

# RESEÑAS

**ARAGÜÉS José Manuel: *Líneas de fuga. Filosofía contra la sociedad idiota*, Madrid, F.I.M., 2002, 172 pp.**

El libro que comentamos se articula en tres apartados: en el primero 'tiempos de subsunción real', en los que se analiza la sociedad contemporánea como una sociedad mediática en la que el suelo de la praxis es la subsunción material y no sólo ya formal del trabajo en el capital: el segundo apartado 'discursos postmodernos' plantea la polémica entre la postmodernidad y la modernidad y la defensa de una postmodernidad alternativa en la que la filosofía en tanto que pensamiento constituyente y no meramente representativo tiene un papel central; por último, el tercer apartado, 'para una ética de la liberación' formula la necesidad de una ética materialista que instaure nuevas líneas de fuga frente a la alienación presente partiendo de Marx, Espinosa, Sartre y Deleuze y enfrentándose con las opiniones dominantes en la ética actual, formalistas y falsamente universalistas.

El libro de Aragüés, es un intento valiente y atrevido de filosofar en el fin de milenio, intentando «reinventar preguntas para poder comenzar a dibujar el horizonte de las respuestas», y tratando de conjugar el mantenimiento de los valores de la tradición marxista y comunista con el estar atento a las novedades que han transformados radicalmente el panorama actual, un panorama dominado por lo que se podría denominar en la terminología del capítulo VI inédito de *El Capital*, 'la subsunción real del trabajo por el capital'. Esto supone que el capital no domina de forma exterior (mediante la violencia y la religión) al trabajo y a los trabajadores sino que ha sido interiorizado por ellos y constituye el horizonte cultural y no sólo económico de nuestra época. En esta época los medios de comunicación de masas construyen las subjetividades como mentalidades sumisas al sistema. La sociedad mediática produce la realidad como una realidad virtual que se impone a la realidad 'real'. Los acontecimientos son fabricados dando lugar a la realidad ficticia en la que vivimos. Si

siempre la subjetividad ha sido constituida por plegamiento, por invaginación del exterior sobre sí mismo, si ha sido siempre «el interior de un exterior», un «pliegue acumulativo de una serie de acontecimientos», actualmente las subjetividades no sufren ya la violencia exterior, como en el Antiguo régimen, ni son normalizadas por las instituciones (fábrica, escuela, cuarteles) como en el siglo XIX, sino que son constituidas y fabricadas desde dentro por el propio capitalismo en su versión mediática o capitalismo de consumo. Todo lo anterior, permite afirmar a Aragüés que «los medios, por decirlo en palabras gruesas, son la geografía actual fundamental de la lucha de clases».

La extracción de plusvalía no se realiza a través de la explotación física del cuerpo del obrero consumido tras largas jornadas de trabajo (al menos en los países centrales) sino que se lleva a cabo gracias al elevado grado de productividad que el empleo masivo de la ciencia y la tecnología en los procesos productivos permite. El paso de la plusvalía absoluta a la plusvalía relativa ha permitido mejorar las condiciones de vida y de trabajo de amplios sectores de la población y, en ese sentido, ha contribuido en gran manera a aumentar la 'habitabilidad del capitalismo'. La praxis alternativa en esta situación no surge ya de elementos situados en el exterior del sistema, como en el siglo XIX, sino que tienen que surgir en el interior del mismo, como producto de las nuevas problemáticas que se unen y sobrecodifican los viejos antagonismos económicos. Las luchas en torno a la paz, el medio ambiente, el reconocimiento de la identidad, es decir, derivadas de la exigencia de la constitución de subjetividades alternativas son las que definen hoy día el marco esencial del conflicto que no sólo es económico y social sino también, y fundamentalmente, cultural, el sentido de que abarca la vida de los individuos en su totalidad y no sólo sus aspectos económicos o sociales.

