctica sobre la doctrinal y que debía reducirse a lo esencial, dejando de lado las cuestiones polémicas, de ordinario llenas de intrincadas y sutiles teorías teológicas (cf. p. 238). La de Grocio es por ello una religión pacífica y sencilla que quiere convencer, no perseguir, a los que yerran. La principal obra al respecto es el *De imperio summarum potestatum circa sacra*. En ella se parte de la noción de *poder soberano* (*summa potestas*): “Huius ergo summae potestatis ita definitae imperium decimus, non ad profanum tantum, sed ad sacra quoque extendi” (p. 240). Según Grocio, aunque el po-

der supremo es uno, desempeña diversas funciones, entre las que se incluyen las sagradas. Es verdad que circunscribiendo el poder del soberano solo a las *acciones exteriores*, sean profanas o sagradas, se salvaguardan los derechos de la conciencia. El derecho de resistencia es abordado entonces. Grocio lo rechaza: “imperia juri divino repugnantia etsi ad agendum non obligant, obligare tamen ad vi non resistendum et unde ea obligatio” (p. 242). Para someter a su vez las funciones sagradas a las políticas, Grocio distingue entre un *juicio directivo* (intelectual), que corresponde a las diversas instancias eclesiásticas, y un *juicio imperativo* (de natural volitiva), que compete al soberano. Tanto la *legislación* (de naturaleza general) como la *jurisdicción* (de naturaleza particular) son siempre del soberano. Ni la Iglesia ni los pastores disponen de ellas. Grocio niega así el *ius puniendi* a las instancias eclesiásticas. Incluso la jurisdicción sobre los asuntos eclesiásticos se reserva al soberano. Al sacerdocio no compete jurisdicción alguna. Contra la doctrina católica de los *tria munera*, Grocio restringe las funciones de los pastores solo a la fe y los sacramentos, excluyendo de ellas toda forma de gobierno y jurisdicción.

También en Hobbes la cuestión de religión y política es decisiva. De ahí que le dedique dos de los cuatro libros del *Leviathan*: el libro tercero (*El Estado cristiano*), y el cuarto (*El reino de las tinieblas*). Como Grocio, también Hobbes sostiene un *minimalismo doctrinal* acompañado de un nítido *erastianismo* de fondo. Trías afirma lúcida-mente que el pensamiento teológico-político de Hobbes se apoya en dos principios: la fusión de Estado e Iglesia cristianos (tal como ya ocurría en la praxis de la *Iglesia de Inglaterra*) y la reducción del cristianismo a

unas creencias fundamentales mínimas, junto con la admisión de una amplia libertad religiosa (cf. pp. 251-252). Desde luego, en un mismo territorio no pueden coexistir dos soberanías, una civil y otra espiritual. No existe una Iglesia universal como entidad jurídica separada cuya cabeza sea el obispo de Roma. En realidad, existen tantas iglesias cristianas como comunidades políticas tengan como cabeza un soberano cristiano. Afirma Hobbes: “Gobierno temporal y espiritual no son sino dos palabras traídas al mundo para hacer que los hombres vean doble y confundan a su soberano legítimo” (p. 253). En realidad, “en esta vida no hay más gobierno ni del Estado ni de la religión que el temporal” (p. 253). El soberano, pues, es un único poder con competencia en ambos órdenes. Hobbes ataca también a las Universidades sobre las que se ha asentado el *Reino de las tinieblas* al definir ideas contaminadas de la filosofía natural aristotélica. Por otro lado, anticipando algunas ideas cruciales de Locke, rechaza las especulaciones teológicas, advirtiendo que “todo lo NECESARIO para la salvación se contiene en dos virtudes: fe en Cristo [como Mesías prometido] y obediencia a las leyes” (p. 258).

En suma, el libro de Trías es un concienzudo, lúcido y fundamental trabajo de análisis, cotejo y valoración histórica de algunos conceptos políticos particularmente relevantes en algunos autores en cuyo pensamiento se asiste al tránsito de la filosofía política a la Modernidad.

Leopoldo José Prieto López

Departamento de Humanidades

Universidad Francisco de Vitoria (UFV)

leopoldojose.prieto@ufv.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-0990-6445>

¿QUÉ HACER CON MARX? WHAT TO DO WITH MARX?

STEDMAN JONES, G.: *Karl Marx. Ilusión y grandeza*. (Jaime Collyer, traductor). Madrid: Taurus, 2018, 888 pp.

Al final de su artículo “¿Qué hacer con Marx?”, José María Ripalda nos recomienda cuidarnos del pensador alemán. Nos recuerda que su obra no es un “bote de salvamento” y que incluso podría ser “un bote envenenado”, aun cuando pueda valer la pena navegar con él sobre la ola de los nuevos movimientos sociales (2014, p. 33). Valga mencionar que se conocen variadas formas en que su “doctrina” y su nombre resultan “envenenados”, entre las que destaca la lectura dogmática de su obra que acompaña al retrato que construyeron de él casi desde su deceso hace cerca de un siglo y medio: un autor santificado por quienes vieron en su blindaje la obtención de un artículo de fe. Partir esta reseña concordando con el académico español en los riesgos que rodean a Marx, pone de relieve la alternativa de revisar su vida y su pensamiento de forma “heterodoxa”. Esta es la opción de Stedman Jones en *Karl Marx. Ilusión y grandeza*, disponible en una cuidada versión castellana del escritor chileno Jaime Collyer.

Por “heterodoxa” comprenderemos lo contrario al Marx del marxismo occidental. Lo anterior es relevante porque se está frente a una biografía sobre Karl Marx en que *no se analiza ninguna obra de la tradición marxista posterior*. Incluso, para separar aguas, el autor se refiere a Marx simbólicamente como “Karl” durante sus casi no-

vecientas páginas para llevarnos a mirar un Marx histórico y en su contexto, lo último descrito de forma erudita. El producto de este ejercicio es una obra de rigor histórico, candidata para muchos a biografía definitiva junto a la de J. Sperber (2013), pero también de valor terapéutico: representa una visión deflacionaria del autor del *Manifiesto* que ofrece la oportunidad de abordarlo desde nuestro tiempo y sobre méritos propios.

Entre las dimensiones de Marx que cubre la biografía, su fortaleza está en aquellas que arrojan luz sobre sus ideas y permiten reconstruir el pensamiento vivo del autor que habitó la segunda mitad del siglo XIX europeo. Esta es la razón por la que una biografía puede ser de algún interés filosófico. Estas dimensiones se relacionan principalmente a la formación de su imaginario de juventud, el impacto de las revoluciones de 1848 sobre su pensamiento, su participación en organizaciones políticas y el último periodo de escritura al que pertenece tanto *El Capital* como el “Manifiesto inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores” —este último, uno de los textos sobre el que el académico de la Universidad de Londres reclama una mayor atención—.

Desde sus primeros proyectos literarios hasta su interpretación de la rebelión de los hilanderos de Silesia o las revueltas de 1848, la deriva del pensamiento de Marx representa un camino accidentado de formación y la aspiración a superar los límites de la crítica presentes en su entorno intelectual. Un

ejemplo de esto, lo recoge el autor al exponer las diferencias de la crítica marxiana de la *Filosofía del Derecho* de Hegel con las de la escuela hegeliana. A diferencia de Ruge o Feuerbach, quienes pusieron énfasis en la matriz religiosa de pensamiento a la base de la obra, Marx intentó abordar en su interpretación al “Estado moderno” en su conjunto. En este sentido, secundó el intento hegeliano de comprender al Estado como un logro del progreso histórico, pero rechazó el hermetismo de su teoría. “No debemos censurar a Hegel porque describa el ser del Estado moderno tal y como es, sino por presentar lo que es como esencia del Estado” (Marx 2010, p. 140). Este desborde de la filosofía es análogo con su giro hacia la economía, toda vez que Marx habría sido el primer pensador germano en prestar verdadera atención a esta disciplina (Stedman Jones 2018, p. 273).

La opinión del biógrafo sobre obras que han formado el canon del “materialismo histórico”¹ es particularmente interesante. En el caso del *Manifiesto Comunista*, Stedman Jones considera que aunque sea el manuscrito “más memorable” de Marx, “si bien no en su forma, en lo sustancial el *Manifiesto* no era una obra original” (pp. 284-285), dado que se basó en sus manuscritos parisinos, *La miseria de la filosofía* y varios textos de Engels tales como los “Principios del comunismo” y *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (2018, pp. 284-285; también 1983, p. 3). A grandes rasgos, para el autor el mérito estriba en una nueva exposición de estos contenidos, resultado de combinar el legado del idealismo alemán y sus estudios de economía política. Esto, a su vez, muestra a Marx como heredero del idealismo alemán por sobre cualquier otra tradición fi-

losófica, lo que lleva al biógrafo a sostener que la propia discusión entre idealismo y materialismo dentro de la cual se presenta al autor de *El Capital* como materialista, sería parte de una “batalla imaginaria” de Engels quien “comprendía el idealismo aún de manera muy superficial” (pp. 230-231). En este sentido, el “materialismo histórico” sería una tradición filosófica desarraigada, construida y reforzada durante el siglo XX a través de la publicación póstuma de *La ideología alemana* y la labor del marxismo occidental. Muy por el contrario, el idealismo, y en particular la noción de teleología en la *Ciencia de la lógica* de Hegel (Hegel 2010, pp. 651 y ss.), habría orientado el desarrollo de la nueva visión del trabajo humano que sería la piedra angular de la obra de Marx, según la cual, a diferencia del socialismo anterior, el hombre no sería un producto pasivo de la historia y tendría los atributos de la libertad y la espontaneidad que hacen del trabajo una actividad autodirigida (2010, pp. 234 y ss.).

La biografía de Stedman Jones nos ofrece una descripción erudita de la ola de revoluciones de 1848, cuyo desarrollo impactó profundamente en el pensamiento de Marx. No obstante, la sección que les dedica también alberga una injusta crítica del pensamiento marxiano. Según Stedman Jones, “lejos de adelantarse a su época en su concepción de clase, Karl compartía la percepción general de las clases propietarias de Europa occidental”, que consideraban a la clase trabajadora y la lucha de clases un riesgo para la civilización, con la diferencia de representar Marx un caso inusual “aunque solo fuera por pensar en el conflicto de clases no como una categoría que temer sino como una fuente de esperanzas” (p.

365). Para el autor, Marx al considerar a los trabajadores como parte de una constitución social subyacente no comprendió que su existencia como clase social se daba, sobre todo, en el lenguaje de la política y estaba asociada “al deseo de inclusión política” (p. 366) de estos en los sistemas representativos. Valga mencionar que Stedman Jones desde hace décadas rechaza la existencia de clases sociales más allá del lenguaje. En *Languages of class* sostuvo que “me he vuelto cada vez más crítico del tratamiento prevaleciente de que lo ‘social’ es algo fuera de, o lógicamente (...) anterior a su articulación a través del lenguaje” (Stedman Jones, 1983, p. 7). En este marco, solo es posible reconocer un sentido específico a la forma de hablar de clases que, por ejemplo, Marx ocupa en textos como *El 18 Brumario* (junto a facciones, estratos y otras categorías), descartando el análisis estructural presente a lo largo de *El Capital*.