En este contexto, Aragüés defiende que el proyecto emancipatorio continúa siendo el establecimiento de una ética materialista alternativa, producto no tanto de una lucha contra la Postmodernidad de la mano de una modernidad ya en gran parte periclitada, sino más bien la elaboración del discurso de una Postmodernidad alternativa que denuncie y se oponga al discurso de la Postmodernidad dominante. En esta lucha la filosofía tiene un papel esencial: el de fundamentar de forma materialista esa ética alternativa, presentándose como un pensamiento constituyente de la praxis y en la praxis, que se oponga y sustituya al pensamiento representativo que ha sido el dominante en la tradición filosófica hasta la fecha. Esta filosofía buscada no 'representa' la realidad sino que la construye y fundamenta. Es una filosofía del devenir que entiende la realidad como proceso, como esencial motilidad. Es una filosofía perspectivista, hecha desde un cierto punto de vista, que no se sitúa por encima de los conflictos sino que se inserta en los mismos apostando por una de las partes en conflicto, los de abajo, los peor situados, los ofendidos, humillados y explotados. Es una filosofía productiva que se sabe producto de un juego de fuerzas y causa a su vez de fuerzas que influyen e inflexionan la historia. Esta filosofía es una cartografía, que elabora mapas conceptuales de la realidad que puedan servir de guía para la intervención sobre dicha realidad. El filósofo en este sentido es un instrumento sensible, una especie de sismógrafo capaz de detectar los movimientos aún los más sutiles de la sociedad y dar la voz de alarma. La nueva práctica de la filosofía es una filosofía de la praxis que se continúa en dicha praxis y culmina en su paso a la práctica, en su inserción real y productiva en el proceso de la realidad. La tarea actual de la filosofía sería, en palabras de Aragüés, «restaurar la sospecha, para promover el disenso», es decir, romper con el sentido común dominante para elaborar un nuevo sentido común en la línea de Gramsci y Boaventura Sousa Santos que sea consciente de las novedades que entraña la actual 'transición paradigmática', y oponerse a la sociedad idiota en el sentido etimológico, es decir, encerrada en sí misma, autista. Idiota es el epíteto que mejor caracteriza a nuestras sociedades contempo-

ráneas, ciegas a todo lo que ocurre a su alrededor o mejor aún anestesiadas por el exceso y manipulación de la información que las inunda.

La filosofía, pues, en tanto que ontología es la base de una ética alternativa, materialista, y anti-capitalista; una ética cuyo imperativo esencial sería: «actúa de tal manera que tus actos posibiliten la potencia de la multitud, el mantenimiento en el ser de la humanidad en su conjunto». Una ética material y materialista basada en la vida, en la buena vida, como el valor fundamental y que rechaza por igual el falso universalismo que encubre la imposición del modo de vida dominante y los particularismos relativistas enfrascados en la búsqueda de la identidad que degeneran en el racismo y la exclusión del otro. Es una ética de la mayoría que pretende corregir las injusticias y por eso no puede ser de todos por igual ya que tiene que oponerse a los privilegios de los que detentan el poder. Es una ética consciente del conflicto de intereses no fácilmente resolubles ni armonizables, lo que impide un diálogo simétrico, como el propuesto por Habermas y otros. Esta ética es una ética de la diferencia que toma ésta como dato que articular y conjugar, más que como un proyecto de cristalización de diferencias aisladas e inexpugnables. De todas formas aquí convendría recordar a Aragüés que la diferencia es algo construido, que nunca es un mero dato y por eso la dimensión proyectual no se puede olvidar. Lo que es diferente es el objetivo último, no tanto una serie de compartimentos estancos, monolíticos respecto de su interior y a la defensiva frente a su exterior sino más bien un archipiélago de diferencias conectadas entre sí de manera flexible y no sometida a jerarquías rígidas y permanentes. No una serie de micro-aparatos de Estado opuestos entre sí y con el Aparato de Estado global sino una serie de máquinas de guerra concatenadas entre sí frente a cualquiera Aparato de Estado ya consolidado o por consolidar. No un nuevo estriado del espacio que reparta el poder estatal sino la constitución de un espacio liso en el que el poder se distribuya sin coagularse, surcado por máquinas de guerra que no admiten ninguna totalización que no sea meramente serial y armónica, no jerárquica ni sintetizadora en una unidad que anule las diferencias.