La principal contribución de esta versión “deflacionaria” de Marx estriba en la descripción de su llamado periodo de madurez, que comienza en la década de 1960. Contrario al marxismo occidental, Stedman Jones critica “la asociación ineludible entre Karl y un léxico ‘marxista’ de la revolución” que se generó durante el siglo XX, identificado con “la abolición violenta del capitalismo”, basada en el énfasis “de un reducido número de textos” (p. 537). Por el contrario, para el autor “esas asociaciones que el siglo XX trajo consigo han oscurecido la concepción que Karl sustentaba sobre el cambio revolucionario en la década de 1860” según la cual “el proceso de transición del modo capitalista de producción a la sociedad de productores asociados ya había comenzado” (p. 537).

Para Stedman Jones, a diferencia J. Sperber (2013), Marx no solo abandonó la idea de un cambio social violento, sino que sostuvo que, en la medida en que este cambio fuera más amplio y transversal, menor sería la violencia política aparejada (p. 538). Lo anterior es posible de corroborar en su interpretación de algunos ejemplos de transición en los manuscritos del Libro III de *El Capital*, tales como las emergentes sociedades anónimas o las cooperativas fabriles. En el primer caso, “las sociedades anónimas marcan una fase de transición hacia la transformación de todas las funciones del proceso de reproducción aún relacionadas hasta aquí con la propiedad del capital en simples funciones de los productores asociados, en funciones sociales” (Marx 2016, Libro III – Tomo II, p. 143). En el segundo, las cooperativas representan para el modo de producción una “primera brecha abierta [dado que] dentro de estas fábricas aparece abolido el antagonismo entre el capital y el trabajo, aunque, por el momento, solamente bajo una forma en que los obreros asociados son sus propios capitalistas” (Marx 2016, Libro III – Tomo II, p. 146) –misma opinión presente en el “Manifiesto inaugural” de 1964 (citado en Stedman Jones 2018, p. 540)–. Esta opción por una transición pacífica es corroborada por Marx en una entrevista de 1871 para *The New-York Daily Tribune* donde sostuvo que “hay que tener en cuenta las instituciones, las costumbres y las tradiciones de los diferentes países; y nosotros no negamos que existan países como América, Inglaterra y [...] Holanda, en los que los trabajadores pueden llegar a su objetivo por medios pacíficos” (Stedman Jones 2018, p. 632).

Creemos que es claro que estas ideas de Marx representan posturas de avanzada y son relevantes al día de hoy en tanto, a diferencia de gran parte de la literatura marxista del siglo XX, guardan una relación más clara y directa con la práctica política en las actuales democracias representativas que apenas asomaban en el siglo de Marx. No obstante, es una exageración del autor vincularla a la socialdemocracia: bastaría solo un análisis conceptual del uso de esta expresión en el lenguaje natural para caer en cuenta de que poco de lo asociado a esta tiene relación con las ideas que se rescatan.

La biografía termina con un llamado de atención sobre la profunda diferencia entre el pensamiento de Marx, la interpretación de Engels y el marxismo soviético posterior. Mientras los intereses del último Marx giraron en torno a las comunidades primitivas europeas donde halló un ejemplo de vida comunista, las variantes de esas mismas comunidades fueron destruidas por un Estado soviético presuntamente marxista mediante los procesos de colectivización forzosa del campo ruso. Esta asociación final, más la suma de la exposición anterior, hace aparecer plena de sentido la idea de que el Marx del siglo XX “guardaba solo una semejanza aleatoria con el Karl que vivió efectivamente en el siglo XIX” (Stedman Jones 2018, p. 682). Pero de esto no se sigue que lo tenga para el nuestro: vale la pena preguntarnos, considerando sus aciertos y desaciertos teóricos, su accidentada formación intelectual y sus controvertidas contribuciones teóricas, qué tan cautivo del siglo XIX o el XX se encuentra. Todo indica que, entendidas desde una visión “deflacionaria”, sus ideas sobre el rol de los sindicatos, su teoría del trabajo, la lucha de cla-

ses, la función de las cooperativas, el avance tecnológico, la despersonalización de la producción, entre otros, tienen bastante que decir sobre nuestro tiempo.

NOTAS

¹ Un buen compendio de ellas aparece en Marx (2012).

Referencias

- Hegel, G. W. F. (2010). *The Science of Logic*. (George Di Giovanni, traductor). New York: Cambridge University Press.
- Marx, K. (2010). *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Marx, K. (2012). *Marx: Textos selectos y Manuscritos de París, Manifiesto del Partido Comunista con Friedrich Engels, Crítica del programa de Gotha*. Madrid: Ed. Gredos.
- Marx, K. (2016). *El Capital*. Obra completa. (Vicente Romano García, traductor). Madrid: Ed. Akal.
- Ripalda, José María (2014), “¿Qué hacer con Marx?”, en Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política, núm. 50, enero-junio, 2014, pp. 21-35, ISSN: 1130-2097.
- Sperber, J. (2013). *Karl Marx: una vida decimonónica*. (Laura Sales Gutiérrez, traductora). Barcelona: Galaxia Gutemberg.
- Stedman Jones, G. (1983). *Languages of class. Studies in English working class history. 1832-1982*. New York: Cambridge University Press.
- Stedman Jones, G. (2018). *Karl Marx. Ilusión y grandeza*. (Jaime Collyer, traductor). Madrid: Taurus.

David Rojas Lizama

davidrojaslizama@protonmail.com

Corporación Filosofía y Sociedad, Chile

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-3136-9719>

FETICHISMO Y MISTIFICACIÓN EN MARX

FETISHISM AND MYSTIFICATION IN MARX

CLARA RAMAS SAN MIGUEL, *Fetiche y mistificación capitalistas. La crítica de la economía política de Marx*, Madrid: Siglo XXI España, 2018, 302 pp.

Ya en el prólogo, a cargo de Michael Heinrich (a quien Clara Ramas dedica este libro, y al cual se refiere como “mi maestro”, p. 26), se apunta a que una de las grandes virtudes de este trabajo, resultado de la tesis doctoral de la autora, es ofrecer una clarificación y distinción entre los términos fetichismo y mistificación en Marx. Y es que resulta que esta distinción es algo que en absoluto era evidente en los debates en torno a la siempre problemática interpretación de su obra. El libro, en efecto, traza la frontera entre ambos conceptos a través de una exhaustiva revisión bibliográfica de los textos del propio Marx, pero también en un constante diálogo con otros autores que han contribuido (o no) en su recepción. No obstante, lo más interesante del libro es que no es un mero interés filológico lo que guía esta investigación, sino que responde más bien a la convicción, que Ramas eleva a hipótesis general que guía todo el texto, de que una correcta interpretación de la obra del Marx maduro pasa necesariamente por la comprensión del papel central que juegan ambos conceptos en la construcción del proyecto de la *crítica de la economía política*.

De acuerdo con esto, fetichismo y mistificación no serían, entonces, estrafalarios adornos retóricos, como algunos autores han sostenido, ignorándolos y dejándolos a un

lado; más bien al contrario, estos serían los conceptos clave que permitirían comprender que la ocupación de Marx con la economía es algo que trasciende, con mucho, el campo de lo estrictamente económico. Marx entiende que la economía política es la sistematización de la forma de aparición de la realidad capitalista; forma de aparición de una realidad que está invertida, que se oculta y tergiversa a sí misma. Es, de alguna forma, la propia realidad la que genera “necesaria y espontáneamente «formas de apariencia» o formas de inversión cosificadas y alejadas de las relaciones sociales efectivas que las sostienen” (p. 17). La crítica de la economía política no es, entonces, simplemente una crítica de esta “ciencia” que no es capaz de dar cuenta teóricamente de la realidad, y que permanece atrapada en la frontera fetichista y mistificada de las formas de apariencia (que también); supone, más allá de esto, un nuevo planteamiento sobre la cuestión de lo real en esta determinada forma de sociedad, y la indisoluble vinculación que esto pueda tener con sus formas de aparición y conciencia.

La distinción entre fetichismo y mistificación se establece, entonces, desde un análisis detallado de la desigual recepción que ambos términos han tenido en aquellos autores que les han dedicado alguna atención en absoluto, mostrando cómo y en qué medida su empleo está, a juicio de Ramas, confundido. La distinción que se tratará de hacer valer consiste en lo siguiente: si bien

tanto fetichismo como mistificación implican una suerte de ocultamiento de la realidad social, fetichismo no solo es esto, sino también la cosificación de las relaciones sociales, mientras que la mistificación refiere más bien a una inversión que lo que hace es esconder bajo su superficie una relación esencial. Se da, a partir de este punto, a cada uno de los conceptos su debido desarrollo a través de los diferentes sentidos y lugares en que aparecen en la construcción teórica de Marx.

De las formas de fetichismo, es el de la mercancía el que introduce de forma célebre, en el apartado 4 del capítulo 1 de *El capital*, la propia idea de fetiche que Marx maneja. No obstante, a menudo su importancia ha sido ignorada por una lectura superficial de lo que esta noción implica. En contra de esto, nos dice Clara Ramas que el fetichismo es, ni más ni menos, una propiedad “*esencial e inseparable* del ser-mercancía mismo. Para una cosa, ser mercancía consiste en ser fetiche” (p. 71). De acuerdo con esta lectura, lo que Marx quiere hacer notar cuando habla de que, en el capitalismo, las relaciones entre las personas se cosifican, es precisamente que no es sino a través de las cosas que existen en el capitalismo las relaciones sociales, lo cual implica que las propias relaciones no son transparentes, sino que están invertidas. En otras palabras: la praxis social del intercambio generalizado hace que las cosas aparezcan como intercambiables las unas por las otras, lo cual hace a todas ellas ser mercancías. La forma-mercancía es la forma apriorística de ser las cosas, y es una forma social, porque solo existe en una determinada praxis social. No obstante, el fetichismo consis-

te precisamente en que las cosas aparecen como intercambiables por naturaleza, como si entre las múltiples cualidades naturales de la cosa (su peso, su color...) tener valor fuera una más. Así, el valor de las cosas parece ser algo válido transhistóricamente, cuando en realidad no es sino resultado de unas relaciones sociales están literalmente “cosificadas”. Y esto no es ilusión o falsa conciencia, sino que es la realidad capitalista misma la que es así. Su conceptualización, la conciencia de sí que la sociedad tiene, cuya más alta expresión se encuentra en la economía política, no hace sino sancionar esta realidad y permanecer atrapada en la frontera fetichista en su intento de reconstruir teóricamente esta formación social.

En este mismo sentido, especial cuidado se pone en dejar claro cuál es el papel que en Marx juegan las llamadas “formas”, como la forma-mercancía a la que se ha hecho referencia. Que las cosas *sean mercancías* responde a que *aparecen bajo esa forma*, y esta es, en particular, la “forma celular” de la sociedad capitalista. El fetichismo hace que ella y el resto de formas se presenten como válidas transhistóricamente, cuando en realidad solo emergen en, y son válidas para, una realidad social concreta: esta, la realidad social capitalista. En cualquier caso, lo que está claro es que a lo que Marx se refiere como *formas* no son conceptos ideales, ni son herramientas instrumentales o teóricas, sino que son un “constituyente ontológico, determinante de un modo de ser, del ser peculiar de las cosas, los hombres y sus relaciones bajo las condiciones de existencia” (p. 82). El concepto de forma se relaciona aquí con el concepto aristotélico

de *morfé* (p. 86). Queda claro, así, en qué sentido se dice eso de que en la crítica de la economía política de Marx hay en juego mucho más que “economía”. Del mismo modo, se tratan también en este apartado el fetichismo del dinero, asociado a la forma-dinero, al que se denomina “fetiche por excelencia”, pues el mismo se pone como encarnación del valor: la cosa que es dinero presenta en su propio cuerpo, como cualidad intrínseca a él, la cualidad puramente social de ser valor. La última manifestación del fetichismo estudiada es la del capital, más problemática que las otras, sobre todo, por no haber sido sistemáticamente desarrollada por Marx, y por encontrarse en el libro III de *El capital*; también por el hecho de que en esta forma se mezcla tanto fetichismo como mistificación. En cualquier caso, lo que Ramas viene a exponer es que el fetichismo del capital consiste en que el capital presenta como fuerza productiva suya lo que en realidad es la fuerza productiva del trabajo social cosificada en la forma-capital. En suma, y como ya se adelantaba, todas las manifestaciones de fetichismo son en esencia lo mismo: la aparición de relaciones sociales objetivadas como algo transhistóricamente válido bajo la forma que en cada caso aparece fetichizada.

La mistificación es un asunto diferente. Tal y como se expone aquí, a lo que este término refiere no es a una objetivación o cosificación de relaciones sociales, sino a una manifestación que se da de forma invertida a lo que es su verdadero ser; sin que ese “ser verdadero” tenga que ver en absoluto con una esencia que yace más allá de la manifestación, sino con una vedad que se construye lógicamente con el sistema.

La autora muestra, a través de los diferentes sentidos en que se usa el término, en que consiste esto. El salario es la primera forma mistificada, pues este se muestra acriticamente como “precio del trabajo”. No obstante, si el salario fuera eso, si el trabajo se retribuye en su totalidad, no se explicaría lo que sucede en la totalidad del sistema: no hay entonces explotación ni plusvalor, ni por tanto plusvalor, ni capital, ni valor propiamente dicho, porque en Marx el significado de cada categoría presupone el todo sistémico ya desarrollado. Es decir, que lo que oculta la forma de manifestación que salta a la conciencia espontánea de aquellos que viven en el mundo capitalista es que el salario, que es el precio de la fuerza de trabajo, se muestra como precio de trabajo. Pero esta manifestación es necesaria en tanto que, para que el sistema sea lo que es, ha de aparecer necesariamente así: como el fetichismo, tampoco es ilusión, sino una conceptualización de cierto fenómeno que oculta momentos teóricos de su propia realidad.

En la misma línea se tratan la mistificación de la ganancia (o interés), como aparición de un excedente de valor que se muestra como resultado de la venta de los productos del trabajo, y no como resultado de una acumulación de plusvalor en el proceso de producción; y la mistificación de la renta del suelo, como apariencia de que la tierra crea valor; creación de valor que, de acuerdo a la propia lógica del sistema, solo puede ser producto del trabajo humano. De esta forma, queda expuesto aquello a lo que Marx se refiere como “fórmula trinitaria”, la suma de la mistificación del salario, la ganancia y la renta de la tierra, que muestra en conjunto un mundo absurdo e invertido,

mistificado. Este mundo absurdo que aparece en esta “fórmula trinitaria”, es el mundo burgués que se refleja en el cuerpo jurídico y la conciencia espontánea que emana de la sociedad civil. Esto tiene, evidentemente, profundas implicaciones tanto ontológicas como epistemológicas. La teoría entonces, considera Marx, no puede limitarse a esa superficie ni puede tampoco tacharla de simplemente falsa o ilusoria; tiene, al contrario, que hacerse cargo de ella, y exponer a las claras por qué esa realidad aparece como lo hace, y cómo el sistema puede reconstruirse sin ignorar esa forma de aparición.

El tramo final del libro trata de concretar en que puede consistir una lectura de Marx que tenga como principio de la lectura misma las ideas de mistificación y fetichismo. Esto se hace, básicamente, a través de la división de *El capital* en dos partes: una primera parte que construye la teoría del valor, asociada con el concepto de fetichismo; y una segunda parte dedicada a la teoría del plusvalor, asociada en este caso con el concepto de mistificación. Respecto al valor y el fetichismo, en lo que se hace hincapié, sobre todo, es en que la teoría del valor marxiana no es, de forma alguna, una teoría cuantitativa del valor, como pudiera ser la de Ricardo, y que es, en buena medida, como la han interpretado muchos, tanto detractores como defensores de Marx. El tema pasa básicamente por exponer en conjunto lo ya dicho: la teoría del valor de Marx es un intento de sistematizar cómo los individuos de una sociedad basada en el intercambio de mercancías solo pueden relacionarse a través de este intercambio de cosas; es decir, que se relacionan a través del valor, y en ese sentido, las relaciones so-

ciales se cosifican y lo que en realidad es solo resultado de una determinada forma de relación social (el valor) aparece como cualidad intrínseca de la cosa; esto es: fetichismo. Análogamente, el plusvalor, que es resultado del trabajo no pagado, no aparece en primera persona en la superficie capitalista mistificada, y su necesaria existencia la saca Marx a la luz a través de una construcción lógica.

El libro cierra con una serie de conclusiones a propósito de en qué puede consistir el materialismo en Marx una vez asumido todo lo que hasta aquí se ha dicho. Y nada tiene que ver lo que se dice a este respecto con lo que suele venir en los paquetes del “materialismo histórico” o del “materialismo dialéctico”. Mas allá de un materialismo vulgar y determinista, entiende Ramas que el no poco problemático uso del término materialismo en Marx con lo que tiene que ver es con una teoría que trata de construir sistemáticamente una ontología con base en las relaciones materiales que se establecen en condiciones capitalistas, para crear una base sólida desde la que pensar críticamente el presente. La forma en que ella lo expone hace que lo mejor sea citarla por extenso para finalizar esta reseña:

Si se lee así, la crítica de la economía política resulta ser una cierta ontología que pregunta por el ser de lo que hay en su determinación histórica, es decir, pregunta qué significa ser cosa en general «bajo las condiciones del modo de producción capitalista»; y la respuesta, al deconstruir esa realidad como atravesada por un desdoblamiento y una apariencia por cuyas condiciones hay que preguntar, ha permitido mostrarla, al mismo tiempo, como una ver-

dadera teoría de las condiciones de una *crítica* del mundo actual y de su realidad fantasmal. [...] precisamente en tanto que [esta teoría y sistema] atiende a la dimensión de *forma*, a la ley de constitución de las cosas como *mercancías*, está en condiciones de localizar al mismo tiempo lo que en ellas se sustrae a esa puesta a disposición, e identificar los puntos de interrupción, y aun de resistencia, frente al proceder técnico y eco-

nómico y el proceso de disolución imparable de toda distinción, estabilidad y habitabilidad de nuestro mundo. Es, en fin, en este sentido que hablamos, en Marx, de una teoría *materialista y crítica* (p. 266).

Hugo Furones Gabaldón

Grado en Economía por la Universidad de León

hfurones@ucm.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-0712-704X>

HUMANIDADES EN BUSCA DEL SENTIDO PERDIDO

HUMANITIES IN SEARCH OF LOST SENSE

PÉREZ TAPIAS, J. A., *Universidad y humana dignidad. Verdades de las Letras frente al mercado de la posverdad*, Granada, Universidad de Granada, 2018, 192 pp.

“*De nobis ipsis silemus*”: quienes viven la universidad contemporánea conocen a la perfección que, de nuevo, un fantasma recorre Europa, fantasma que conscientemente ocultamos tras el anhelo de un resurgimiento que nunca llega. Estamos inmersos en una época en la que la universidad, como institución, está siendo cuestionada y las facultades dedicadas a las “Humanidades” son continuamente puestas en jaque. Consciente de ello, en *Universidad y humana dignidad* el profesor Pérez Tapias ofrece al lector información de primera mano de lo que acaece en las aulas, seminarios y despachos.

Para todos es obvio que las llamadas “disciplinas científicas”, opuestas según el argot contemporáneo a las “disciplinas humanísticas”, están en auge. Esta realidad es asumible hasta cierto punto, pero el *shock*, al más

puro estilo arendtiano, se produce cuando conocemos el porqué de esta situación: la universidad, la mayor representante del conocimiento humano, pública o privada, se encuentra mediada por ideologías que la sumergen en el mundo mercantil y le imponen reglas de juego no siempre acordes con el amor al conocimiento *qua* conocimiento. Resultados a corto plazo, objetos de consumo y, por supuesto, capital, se han erigido como pautas y objetivos tácitos de la investigación, docencia y estudio, fines que las “Ciencias” y no las “Letras” alcanzan satisfactoriamente. Así, proliferan los congresos, debates, concursos y ayudas vinculados a los saberes científicos-técnicos (*i. e.* productivos), capaces de satisfacer las necesidades tanto de quienes sostienen la educación superior (los aparatos gubernamentales) como de quien determina su dirección (el mercado). Las páginas de *Universidad y humana dignidad* ponen de manifiesto esta cuestión, que, más allá de las guías docentes, las competencias o el llamado “plan Bolonia”, el verdadero escollo de la universi-

dad actual, lo que la ha desvirtuado y ha des-nortado su investigación y docencia, ha sido su ligazón con la ideología neoliberal.

Del templo que Unamuno defendió tan denodadamente ya solo quedan ruinas; ruinas que algunos toman como palacios amparados por el conocimiento, creando una ilusión que tratan de perpetuar gracias al dominio de la “posverdad”, moderna versión de lo que antaño llamamos “mala fe”. Según el profesor Pérez Tapias, hemos decidido depender del “pensar calculador” porque este responde de forma efectiva a la voluble superestructura que, con nuestro beneplácito, dirige la universidad: el mercado. “Rentabilidad”, “eficiencia” y “eficacia” son los términos que subyacen y subyugan a la investigación y docencia superior de nuestros días, ocultos tras la “excelencia” y la “calidad”, supuestos objetivos primordiales de la universidad. Imbuidos de creencias infundadas y justificadas en “posverdades” alejadas de todo desinterés, hemos creído que el mejor conocimiento es aquel que aporta más resultados, que la técnica y la tecnología todo lo puede, que las aulas deben proveer a la sociedad de eficientes y eficaces trabajadores, investigadores y docentes, conocedores del poder y del hacer, pero sin capacidad de cuestionarse por el sentido o el deber. *Universidad y humana dignidad* muestra cómo, consciente o inconscientemente, hemos convertido en fetiches a la productividad y a la tecnología, haciéndonos, como ocurre en Hegel, esclavos de nuestro propio esclavo, provocando la enajenación de la universidad y la pérdida de una de sus más grandes cualidades: la autonomía.