Esta ética se sabe movida más que por la admiración por la vergüenza ante la magnitud de la indecencia de la situación actual y en ese sentido es una lucha por una vida decente para todos.

La propuesta de Aragüés merece ser tenida en cuenta tanto en el seno de la tradición comunista en la que el autor se inserta, como por parte de la filosofía académica a la que también se dedica el autor. Por una parte, el pensamiento de Aragüés aporta un soplo de aire fresco en un ámbito, el comunista, muy cerrado y reticente a aceptar nove-

dades y por otra, nuestro autor proyecta los resultados de la filosofía académica más consistente en el ámbito de la lucha ideológica y política. Por todo lo anterior, conviene leer y meditar este libro con detenimiento, como un intento de encender una luz en el seno de la oscuridad teórica y práctica que nos rodea.

Francisco José Martínez  
UNED. Madrid

**AULLÓN DE HARO, Pedro; GARCÍA GABALDÓN, Jesús; NAVARRO PASTOR, Santiago**  
(eds.): *Juan Andrés y la teoría comparatista*, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2002, 378 pp.

Se compone esta obra de las diversas aportaciones leídas con motivo del curso «Juan Andrés y la teoría comparatista» celebrado en la Biblioteca Valenciana en septiembre de 2000. Aunque dichas aportaciones remiten a múltiples preocupaciones críticas, que van desde la Filosofía a la Literatura, pasando por el Derecho, todas finalmente confluyen en la teoría comparatista como marco metodológico común o, cuando menos, si no metodológica, sí temáticamente en cuanto a la influencia del jesuita alicantino en la teoría comparatista. Los textos que conforman las actas de este curso, que ahora nos presentan sus editores (Aullón de Haro, García Gabaldón y Navarro Pastor), tienen algo de orgánicamente cohesionadas e individualmente inteligibles.

Aullón de Haro, que además de coeditor, también se encarga de la introducción y presentación del volumen, expresa desde el principio el olvido inmediato que sufrió la figura de Andrés —como, por lo demás, y por hacerlo extensivo a una suerte de destino epocal, lo fue también la mayoría de nuestros ilustrados. Sin embargo, este volumen pretende más trabajar en base a la justicia y la pertinencia intelectual que por una eventual debilidad nostálgico-regionalista. A este respecto, basta observar que los integrantes de la obra no obtienen su carta de naturaleza del origen patrio, sino, antes al contrario, de la competencia intelectualmente fundada. La cuestión tiene su importancia a la hora de valorar cualquier tentativa por recuperar una figura señera pero olvidada. La Biblioteca Valenciana,

*alma mater* de este proyecto junto con la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, supera ampliamente esta tentación.

En cuanto a la figura de Juan Andrés, basta una pincelada de su biografía para poner de relieve la relevancia intelectual del jesuita cuando menos en vida.

Con la expulsión de la Compañía, su amigo Mayáns le abre la posibilidad de evitar el exilio, pero Juan Andrés se adhiere al destino de sus hermanos y marcha a Italia, en donde es visitado por figuras de la talla de Herder y Goethe. Navarro Pastor, en su «Una perspectiva sobre Juan Andrés en Centroeuropa», desmiente el encuentro con Goethe, aunque, por otro lado, concede la recepción de Herder de la obra andresiana y la recomendación a Goethe de la figura del jesuita alicantino.

Por otra parte, el Abate fue nombrado Director de la Biblioteca de Pavía por el emperador Francisco I de Austria, de la Biblioteca Real por Napoleón y Rector del Real Seminario de Nobles de Nápoles. De todo esto, entre otras múltiples observaciones de tipo intelectual, da buena cuenta el Abate Andrés en su *Cartas familiares a su hermano D. Carlos Andrés*; una obra cuya repercusión queda avalada por sus traducciones inmediatas al alemán, al italiano, y al francés, aunque esta última fue interrumpida por los acontecimientos revolucionarios.

Pero la obra que sostiene la pertinencia de la figura de Andrés en nuestro presente es sobre todo

su *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura*, a la cual, en el fondo, se refiere el título del volumen aquí reseñado.