La intención del profesor Pérez Tapias, desde nuestro punto de vista, no es la

de denostar o destruir la “razón instrumental” en favor de la “razón crítica”; es evidente que ambas se relacionan y necesitan mutuamente y, sin embargo, su crecimiento hoy es inversamente proporcional. Las últimas décadas han visto el significativo aumento de los espacios dedicados a las “Ciencias” en detrimento de las “Letras” que, apelando al poder de la universidad, solicitaron la condonación de su pena. Remedando a Pilato, se nos preguntó: “¿a quién queréis que os suelte?” y la respuesta fue clara: “a las ‘Ciencias’”. Una vez tomada la decisión nos lavamos las manos, a sabiendas de que las “Letras”, irónicamente, habían sucumbido precisamente por su desconocimiento, causado por la ideología que estaban intentando erradicar. Las aporías, reflexiones y resultados a medio y largo plazo, cuando los hay, no son rival para las disciplinas de la inmediatez, sitas en un ahora perpetuo del que no saben salir.

Jamás fuimos capaces de crear y destruir tanto en tan poco tiempo. Nunca hemos tenido tanto conocimiento al alcance de nuestra mano y en ninguna época anterior se ha producido tanto como lo hacemos hoy. La universidad actual es la más capaz que se ha conocido nunca y, a la vez, la más débil que se recuerda. Las páginas de *Universidad y humana dignidad* presentan la razón que explica esta situación: hemos eliminado las “Letras”, las disciplinas que se preguntan y preocupan por el sentido, hemos sucumbido a la producción y utilidad evitando preguntarnos qué necesitamos y qué es lo verdaderamente útil. Hemos vinculado el conocimiento a la técnica, obviando el sentido y olvidando que el *saber-hacer* va precedido del *saber-ser*.

La propuesta del profesor Pérez Tapias es el retorno de la universidad autónoma y con sentido, ajena a las ideologías deshumanizadoras que no le dejan reflexionar sobre los niveles más profundos de la realidad. Todo conocimiento, desde el teológico hasta el estético, pasando por el científico-técnico, es beneficioso y necesario para la vida humana, y ninguno debe imperar o erradicar al otro. Siguiendo las páginas de *Universidad y humana dignidad*, el “retorno” de las “Letras”, su puesta en valor, debe ser tomado como una cuestión moral. Es la recuperación de la dignidad humana que, con el imperio de la técnica y el fetichismo tecnológico y productivo, había desaparecido, dejando al ser humano como un objeto más de la cadena de producción. El regreso de las “Letras” y de una universidad autónoma es una cuestión de moral y justicia, que pasa por desenmascarar a las mal llamadas “Ciencias” para acercarnos de nuevo a la *scientia*. El fin

no es provocar la desaparición del “pensar calculador” sino, más bien, vincularlo con la reflexión, con la búsqueda del sentido, evitando así arribar al peor de los males posibles al que nos conduce el espíritu que recorre Europa y el mundo: la implícita asimilación de la completa y permanente deshumanización de los seres humanos. En las universidades, en nuestro día a día, no debe señorear la vinculación del conocimiento con la técnica ni con la pura contemplación, más bien debe guiarnos el hecho de que ambos son interdependientes y necesarios si se pretende llegar a buen puerto. Por tanto, siguiendo a Pérez Tapias, podemos decir que el sentido último de la universidad no es otro que el hacernos capaces de pensar el sentido, cosa que nos caracteriza como seres humanos.

José Carlos Sánchez-López

Universidad Loyola Andalucía

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-6613-8836>

REPENSANDO LA POLÍTICA RETHINKING POLITICS

MARÍA G. NAVARRO; GRISELDA GUTIÉRREZ CASTAÑEDA (eds.), *La desinstitucionalización de la política*. Madrid, Servicio de publicaciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 2018, 276 pp.

Vivimos en un momento de crisis, ya no solo económica, sino también política, social e identitaria. Por ello es necesario analizar, repensar y desmitificar la política. Esto es precisamente lo que se plantea en *La desinstitucionalización de la política*, volumen monográfico editado por María G. Navarro (USAL) y Griselda Gutiérrez Castañeda

(UNAM), a partir de un proyecto que nace del 56º Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en la Universidad de Salamanca en julio de 2018, y posteriormente publicado por el servicio de publicaciones de la Universidad Autónoma de Madrid. En este monográfico se encuentran artículos de autores de diferentes nacionalidades y universidades: Antonio Campillo, Gerardo de la Fuente, M.^a Teresa López de la Vieja de la Torre, María G. Navarro, M.^a Lourdes Santos Pérez, José Antonio Sendín Mateos, Alejandro Gago Martín, Marta Postigo Asenjo,

Griselda Gutiérrez Castañeda, Mariflor Aguilar Rivero, Ángela Sierra González, María Lourdes González Luis, Marian Pérez Bernal y María José Guerra Palmero. Quienes nos invitan a repensar nuestra sociedad, la realidad y la forma de entender y hacer política, de concebir el Estado y las instituciones políticas.

La desinstitucionalización de la política es una propuesta de reconceptualización de elementos y conceptos de la teoría política, como la democracia, los movimientos sociales o las instituciones políticas. A la vez, busca hacer reflexionar en torno al decaimiento de los gobiernos e instituciones y cómo en la actualidad son necesarias nuevas formas de entender la política, que parten de la desinstitucionalización o la reinstitucionalización. Pretende ser un punto de partida para responder a cuestiones como: cuáles son sus posibilidades, qué es lo que conlleva dicho proceso, de dónde parte esta idea y cuál es su alcance. Así como cuál es su relación con la política, con la economía, con la sociedad, con la identidad y con los movimientos sociales y acciones colectivas.

El monográfico muestra que no existe una única manera de desinstitucionalizar, ni de reinstitucionalizar, como tampoco una sola forma de hacer política. Pues como afirma M.^a Teresa López de la Vieja: la política y las instituciones no son algo inmóvil o exacto, no son irreversibles, pues en la política se encuentran intrincados aspectos normativos, cognitivos y culturales. Dichas instituciones constituyen el reflejo de la sociedad, como evidencia Ricardo Gutiérrez, no son más que contratos sociales basados en el derecho que se corrompen si son sistémicos, autor que así mismo sostiene que la política debe regirse por la propia volun-

tariedad; no se puede olvidar el factor moral. El uso del poder por parte de las instituciones debe ser juzgado con base en la intención y al cumplimiento de las promesas. La política ha dejado de ser lo que era, ahora solo administra las expectativas por medio de las instituciones pues, como sostiene Gerardo de la Fuente, la política era la búsqueda de transformación radical de la sociedad, era la revolución, pero ya no está, se ha desvanecido. La transformación pasa por el declive del Estado y la destrucción de la política, que ya no es el ejercicio del poder que pretende modificar la realidad, ahora está vacía.

Otro debate que trata el monográfico es el análisis sobre el porqué la institucionalización se ha enfurecido debido tanto a la denominada “crisis de la democracia”, la cual no solo es política, sino que es una crisis económica, medioambiental, ético-jurídica y social, como en el surgimiento de nuevos movimientos sociales emancipatorios. Pues, como Marian Pérez señala, las formas de gobierno y las políticas hegemónicas están perdiendo su sentido originario, están despolitizando la vida humana y esto se debe a los nuevos movimientos sociales y políticos (como el ecologismo, el antirracismo o el feminismo); además, la autora sostiene que la desinstitucionalización es producto de las rupturas de la sociedad con los marcos institucionales que genera fisuras económicas, culturales y sociopolíticas. Para Antonio Campillo son estos movimientos — surgidos de la relación de uno consigo mismo, pero también con los demás individuos y con el mundo que compartimos con los seres vivos—, los que generan una reformulación de la política y de la sociedad, así como una despolitización. Esto se debe a que

en la política se producen juegos dialécticos entre la institucionalización y la desinstitucionalización, entre hegemonías y contra-hegemonías o solidaridad y confrontación; es por ello por lo que, para transformarlo, necesitamos que se articulen y medien en este juego de opuestos.

En la actualidad, algunas instituciones, como las instituciones democráticas de la Unión Europea o las militares, que analizan Marta Postigo o Alejandro Gago respectivamente, o legitiman sistemas basados en la discriminación o generan un nuevo paradigma tanto social como político. María José Guerra, por su parte, afirma que la desinstitucionalización es una consecuencia de las movilizaciones sociales, producto de escenarios disruptivos, los cuales habilitan a los agentes en el intento de transformar reglas, normas y códigos simbólicos, de ordenación espaciotemporal de la experiencia. Así mismo, hay que tener cuidado con la desinstitucionalización, ya que es un proceso contradictorio pues en vez de acabar con las instituciones implica nuevos procesos de institucionalización que pueden ser la base para articular nuevas formas de hacer política, tanto positivas (integradoras y justas), como también negativas, ya que pueden ser la base de políticas discriminatorias, como señalan Ángela Sierra González y María Lourdes González Luis en su artículo. Las autoras también remarcan que, por medio de la reflexión sobre las cuestiones de gobernanza democrática en relación con las instituciones, existen diferentes formas de repolitizar las instituciones existentes.

Lourdes Santos, por su parte, evidencia que la organización política de los estados modernos institucionalizados utiliza mecanismos de control, el derecho, el sistema ético-

co-jurídico, y los sistemas económicos y culturales para articular la sociedad y para legitimar su supervivencia. Las instituciones son la materialización del poder, legitimado por mecanismos de control, por reglas y procesos normativos que él mismo genera, pues, como señala Mariflor Aguilar, poseen un carácter normativo, controlador y excluyente. El intrincamiento de la economía en las instituciones ha generado la desviación de estas. Como señala José Antonio Sendín, cada vez más, se ayudan del lenguaje pues es una forma de poder, que articula toda la realidad social.

Griselda Gutiérrez destaca que son los procesos globalizadores, regidos por la lógica economicista del sistema neoliberal de nuestro tiempo, los que han descentralizado el poder. Son los mismos que transforman la política y las instituciones ético-jurídicas y generan posiciones más polarizadas y procesos antagónicos, de inclusión y exclusión, dominación y subordinación. Por lo tanto, producen desigualdad y vulnerabilidad, fragmentan a la sociedad desarticulando identidades colectivas e individualizando a los individuos, pero, que al radicalizarse, también generan acciones sociales y políticas, provocando resistencia. Existe una relación directa entre el poder y la resistencia política, por ello se puede sostener que el poder implica una situación paradójica, pues se basa precisamente en lo mismo que puede acabar con ello, el capital social, el “poder vivo”. María G. Navarro afirma que, precisamente, el capital social es uno de los ejes que articula nuestra sociedad, implica transformaciones sociales y políticas e institucionales. Pero las instituciones determinan y estructuran la sociedad, condicionan la acción individual y colectiva, por ello la acción no está

vaciada de significado, pudiendo conllevar transformaciones. La desinstitucionalización se basaría, precisamente en este capital social, en la erosión de estos elementos implicados por la desconfianza, por la represión o por el hartazgo.

Cada sistema, cada institución, cada política, tiene su propia lógica. Lo que subyace a los sistemas políticos es su capacidad de generar estructuras que sean capaces de crear marcos normativos para todas las esferas públicas, capaz de construir sus propias reglas, normas o fines. Esta capacidad implica un papel integrador, en el sentido de que el sistema conduce a los agentes políticos a crear una unidad e identidad colectivas, en pos de un fin común. Este sistema constructivo y normativo genera, por medio de las instituciones, los derechos y las obligaciones, es decir, las formas de actuación y también formas de comportamiento de aquellos que se encuentran dentro del propio sistema. Es decir, el sistema político construye un marco normativo ético-jurídico, genera lógicas deónticas y establece significados simbólicos.

En conclusión, este monográfico ayuda a entender la necesidad de desarrollar un proyecto de análisis de la teoría política a través de la reflexión sobre los orígenes y las consecuencias sociales, políticas y culturales derivados de la crisis de la política. La crisis actual junto con las reivindicaciones de movimientos sociales, como el feminismo, debe servir como base para fundamentar y reconceptualizar tanto la política como las identidades: repolitizar y repensar la subjetividad. Es necesario un proyecto de desinstitucionalización, basado en los movimientos sociales emancipatorios, en la inclusión, cohesión y justicia sociales, en la igualdad y la equidad, en la pluralidad y la diferencia. Un proyecto que avance conforme a sus contradicciones internas, que además se base en el reconocimiento de las diferentes subjetividades y que pase por *desinstitucionalizar la política*.

Guillermo García Santos
Universidad de Salamanca

RE-PENSANDO LAS POLÍTICAS PÚBLICAS DESDE LA ANFIBOLOGÍA Y LA ENCARNACIÓN DE SUS PLIEGUES RE-THINKING PUBLIC POLICIES FROM THE AMPHIBOLOGY AND THE EMBODIMENT OF ITS FOLDS

LOPEZ, SILVIA Y PLATERO, LUCAS R. (eds.)
Cuerpos marcados. Vidas que cuentan y políticas públicas. Edicions Bellaterra, Barcelona, 2019.

¿Qué tienen en común Fatima y Laila, dos de las muchas mujeres jornaleras marroquíes que sufrieron abusos sexuales por parte

quienes ejercían las labores de encargado en la jornada de la fresa de Huelva el pasado 2018, con Thalía y Ekai, les dos jóvenes trans* que se suicidaron ese mismo año a causa de la violencia transfóbica que sufrían a diario?, ¿qué tienen en común Andreas, la mujer que en 2017, tras pasar varios días atada a una cama de la unidad de Psiquiatría del

Hospital Universitario Central de Asturias (HUCA) al que acudió por un agudo dolor de garganta y que, por el historial psiquiátrico de su familia, se la ingresó directamente en la unidad de psiquiatría con un diagnóstico de esquizofrenia, donde se la contuvo durante dos días contra su voluntad, y finalmente donde murió de la meningitis que se habían negado a tratarle, con Mame Mbaye, el mantero senegalés que, escapando de un violento dispositivo policial contra manteros llevado a cabo en Madrid en marzo de hace ya dos años, falleció de un infarto de miocardio?

La violencia se articula de modos muy distintos, y muchos de ellos, los más perversos, son difícilmente identificables; tan retorcidos a veces que tienden a entretenerse con nuestra cotidianidad hasta pretenderse uno con ella, con nuestras costumbres, con nuestro día a día, enmascarándose tras el silencioso alboroto de lo rutinario, y ejerciendo desde ese punto estratégico las presiones por medio de las cuales nos vamos situando frente a nuevos actos violentos, construyendo múltiples narrativas marcadas por la resistencia, y porque no queda más remedio, a veces acostumbrándonos a la violencia y asumiéndola como nuestra en un sentido privado del “nosotres”.

Cuerpos marcados. Vidas que cuentan y políticas públicas va un poco de eso; de situar la violencia en la carne; y para ello pretende un enfoque que parte de la más extrema vulnerabilidad de nuestra fisicalidad, que sea sensible de este modo a la manera en que estas violencias perversas mellan en nuestros cuerpos como efecto de las políticas públicas por medio de las cuales se trazan esas marcas en nuestras pieles como los significados que nos acompañan y que hacen las

veces de los materiales desde los que se construyen nuestras condiciones de posibilidad tanto de vida como de muerte. Marcados violentos cuya inteligibilidad permite articular la receptividad normativa diferencial a través de un análisis material de la violencia institucional que se reproduce de manera sistemática; es decir, que permite vernos desde nuestra agencia pero también desde nuestra vulnerabilidad, construyendo narrativas como cuerpos que importan aún siendo los menos posibles frente a aquellos no marcados, que habitan el privilegio por no ser rastreables desde la genealogía de la violencia, libres de los pliegues del género, la racialización o la discapacitación, y en contraposición a los que habitamos espacios angustiosos y de libertades más bien raras.

Con estas pretensiones, y desde un marco teórico bastante compartido, repitiéndose a lo largo de toda la obra las referencias a Foucault, Puar o Butler, entre otros, las personas que participan en la construcción del libro que vengo reseñando abordan estas cuestiones; la manera en que nuestros cuerpos se dicen y se fijan desde los marcos jurídicos, médicos y sociales los cuales condicionan radicalmente nuestra producción como sujetos que articulamos historias de vida mediadas por las marcas de significado que nos acompañan. *Cuerpos marcados* explora, desde los efectos de marcaje y señalamiento que tuvieron las políticas por medio de las cuales se aplicaron leyes como la ley 39/2006 de Promoción de la Autonomía personal y Atención a personas en situación de dependencia, o la ley catalana 11/2014 creada para garantizar los derechos de las personas gais, lesbianas, bisexuales, transgéneros, e intersexuales, directa o indirectamente en otros cuerpos, condicionando ra-

dicalmente sus posibilidades; y hace, en ese sentido, una propuesta casi metodológica, exponiendo los límites y los efectos doble filo de las políticas identitarias y la manera en que contribuyen a cristalizar el mismo sistema de fijado por medio del cual unos cuerpos devienen sistemáticamente en tanto que cuerpos que necesitan de la protección del estado por sus marcajes de género, racialización, discapacitación o sexualidad, lejos de contribuir a desmantelar los ensamblajes en que estos procesos de exclusión social se relacionan.

Abre a mi juicio la posibilidad de empezar a entender las políticas públicas de una manera *desgenerada*, de forma que permitan una revisión a la concepción social de “comunidad”, aún sustentada por las fuertes premisas identitarias que tal y como van analizando a lo largo del libro, no parecen ser sensibles a las formas anfóbicas del marcaje, a la posibilidad de habitar la opresión, pero también el privilegio, a la manera en que no todos los cuerpos señalados con la misma marca son rastreables, a causa de la posesión de otros pliegues, desde las políticas

que pretenden acogerlos. Abre la posibilidad hacemos responsables de esas cuestiones que planteo al inicio y que, si bien no son abordadas directamente con el propósito de dar una respuesta concluyente para cada una, sí que nos permite situarnos en un lugar que facilite su abordaje de una forma interseccional desde una revisión de las fronteras tradicionales de los espacios comunitarios, y darle un significado verdaderamente político al “nosotres” que, sin anular la agencia de los sujetos que viven en su carne las marcas excluyentes de significado y sujeción, dé cuenta de los procesos estructurales de señalamiento, y que pueda hacer las veces así de motor para la puesta en práctica de nuevas políticas responsables con la manera en que históricamente hemos estado afrontando la diferencia, la violencia, la precariedad y la angustia ante el desigual reparto de vida, y sobre todo de muerte.

Abel P. Pazos

Universidad Complutense de Madrid

abeper02@ucm.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8273-2103>

LA ÉTICA DE LOS NEGOCIOS BUSINESS ETHICS

FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, JOSÉ LUIS (2018): *Empresa y gestión sostenible. Hacia una ética del Management*, Prólogo de José María Álvarez-Pallete y epílogo de Javier Camacho Ibáñez. Madrid: Digital Reasons (edición digital, paginación variable).

El profesor Fernández, catedrático y director de la Cátedra de Ética Económica y Em-

presarial de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales (Universidad Pontificia Comillas-ICADE), ha recogido en este volumen digital algunos materiales de sus trabajos anteriores de mayor calidad e impacto, pero tal vez de difícil acceso en la actualidad. Se trata de: 1) *Un paradigma de empresa para el siglo XXI*, publicado en 2009, 2) una de las *Memorias Académicas*

de la Cátedra de Ética Económica y Empresarial, publicada en 2007, y 3) *La ética del directivo*, publicado en 2016 como Cuaderno nº 9 de la mencionada Cátedra. Precede a esta recopilación una Introducción (*Claves para dirigir bien empresas y organizaciones*) y un prólogo de José María Álvarez-Pallete (Presidente de Telefónica) Al final de la obra hay un epílogo de Javier Camacho Ibáñez, socio de Ethica Consultans y una bibliografía general.

Desde el primer momento queda claro para el lector que los destinatarios principales y casi únicos de la obra son los empresarios y ejecutivos en activo, así como los futuros ejecutivos y empresarios que, por el momento, solo son estudiantes de los cursos y másteres que preparan para cumplir esta noble tarea. El autor se esfuerza por acercar las reflexiones de grandes teóricos de la empresa y de la gestión empresarial al lector interesado en estas cuestiones, con la mirada puesta en que dicho lector o lectora apueste en la práctica por una gestión ética de su empresa actual o futura. Para ello, la estrategia del profesor Fernández es, en mi interpretación, la siguiente: comienza por mostrar que una empresa es mucho más que una mera organización que aspira a obtener beneficios económicos (aunque no duda en ningún momento de que tales beneficios son indispensables para la supervivencia de la empresa); el primer capítulo (3º en la estructura del libro, dado que el prólogo figura como 1º y la Introducción como 2º) está dedicado justamente a ese objetivo: superar la visión simplista de la empresa como mero medio de hacer dinero y aceptar de lleno una visión de la misma como institución social que, además de proporcionar beneficio

económico, está llamada a proporcionar otros dos tipos de beneficios: los sociales y los medioambientales.