Si hacemos una breve historia de la edición de esta monumental obra, diremos que comienza, como tantas otras de la época, con la edición de un folleto en el cual se detallaba el proyecto de la obra. Las expectativas generadas por este folleto fueron inmensas, como la ambición de su autor, y no quedaron defraudadas, al menos en los dos primeros volúmenes. A nuestro entender, esta obra sobre el *Origen, progresos y estado actual de «toda» la literatura*, con clara voluntad totalizadora, está atrapada por un concepto de literatura tan vago y universal, tan al margen de la incipiente especialización conceptual ilustrada, que hace de Andrés una figura en buena medida desfasada respecto de su presente, en el sentido de que su proyecto, de suyo meritorio, parece estar pensado de espaldas al principio de realidad. Juan Andrés, es cierto, lo sabe, y afirma que todo el material compilado tal vez necesite de mayor regulación metódica. Este jesuita no deja de serlo en ningún momento, es decir, el tabú de la ortodoxia vertebró toda su obra, de tal manera que lo hace insensible, tímido e, incluso, refractario a su propio presente europeo. Frente al principio de realidad moderno del que hace gala Diderot en la entrada de la *Enciclopedia*, según el cual «un sólo hombre» no puede «conocer y desarrollar el sistema universal de la naturaleza y el arte» (p. 22), Juan Andrés, con su voluntad de desfacer los entuertos de la especialización técnica,

desafía dichas limitaciones, propias de la modernidad y humanamente fundadas, para así hacer gala de su potencialidad erudita. A este respecto, Villacañas no deja de tener razón cuando afirma que en la obra de Andrés «utilidad aquí no es todavía técnica: es el enseñar deleitando del humanismo pedagógico que a veces puede confundirse con el espíritu de la ilustración neoclásica: un humanismo ilustrado tardío que se hace cargo de la época, desde luego, pero con la suavidad del comentario y con la clarísima mirada en la discriminación de lo que es ortodoxo» (p. 185). Sin duda, los obsequios de Menéndez Pelayo a la obra del Abate tienen aquí su explicación.

No podemos dejar de hacer mención a otras colaboraciones, como la de Rivera, en la cual se ponen de relieve los déficit de la modernidad jurídica española sobre la base comparativa del ideal-tipo del iusnaturalismo material católico, subjetivamente irresponsable, frente al iusnaturalismo formal protestante, claramente delimitador de las esferas de acción racionales. O la aportación de Garrido, que recoge la aportación decisivamente andresiana de no excluir del acervo intelectual literario las obras de ciencia eclesiástica.

Finalmente, valgan las referencias a las aportaciones de Aullón de Haro, Villacañas, Rivera, Navarro Pastor y Garrido como una pequeña muestra del modo ejemplar de recuperar una figura de nuestra propia historia cultural.

Rafael Herrera Guillén

**BECK, Ulrich: *Un nuevo mundo feliz*, Barcelona, Paidós, 2000, 270 pp.**

Toda la obra reciente del autor alemán Ulrich Beck gira en torno a cuestiones fundamentales acerca del proyecto moderno que vivimos. Mientras que las políticas tradicionales continúan desarrollándose desde el esquema clásico de Estado-nación cristalizado en dicho proyecto, los fenómenos culturales, económicos y medioambientales exigen soluciones y colaboración a nivel supraestatal. Baste este ejemplo para preguntarnos si seguimos aún pendientes del fenómeno de la modernidad o nos hemos desplazado desde este esquema hacia nuevos derroteros aún sin

teorizar. Cuando hablamos de modernidad hablamos del tránsito desde un estado de barbarie hasta el estado de civilización donde se ha alcanzado mayores cotas de justicia, prosperidad y felicidad. Se busca entonces la *paz perpetua* a través del desarrollo de un estado civil marcado fundamentalmente por el uso de las estructuras creadas de búsqueda de la legalidad. Pero sólo una nueva estructura de relaciones comerciales y un incipiente capitalismo hace posible esa estabilidad sin la cual carece de sentido el Estado nación y sus instituciones.