El segundo paso de la estrategia seguida por el autor (capítulo 4º), una vez que ha intentado persuadir a sus lectores de que la empresa es una organización que cobra sentido a la luz del concepto de *grupos de interés*, es proporcionarles herramientas de reflexión y de gestión para poner en práctica una ética empresarial que es consecuente con ese modelo de empresa en el que el interés económico del accionista no es el único interés relevante para la supervivencia de la empresa. Tales herramientas de reflexión son, entre otras, la importancia de la cultura interna de la organización como condición de posibilidad para un comportamiento ético de sus miembros, la distinción entre una ética de mero cumplimiento de mínimos legales y morales y una ética de aspiración a la excelencia, la necesidad de institucionalizar los valores con los que una organización desea identificarse (a través de mecanismos como la misión, los códigos éticos, los comités de ética, los planes de formación ética, las políticas de Responsabilidad Social Empresarial, etc.) y, finalmente, la propuesta de que las empresas adopten un estilo de gestión que contenga tres elementos clave: el liderazgo estratégico, la composición de lugar y el momento reflexivo. Este último es considerado por Fernández como especialmente relevante, puesto que le dedica el último apartado del capítulo: se trata de explicitar concienzudamente la *misión* de la empresa, así como la *visión* y los *valores* que dan sentido y razón de ser a la organización como tal. Este capítulo 4º es, a mi juicio, el que más valor aporta a este libro, porque contiene las

reflexiones más sugerentes y esclarecedoras que deberían llegar a formar parte de la formación de nuestros empresarios y ejecutivos, para que abandonen definitivamente el papel de meros especuladores financieros y se conviertan en verdaderos profesionales de la creación de riqueza para la sociedad a la que pertenecen.

Por último, la estrategia de Fernández para llegar a su público se completa con el capítulo 5º, en el que regresa a la teorización de la ética del directivo. Creo que, tras intentar convencer al empresario estudioso de que la empresa se debe a todos sus grupos de interés (capítulo 3º) y de que hay argumentos y herramientas disponibles para gestionar la empresa con solvencia ética, con la mirada puesta en la supervivencia de la organización a largo plazo, ganándose la confianza de todos (capítulo 4º), el autor pretende reforzar su mensaje al empresariado con una reflexión acerca de los fundamentos éticos de la profesión de gestor de empresa, que es lo que contiene el capítulo 4º y último de este libro. Si en el capítulo 4º había dejado muy claro que la mejora de la gestión de una empresa que quiera estar a la altura moral del siglo XXI tiene que pasar necesariamente por un liderazgo estratégico que apueste por la misión, visión y valores, para que estos sean visibles en las prácticas cotidianas de la empresa en todos los niveles de actuación, parece lógico que se pretenda reforzar ahora ese liderazgo estratégico mostrando a los lectores las razones por las que un buen directivo tiene que ser un directivo ético.

Ahora bien, en mi opinión, este último capítulo es el que menos valor aporta para el éxito de la estrategia que despliega el autor. Para empezar, es curioso que, tras de-

dicar muchas páginas anteriores a cuestionar la idea de que la empresa no debería buscar una rentabilidad exclusivamente económica, al llegar a este capítulo el autor parece interpretar la frase «la ética es rentable» (popularizada en nuestro país por Adela Cortina, a quien Fernández no cita en esta obra) de un modo exclusivamente económico, en clara contradicción con su discurso anterior y en clara distorsión de lo que dicha frase ha querido significar en el contexto del debate académico en lengua española. En ese mismo contexto, Fernández señala hasta cinco posibles motivaciones que podrían contrarrestar o complementar la búsqueda de rentabilidad de la empresa en situaciones en las que la búsqueda del mero beneficio económico no es suficiente para mantener la actividad empresarial. La mayor parte de esas posibles motivaciones apuntan a otro tipo de rentabilidad que no es meramente económica, pero que no son reconocidas en ese momento como verdadera rentabilidad. Esto no sería tan grave si el concepto de «rentabilidad sostenible» no fuera uno de los principales pilares de la propuesta filosófica de Fernández, como él mismo recalca en varias ocasiones a lo largo de toda la obra.

Por otra parte, la estructura de este último capítulo muestra otras debilidades. Tras una somera descripción de las principales funciones que ha desempeñar un directivo de empresa (planificación, organización y control), el autor da un salto poco argumentado a la exposición de las «virtudes y fundamentos» (apartado 5.3) en el que declara: «Podríamos convenir en la aceptabilidad, en principio, del modelo eudemonista como planteamiento vigoroso en ética y filosofía moral (MacIntyre, 1987), con

importantes aplicaciones para el caso de una ética empresarial que aspire a la excelencia y al éxito sostenible». Considero que este salto argumentativo habría necesitado una justificación más detallada, porque tal como ha quedado expuesto no parece lo más adecuado. El autor descarta de un plumazo todos los demás enfoques filosóficos a los que hace alusión al comienzo del apartado 5.3, para mostrar que la ética del directivo ha de asentarse sobre unas bases filosóficas pre-modernas, aristotélicas. Está en su derecho de hacer tal cosa, pero creo que, si bien el eudemonismo puede tener su espacio específico en alguna fase de la construcción rigurosa de la ética profesional del empresario del siglo XXI, no me parece que sea la mejor opción como marco teórico preferente. Veamos por qué.

El susodicho apartado 5.3 («Virtudes y fundamentos») expone, sobre la base de lo expuesto por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, la importancia que tiene para el directivo contemporáneo el desarrollo de «las clásicas virtudes de la prudencia o sabiduría práctica, la justicia, la fortaleza y la templanza». Nada que objetar en principio, pero lo sorprendente es que, a continuación, en el apartado 5.4 titulado «Algunos principios éticos para la acción», sin mayores explicaciones respecto a cómo se conectan tales principios con las virtudes, el autor destaca la importancia de la legalidad (5.4.1), la buena fe (5.4.2), la profesionalidad (5.4.3), la equidad (evitando los conflictos de interés, apartado 5.4.4), la búsqueda del bien común (5.4.5) y el respeto a la dignidad de las personas (5.4.6). El resultado de esta yuxtaposición de virtudes y principios es un tanto desconcertante para el lector. ¿No habíamos optado por un modelo eudemo-

nista? Entonces, ¿cómo es que se le añade —sin la debida justificación— una serie de elementos deontologistas entre los que destaca la necesidad de respeto universal a la dignidad de las personas, al que el autor declara en un momento dado como «condición de posibilidad de toda ética»?

Es posible que estas cuestiones de lo que podríamos llamar «falta de consistencia filosófica» pasen desapercibidas para la inmensa mayoría del público diana al que va dirigido este libro, que es un público de ejecutivos de empresa y de aspirantes a serlo. Es muy posible que estos lectores asimilen con agrado los contenidos del capítulo 5 y ojalá que, como pide Aristóteles y nos recuerda Fernández, la ética no se quede en la mera teoría sino que pase a ser una actividad vivida. En ese sentido, la aportación de Fernández puede ser muy valiosa y deseo fervientemente que llegue a dar sus frutos en la realidad cotidiana de las empresas y organizaciones. Sin embargo, esto no quita que los académicos tengamos que esforzarnos mucho más en mejorar la calidad del discurso ético que ponemos a disposición de nuestros conciudadanos. Tenemos la responsabilidad de ser más rigurosos, más coherentes, más cuidadosos en la construcción de las propuestas éticas que elaboramos. Y por ello merece la pena continuar el debate y la colaboración entre quienes nos dedicamos a esta tarea filosófica. Estamos demasiado desconectados los unos de los otros. Por ejemplo, el autor no cita en ningún momento a otros colegas estudiosos de la ética empresarial en nuestro país, como Cortina, García Marzá, Domingo Moratalla, Lozano Aguilar y González Es-teban, entre otros, a pesar de que todos ellos han realizado notables aportaciones en

este campo desde mediados de los años noventa hasta el presente. Quizá estemos a tiempo de rectificar en el futuro, y abrir nuestro debate académico mucho más de lo que lo hemos hecho hasta ahora, por el bien del público lector.

Finalmente, y a pesar de las objeciones críticas que acabo de exponer, quiero destacar la elevada calidad del libro en su conjunto. Sin duda es una buena herramienta para la formación ética de directivos presentes y futuros, que puede aportarles,

como dice Javier Camacho Ibáñez en su epílogo, un buen número de interrogantes y de respuestas que pueden dar lugar a mejoras en la gestión empresarial para construir juntos un mundo más próspero, más habitable, más justo, más ecológico: un mundo mucho mejor que el que hoy tenemos.

Emilio Martínez Navarro

Universidad de Murcia

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-6712-0363>

CUANDO PENSAR ES VIVIR: DIÁLOGO ENTRE FERNÁNDEZ BUEY Y SIMONE WEIL

WHEN THINKING IS LIVING: A DIALOGUE BETWEEN FERNÁNDEZ BUEY AND SIMONE WEIL

FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY, *Sobre Simone Weil. El compromiso con los desdichados* (edición y presentación de Salvador López Arnal y Jordi Mir García), Barcelona, El Viejo Topo, 2020, 198 páginas.

En nuestra época de pensamiento *mains-tream*, corrientes que marcan el sentir y el pensar de lo que debe ser sentido y pensado, acercarnos a la particularidad de aquellas mujeres y hombres que han sabido erigirla como virtud supone un reto indudable. En este esfuerzo, la particularidad deviene resquicio para la reflexión sobre el mundo desde una mirada única, que permite el desvelamiento de cuestiones a las que los demás solo –y solo quizá– lleguemos por medio de intuiciones tan breves como repentinas. El autor del libro *Sobre Simone Weil*, Francisco Fernández Buey, es uno de estos pensadores particulares. La filósofa re-

tratada en la obra, también, y así lo explica en varias ocasiones el propio filósofo palentino a través de la comparación de Weil con otros “incomparables” de la talla de Walter Benjamin o Antonio Gramsci. Gran acierto de la editorial Viejo Topo, que se ha atrevido a publicar una obra en la que el pensamiento único de Simone Weil es complementado por la reflexión del propio Fernández Buey en distintos textos, alguno de ellos inéditos antes de la aparición del libro.

Desde esta clave, en la presentación “Ser, sentir y pensar desde y con los de abajo”, escrita por Salvador López y Jordi Mir, descubrimos a *Fernández Buey en Simone Weil*. Los editores, que exponen distintos puntos de conexión entre ambos pensadores a modo de prólogo, proporcionan las claves para la comprensión del entusiasmo, “la lectura apasionada” (p. 16), del palentino por la francesa. A continuación, el lector po-

drá descubrir a Simone Weil en Fernández Buey a través de diez escritos del autor, que son complementados con un *–last but not least–* anexo sobre religión y ciencia.

El libro no demanda una desgranada reseña de los textos incorporados uno por uno, sino más bien la exposición crítica de las múltiples intersecciones entre las distintas reflexiones de Fernández Buey sobre el pensamiento de Weil. Así pues, sucede que, inevitablemente, parte de las ideas son repetidas a lo largo de la obra. Sin embargo, y lejos de hacer tediosa la lectura, la reiteración no siempre es demérito en un libro, dado que permite descubrir “las intersecciones no vacías entre los materiales” (p. 20), como señalan los editores. Los buenos maestros saben de la importancia de la repetición para comprender –con h intercalada– la lección.

¿Cuáles son, a mi juicio, las principales intersecciones analizadas por esta obra palimpsesto?

En primer lugar, Fernández Buey recorre el perfil más inexplorado de la filósofa. No dedica en sus reflexiones tiempo destacado al periodo anarquista de la francesa ni a su etapa mística *sensu stricto*, sino que privilegia la bisagra entre ambas etapas, sobre la que constantemente se mueve el autor. Frente a la idea exclusivamente mística de Weil, que aparece claramente en el análisis realizado por parte del recientemente fallecido Jiménez Lozano (p. 35), el palentino recorre las rupturas y continuidades entre ambos periodos de la pensadora. De ahí que Fernández Buey acen-túe precisamente el espacio cronológico que media entre 1934 y 1939, hiato entre una aceptación previa de la tradición revolucionaria por parte de Weil hasta asumir, a

partir de 1939, un posicionamiento más netamente religioso. En este periodo, en el que Weil efectuó la lectura de los trágicos griegos y de la *Iliada* (p. 111), también se forjó el progresivo (aunque no del todo contradictorio) desplazamiento del interés de la autora hacia lo ético-religioso y ético-estético, desplazamiento que se vio acompañado por el cambio en sus interlocutores principales: del sindicalismo revolucionario a los pensadores religiosos (p. 181).

La teoría y la práctica. En segundo lugar, el autor destaca en varios textos que la genialidad de Weil descansa en que fue “una pensadora en la que el decir y el hacer fueron de verdad de la mano hasta la muerte” (p. 152). “Admirable combinación”, señala el autor en otro fragmento (p. 11). Esta combinación teoría/praxis a lo largo de la vida de Weil puede ser rastreada en dos líneas mayores que aparecen a lo largo de los distintos escritos de Fernández Buey.

Por un lado, estamos ante una pensadora que sitúa un énfasis particular en los conceptos de “atención” y “soledad”. La “atención”, concepto que recoge el modo de acercamiento de la filósofa a la realidad cotidiana, constituye para Weil una categoría central, que le permite operar el tránsito hacia “lo impersonal” (p. 68) y la única vía por la que “puede bajar el bien” (p. 74).

Por otro lado, la máxima de la praxis como sede de la teoría se observa de modo meridiano en la radicalidad que concede Weil no solo a la idea, sino a la práctica del trabajo. Ella, que estuvo trabajando en la fábrica de Renault para comprender de primera mano la suerte de la clase trabajadora, establece la primacía del propio trabajo como pacificador (p. 95) y como eje de (re)construcción social y personal. Sin

embargo, tampoco deja Weil que la práctica ahogue el horizonte de lo imaginable, como refleja en sus reflexiones sobre la libertad: la proyección de una libertad más perfecta a aquella que vivimos es la que (pro)mueve la propia consecución de la libertad (p. 131, p. 177).

En tercer lugar, *el concepto “desdichados”* constituye una categoría fundamental para Simone Weil, y así aparece reflejado en distintas reflexiones de Fernández Buey. No por casualidad los editores han escogido “El compromiso con los desdichados” como subtítulo del libro. La opción por los últimos guió su etapa de pensamiento más netamente revolucionario, así como constituyó el motor que la condujo desde su experiencia fabril hacia el catolicismo. Fue en Portugal donde Weil, tras contemplar una procesión de unas pescadoras, comprendió que el cristianismo era la religión de los esclavos, también en el siglo XX. También para ella, como esclava que se sentía (p. 52). “El pueblo necesita poesía, como de pan”, sostenía Weil: “esa poesía es Dios” (p. 59). Ya en su etapa propiamente religiosa, el amor a la posibilidad de desdicha aparecerá como gracia sobrenatural (119). El propio Cristo, desdichado entre los desdichados, descendió y la abrazó, según relata la propia pensadora su experiencia en la abadía de Solesmes. Quizá entre las diversas rupturas que caracterizan el pensamiento de Weil, tal y como lo expone Fernández Buey, la opción por los desdichados constituye una de las continuidades más claras y evidentes, uno de los ejes de comprensión de Weil en su totalidad. Rescatando una frase de León Felipe, la opción vital de Weil fue la reflexión “desde el nivel exacto del Hombre”.

Por último, y frente a la continuidad, Buey también recorre *el carácter contradictorio de la autora*, que la convierte en una pensadora inclasificable prácticamente. Weil fue contradictoria, porque asume que lo real es esencialmente contradicción, idea de la pensadora repetida en varias ocasiones por Buey (p. 54) y que se ejemplifica en su posicionamiento frente a las ideologías e instituciones con las que dialoga a lo largo de su vida.

A pesar de su mayor vinculación con la opción revolucionaria en su primera etapa vital, desconfió del término “revolución” por la sangre vertida en torno a él, por el esfuerzo que en torno a él y su ideal de progreso se ha invertido. Para Buey, y sin obviar las carencias de las que adolece la propia reflexión sobre Marx efectuada por Weil, la pensadora erigió una de las críticas más pertinentes del marxismo (p. 103) y su providencialista noción de progreso (p. 105). Frente a la lectura providencialista de la historia que propugna parte del marxismo, Weil rescata el carácter azaroso de la existencia. Y, por consiguiente, cuando el azar entra en juego, la Providencia no constituye un mecanismo aplicable (p.128).

Tampoco se ahorra Fernández Buey las críticas que Weil dedicó a las iglesias cristianas, incluso tras su conversión religiosa. La pugna argumental que sostuvo en su día con sus conversadores marxistas y revolucionarios se tornó, en paralelo a su giro existencial, en polémica con las voces cristianas, ya que cuando Weil aceptó plenamente la tradición cristiana, en la que “se está”, no asumió la institución, a la que “se entra”. Poco intuyó la pensadora francesa que sus reflexiones y experiencias luego serían citadas por el pontífice Juan Pablo II.

Estas contradicciones de la autora también son exploradas por Buey en torno a sus escritos políticos, particularmente en su análisis sobre la relación entre política y religión. En su reflexión, Weil parece reclamar la premisa pre-moderna de fusión entre ambas esferas a simple vista, pero no para la mirada de Fernández Buey, quien analiza el texto de Weil a partir del eje central del escrito: la justicia. Además, aclara Fernández Buey, el propio planteamiento religioso de la autora se aleja del concepto “religión” *stricto sensu*, y por lo tanto, de toda potencial propuesta de mera actualización de la alianza Trono-Altar. En su progresiva radicalización de la crítica a la política, Weil concluirá con el rechazo explícito al sistema de partidos por su tendencia hacia una deriva “totalizadora” (p. 145).

En definitiva, “pensamiento propio: originalidad, radicalidad, singularidad en el tratamiento de asuntos y acontecimientos que acuciaban a los más” (p. 87) conforman las claves fundamentales con las que Fernández Buey analiza la obra de Simone Weil, que sí, efectivamente finalizó sus días en una deriva mística pero no fue solo una mística.

Así pues, y a pesar de la querencia de la propia autora hacia “santos y genios” por su particular comprensión por los desdichados (al contrario que las personas de “talento”), la obra no constituye una hagiografía en absoluto, como declara el propio autor (p. 150). No es una hagiografía, porque que intenta constantemente apuntar a lo más interesante de la autora: Weil como persona, como pensadora, con su evolución y sus contradicciones. Weil como mística, sí, pero –como todo místico– en comunión con esa serie de “iconoclastas o desdeña-

dores en estética y anarquistas en socio-política; conservadores por indiferencia mundanal y escépticos, pesimistas o nihilistas en lo que respecta a la estructura misma del poder, de cualquier clase que sea” (p. 154). Como señala el propio Fernández Buey: algunos han caído en la tentación del desprecio al “interés de las afirmaciones y tesis de la filósofa francesa porque sonaban a ‘música reaccionaria’ ” (p. 17). Fernández Buey no cae en la tentación de la etiqueta, y su análisis, ponderado a pesar de la fascinación que siente y confiesa por la autora, se efectúa sobre los contenidos de su obra y pensamiento, y no sobre ningún tipo de categoría vacía para clasificar a la autora, que evita en todo momento.

Tampoco Weil fue especialmente proclive al etiquetado. A pesar de su participación con los anarquistas en la Guerra Civil española, la pensadora sintió una profunda relación de empatía con el monárquico Bernanos, también recogida a lo largo de los textos del libro (p. 115). Este potencial del pensamiento sin etiquetas es, precisamente, el que a mi juicio permite establecer un diálogo excepcional a Fernández Buey con Simone Weil, y también una interpelación en el sentido contrario: desde Simone Weil hacia Fernández Buey. Quizá porque en su pensar, convertido en vivir, comprendieron ambos que la vida es, ante todo, contradicción.

Rafael Ruiz Andrés

Universidad Complutense de Madrid

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-9667-3052>

LA SOLEDAD DEL FILÓSOFO THE SOLITUDE OF THE PHILOSOPHER

MANUEL FRAIJÓ, *Semblanzas de grandes pensadores*. Madrid: Trotta, 2020, 462 pp.

El libro que presentamos aquí es una hermosa joya esculpida por las manos y la mente de Manuel Fraijó, profesor Emérito en el Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la UNED y especialista en Filosofía de la religión. Hallamos el origen de esta obra en un conjunto de conferencias impartidas en Madrid, en su mayoría para la *Fundación Politeia*, y que el autor ha revisado y preparado para la editorial Trotta. Estas *semblanzas* componen una serie de retratos biográficos y filosóficos escogidos entre un elenco de grandes pensadores de todos los tiempos, desde Confucio y Lao-Tsé, en la China de los siglos VI y V antes de nuestra era, hasta Karl Rahner, considerado por Manuel Fraijó el mayor teólogo católico de la segunda mitad del siglo XX y con el que mantuvo una fructífera relación maestro-discípulo. Veintidós personajes célebres caracterizados por «su rechazo de la obviedad y su entrega a la reflexión», nos dice el autor (p. 13): Confucio, Nicolás de Cusa, Lutero, Giordano Bruno, Descartes, Pascal Spinoza, Leibniz, Voltaire, Rousseau, Diderot, Kant, Schleiermacher, Schopenhauer, Feuerbach, Dilthey, Nietzsche, Bergson, Wittgenstein, Benjamin, Rahner; historias magistralmente perfiladas por la aguda mirada del profesor Fraijó. Todo el texto rezuma tolerancia, amabilidad y comprensión hacia aquellas personas que

se vieron gravemente comprometidas por defender sus ideas; muchas veces encarceladas, vituperadas e incluso sacrificadas en aras de una ideología arcaica e inmovilista, ciega ante el devenir de los tiempos; asfixiante siempre y ajena a los cambios.

Comienza el libro con un prólogo y el recuerdo entrañable de la que fue creadora y directora de la *Fundación Politeia*, Jorgina Gil-Delgado de Satrústegui; el agradecimiento del autor a quienes fueron sus fieles oyentes a lo largo de cuarenta años y la añoranza a los colegas que también aportaron su saber a la Fundación: Julián Marías, José María Abad (ya fallecidos), Miguel García Baró, Fernando Savater... Cuarenta años en los que Manuel Fraijó fue desgranando una a una sus conferencias, presentando a sus personajes, describiendo su vida y aspiraciones, comentando sus obras más destacadas y el contexto social en el que les tocó vivir. Este libro está ahora dedicado a un público no menos culto y exigente que aquel que escuchó las charlas; pero esta vez, sumergido en el relato, puede saborear las palabras, leer y releer una y otra vez para captar el sentido, entender el mensaje que se esconde entre líneas: deliberar acerca de la noción de trascendencia, de cómo entendemos a Dios y del papel que desempeña la religión en nuestras vidas. Entreveradas en estas *semblanzas* escucharemos también las voces de filósofos y amigos que precedieron al autor: Ortega y Gasset, José Luis Aranguren, Enrique Tierno Galván, Javier Muguerza...