Beck se une a aquellos teóricos que hablan de una serie de cambios en dichos procesos. Desarrolla el concepto de modernidad reflexiva, puesto que nuestra modernidad ha de ser teorizada teniendo en cuenta importantes cambios si no quiere dejarse arrastrar por el mito de la modernidad entendido en su sentido clásico. Pero, ¿por qué aún modernidad? Porque es la radicalización de la modernidad la que produce nuevas dificultades. Los fundamentos sobre los que se apoya el proyecto son minados por ella misma, por su propia dinámica. Tres son los problemas fundamentales: un reparto de riesgos medioambientales, económicos y culturales a nivel global, una pérdida del papel de la política tal y como es entendida hasta ahora, y el fin del pacto capital-trabajo.

Precisamente, la presente obra gira en torno al final del pacto capital-trabajo y al correspondiente anquilosamiento de la política tradicional, que cada vez se encuentra más arrinconada para tomar decisiones y para mantener el estado de bienestar en las sociedades occidentales. Las nuevas empresas capitalistas han sabido imponer sus criterios y encontrar los recovecos y vacíos legales que les permitan optimizar la relación insumo/productividad, causando el deterioro del estado de bienestar. Esto provoca que, en el ámbito de lo político, parlamentos y demás instituciones tradicionales no sean ya los únicos actores: las empresas y, en respuesta a sus abusos, los ciudadanos, adquieren cada vez más voz, puesto que ambos grupos actúan siempre un paso por delante de los actores institucionales. La nueva dinámica del mercado de trabajo y la economía en general ofrecen entonces la posibilidad de exportar puestos de trabajo allí donde la mano de obra sea más barata y las cargas fiscales menores. Factores como la modernización de las máquinas, el uso de mano de obra en países que ofrecen mejores condiciones para las empresas, el abaratamiento del despido y la facilidad para hacer y deshacer contratos, va a producir ese aumento de la productividad, con la paradoja de que cada vez es menos necesaria la mano de obra para conseguir bienes de consumo. La requerida flexibilidad en el mercado de trabajo da lugar a una gran inestabilidad laboral. Aunque crecen continuamente las cifras de trabajadores, estos no son

tales, al menos en el sentido tradicional de la palabra: contratos más cortos, movilidad geográfica constante y la ya no necesaria especialización, generan unos graves perjuicios sociales en relación con la estabilidad y la idea de familia, tal y como era entendida hasta ahora. La globalización de la producción acaba con la idea de sociedad occidental en su estructura tradicional.

Pero, además, provoca el deterioro del propio Estado-nación a través de esa misma dinámica de capitalismo irreflexivo. Tradicionalmente se vincula necesariamente democracia con sociedad del trabajo. Sólo aquellos que mantienen una posición estable dentro de la sociedad mantienen a la misma estable; lo cual supone tener un puesto de trabajo seguro, una vivienda fija y cierto poder adquisitivo que haga que todas las alternativas políticas a tomar no vengan determinadas nunca por una necesidad extrema de cambiar lo establecido. Ese es el talante necesario para el mantenimiento de una democracia sana. Pero debido a los requerimientos de flexibilidad laboral por parte de las empresas, la precariedad del trabajo comienza a ser algo normal, y el reparto de riesgos afecta también al trabajador. Todo ello conduce, al final, a la *brasileñización* de occidente, donde el sueño del pleno empleo es ya historia.

Pero ante esta situación, Beck no propone una regresión a modelos proteccionistas que enfrenten a empresa y Estado; excesivas exigencias por parte de los gobiernos conllevan fuga de empleos a países con mano de obra más barata. Por tanto, de lo que se trata es de lograr una progresiva adaptación a un nuevo mundo laboral. Para ello será imprescindible una modificación de los esquemas sociales: hasta ahora el honor, el prestigio o la «categoría» de una persona venía determinada por su puesto de trabajo y su eficiencia en este ámbito, mientras que en la actualidad ha de volver a ocupar su lugar fundamental el ámbito de lo político. Se trata así de un «giro copernicano», pues Beck, desde los presupuestos que postuló Hannah Arendt en *La Condición Humana*, propone una mayor implicación de los individuos en la sociedad política. En definitiva, y simplemente, que los hombres dejen de ser trabajadores y se conviertan de nuevo en ciudadanos. O, como afirma el autor del ensayo, que se convierta la democracia en algo cotidiano.