Posiblemente, la Filosofía nos invita a «ser más humanos» y ese es el objetivo que persigue Manuel Fraijó en esta obra: quiere mostrarnos la parte más humana de cada uno de los personajes que analiza. Empezando por Confucio, quien, en medio de una sociedad convulsa, hacía de la *humanidad* el don más preciado del ser humano. Ponerse en el lugar del otro, actuar con rectitud y benevolencia, respetar las tradiciones y honrar a los antepasados, estos fueron los principios que el sabio Kungtsé enseñó a sus contemporáneos, comenzando por aquellos que detentaban el poder, a los que pedía dictar leyes más justas y ecuanímes para el pueblo.

Ser más humano implica tratar de comprender y no condenar sin antes escuchar. Leyendo este libro entenderemos por qué Lutero emprendió la reforma de la Iglesia y su rechazo al comercio de las indulgencias, actividad completamente alejada de los valores depositados en los Evangelios. La vida del Reformador está llena de claroscuros y una de sus etapas más negras está relacionada con el cruel ataque dirigido a la rebelión de los campesinos alemanes liderados por Thomas Müntzer, su ideólogo; posiblemente, explica el autor, Lutero seguía anclado en un conservadurismo que justificaba los males derivados de una jerarquización social enraizada en el feudalismo. Manuel Fraijó destaca la personalidad del Reformador, siempre atormentada por la idea de una salvación que teme no llegar (o merecer) alcanzar. Lutero «deseaba sentir a Dios» (p. 60) y para ello sobran los razonamientos. Se trata de un conocimiento directo e intuitivo, de una experiencia individual y única de la cual solo Dios es su artífice. El Reformador sigue aquí la consigna de la *devotio moderna* predicada por el monje neerlandés Gerhard

Groote, la cual prima la afectividad en detrimento de la intelectualidad. Lutero pretende dar un vuelco a la concepción religiosa de su época: es la gracia divina, alcanzada a través de la fe, la que convierte bondadoso al hombre. No son las obras las que nos salvan, no es la compra de bulas e indulgencias, sino el amor a Dios.

A lo largo de la historia de la humanidad encontraremos dos concepciones filosóficas opuestas que condicionan y bifurcan sus respectivos enunciados teóricos: libertad frente a determinismo. Asimismo, hay dos maneras distintas de entender la religiosidad: intelectual una y experiencial otra. Martin Lutero, nos dice Fraijó, es el descubridor de la subjetividad moderna al centrar sus especulaciones en el sentir personal. Pero, al contrario que Erasmo en *De libero arbitrio*, negó que el ser humano fuera libre (*De servo arbitrio*), porque «Dios todo lo invade». O, como afirmó Spinoza, Dios es la única sustancia de la que todo brota por necesidad, excluyendo cualquier atisbo de libertad en el ser humano.

En el libro que comentamos observaremos cómo cada uno de los pensadores estudiados se decantó hacia una u otra posición respecto a las dos concepciones mencionadas. Y no solo esto, el autor nos quiere transmitir cómo entendieron la religiosidad. Salvo Confucio y Lao Tsé, los restantes personajes estudiados fueron europeos, la mayoría cristianos, herederos todos de la doctrina abrahámica. En consecuencia, sus divergencias serán, creo, dependientes en mayor o menor medida de esas oposiciones aludidas. Por ejemplo, «Schleiermacher-escribe Fraijó- no quería conocer a Dios, sino sentirle. Estaba convencido de que la esencia de la religión no

es pensar ni actuar, sino intuir y sentir» (p. 287). Y, mucho antes, Blaise Pascal expresó en uno de sus *Pensamientos* que el «corazón tiene razones que la razón desconoce», indicando que solo el espíritu reconoce a Dios. Algo parecido debió pensar el ginebrino Rousseau, poco conforme con los postulados enciclopedistas y sus, según él, peligrosas consecuencias para el pueblo. Un siglo después, Henri Bergson diferenció la *religión estática* de la *religión dinámica*. La primera, ligada a los ritos y a la liturgia, la segunda conducente a la mística: «El místico es el que busca el contacto directo con Dios. Se deja penetrar por la divinidad», cita Manuel Fraijó (p. 398).

Con relación a cómo entendemos a Dios, ¿podríamos distinguir un Dios de los filósofos del Dios cristiano? El Dios de Erasmo, nos dice Fraijó, fue el Dios de los filósofos: se llega a Él mediante especulación racional. De este modo lo concibió Descartes al pergeñar su argumento ontológico. Y probablemente, fue así como lo entendieron los enciclopedistas franceses y Voltaire a la cabeza de ellos cuando afirma: «Si existe algo, tiene que existir algo eterno, pues nada viene de la nada» (p. 204). A pesar de todo lo que se dijo en su contra, Voltaire no era ateo, sino un defensor sincero de *causas humanitarias*, enemigo de la intransigencia y el fanatismo. El relato de Manuel Fraijó nos conmueve al referir los hechos por los que personas inocentes fueron torturadas hasta la muerte y cómo nuestro filósofo les prestó su apoyo incondicional. Sobre todo, comprenderemos la tristeza de Voltaire y su desaliento al conocer el desastre del terremoto que asoló Lisboa en 1755: ¿cómo Dios permite que ocurran estas cosas? Por el contrario, Rous-

seau exoneró a Dios de este suceso con el argumento de que el mal proviene del hombre. Spinoza habría concluido que Dios no participa en los sucesos del mundo, que el bien y el mal son asuntos meramente humanos. Y tampoco habría sucumbido el optimismo sustancialista de Leibniz que pretendía hacer de este mundo el mejor de los posibles.

Nos enfrentamos a un antiguo dilema planteado ya por Epicuro y al que la mayoría de las religiones han tenido que responder (p. 185): «si Dios es omnipotente y permite el mal, entonces no es bondadoso. Y si no puede evitarlo, deja de ser omnipotente». El mal puede concebirse como ausencia del bien, entendiendo este como entidad que oscila entre dos extremos: de cero a uno, de nada a más. Y es esa nada de bondad la que se define como mal. Manuel Fraijó abordará esta cuestión al examinar los sistemas expuestos por cada uno de los pensadores estudiados en su libro, recogiendo, además, las reflexiones vertidas por teólogos eminentes, como el católico Rahner y el luterano Pannenberg, entre otros. El problema del mal es un tema delicado, pero no el único que hace tambalear los cimientos de la religión. Estamos aludiendo a los argumentos presentados por Ludwig Feuerbach en *La esencia del cristianismo* (1841). Según Fraijó, se trata de una crítica radical a la religión que está aún por refutar. Feuerbach sí fue ateo; posiblemente, el primer filósofo ateo de Europa. No como dijeron que era Giordano Bruno, acusado de casi todo y de la manera más despiadada e irracional. Lo que más inquietó a los coetáneos de Bruno, subraya el profesor Fraijó, fue su sincretismo filosófico: tomar de aquí y de allá, conjugar tradición hermética y cosmovisión

copernicana, neoplatonismo y magia egipcia. Fue denunciado y condenado, pero no dio un paso atrás: defendió a su *amada filosofía* hasta el final. Pero volvamos a Feuerbach quien, por el contrario, no echó mano de la tradición para esgrimir sus argumentos, sino de las tesis que la ciencia fue estableciendo y del método que subyace a ellas. Fraijó destaca que fueron las ideas de David Friedrich Strauss y el escepticismo de Pierre Bayle los que influyeron decisivamente en el pensamiento de Feuerbach. Rechazó la síntesis hegeliana que pretendía conciliar razón y fe para quedarse únicamente con la razón y la información que esta y los sentidos nos proporcionan: no hay lugar para las afirmaciones no probadas, para las creencias no sustentadas en el mundo sensible. «Probablemente, nos dice Fraijó, ninguna religión podrá salir airoso ante el desafío materialista» (p. 322). Feuerbach profundiza aún más en el hecho religioso; lo interpreta como proyección: el ser humano crea a Dios porque lo necesita, porque proyecta en Dios todo lo que a él le falta y desearía poseer; sobre todo, la inmortalidad. Así «el hombre renuncia a ser hombre para que Dios sea más Dios» (p. 324). Llegado a este punto, el lector es libre de aceptar o no estos argumentos, o bien, como insinúa Fraijó, seguir buscando una respuesta que, como Pannenberg sugiere, se desvelará solo al final de la historia. Por su parte, Rahner, cree que sin Dios el hombre dejaría de ser hombre para convertirse en un animal hábil, lo cual revela una certera crítica a la sociedad actual. De momento, guardaremos silencio, como nos recomendó hacer Wittgenstein al no poder trasladar al lenguaje formal los enunciados de la mística y la metafísica.

En este breve comentario solo nos hemos asomado un poco al contenido real del libro; hemos destacado algunos aspectos de estas *semblanzas* dejando la mayor parte sin tratar. Detallarlos todos es tarea casi imposible, tal es la información que en él se recoge; esencial toda para llegar a comprender por qué y cómo pensaron, vivieron y escribieron los protagonistas de esta obra. Pero sí me gustaría recalcar la honestidad del autor al abordar algunas cuestiones que, a mi modo de ver, son delicadas, como puede ser el enfrentamiento dialéctico entre Pascal y los jesuitas, la pugna de Voltaire y Diderot con el clero, la perspectiva atea de Feuerbach. Fraijó destaca, además, cómo la Iglesia se suele situar siempre en contra de la ciencia, hasta el punto de originar los luctuosos sucesos que todos conocemos. El autor aboga por un entendimiento entre religiones, por una convergencia entre doctrinas, como la luterana y la católica, de las cuales espera que algún día se fusionen sin perder por ello la riqueza de sus diferencias (p. 86). Junto a Rahner y Panneberg defiende una síntesis entre razón y fe, intelectualidad y sentimiento, pero confesando que «desgraciadamente, para muchos de nosotros, la duda no es un esfuerzo, sino un destino» (p. 120). Leyendo este libro nos hemos sentido más humanos, como quería el autor. Hemos contenido el aliento en muchas ocasiones al saber las penalidades que tuvieron que soportar Giordano Bruno, Baruch Spinoza, Friedrich Nietzsche, Walter Benjamin; nos hemos indignado con Lutero al conocer los abusos de la autoridad eclesiástica y la banalización de la fe; también nos hemos solidarizado con Voltaire y su lucha por restablecer la dignidad de personas injustamente acusa-

das. Nos hemos emocionado con todos estos relatos y hemos aprendido muchas cosas que ignorábamos: de Kant, Dilthey, Nietzsche, Schopenhauer... El autor incluye, además, una selecta bibliografía al final de cada semblanza que muestra al lector dónde acudir si desea ampliar sus conocimientos.

La humanidad respira ahora un poco más de libertad.

Piedad Yuste Leciñena

Departamento de Filosofía. UNED

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-0377-2682>