El paso necesario para lograr esa recuperación de la figura del ciudadano se basa en el establecimiento del *trabajo cívico*. Este no puede tener carácter obligatorio; sólo se hace política si toda nuestra actividad en dicho ámbito es de carácter voluntario. Pero sí ha de estar retribuido, financiándose a través de fundaciones privadas y de parte del dinero que generalmente se malgasta en mantener a personas totalmente inactivas con el subsidio de desempleo. Este camino sólo se podrá recorrer con el compromiso de todos los consumidores, los cuales deben presionar a las empresas para que inviertan en ese tipo de actividades, pero de tal manera que se preserve su autonomía. El beneficio para el individuo no es sólo económico; dicha actividad genera experiencia en el ámbito de la organización, que puede ser valorada por las empresas a la hora de dar puestos de trabajo convencional. Puesto que dicha forma de trabajo cívico responde a modelos autónomos y espontáneos y no a imposiciones gubernamentales, tales actividades tratan de solucionar desde la actuación local los problemas más urgentes de carácter social, medioambiental y cultural; problemas que, por las condiciones de nuestra modernidad llevada al extre-

mo, tienen orígenes y consecuencias globales. Lucha contra la contaminación atmosférica, integración de minorías étnicas y educación en las bolsas de pobreza desde los propios barrios y emprendida por muchos, pueden subsanar en parte daños y peligros que nos afectan a todos. Si a ello añadimos la posibilidad de organizarse, gracias al desarrollo actual de los medios de comunicación, en redes de cooperación internacional, dichas organizaciones suponen una forma más ágil y dinámica que las propuestas estatales que tratan de actuar sobre territorios en los que han perdido gran parte de su poder real.

Además del ensayo de Beck, que constituye el cuerpo principal de la obra, el volumen se completa con tres ensayos de marcado carácter sociológico escritos por otros autores sobre la situación del mercado de trabajo en los Estados Unidos, África y Asia. En definitiva, la tarea consiste en afrontar el desafío que planteó Hannah Arendt en el prólogo de *La Condición Humana*: ¿hacia donde se dirige una sociedad liberada (aunque sea a la fuerza), de la «fatiga y molestia» del trabajo?

Miguel Andúgar Miñarro

**CRUZ, Manuel (comp.), *Los filósofos y la política*, FCE, Madrid, 1999, 190 pp.**

Los ocho artículos que componen este libro (puede que producto de sendas conferencias, lo que explicaría ciertas irregularidades en la construcción y el estilo de los textos) son presentados en su introducción como una muestra de lo que puede dar de sí la filosofía cuando se ocupa de los problemas políticos actuales. Según Manuel Cruz, compilador e introductor de los trabajos, una adecuada valoración de la filosofía política requiere confrontarla con las aportaciones de otros saberes; sólo de este modo se apreciaría la novedad de las categorías y perspectivas que la filosofía ofrece, alejadas de las formas habituales de análisis político. No es de extrañar, por tanto, la elección del término «filósofos» en lugar de «filosofía» para la conjunción que da título al libro, pues se trata de reclamar la labor de aquéllos frente a la de otros «profesionales del espíritu».

Aunque nada se nos dice sobre las relaciones de la filosofía política con esos otros saberes —re-

laciones que, sin embargo, le son constitutivas—, Cruz insiste en la peculiaridad —cuando no la superioridad— de la primera, en virtud sobre todo de su idoneidad para dar cuenta de la medida humana de lo político.

Si esto es así, cabe emprender la lectura de los ensayos compilados partiendo de dos preguntas básicas: por un lado, en qué consiste esa escala humana de lo político, que encuentra en la filosofía su mejor expresión; por otro, qué es lo que convierte el análisis de un problema político en una reflexión filosófica. Ambas preguntas son tanto más pertinentes, cuanto que desde la introducción se insiste en el valor ilustrativo que, con respecto a esa reflexión filosófica actual sobre la política, tienen los textos seleccionados. Un valor que tales textos muestran, sin embargo, de forma desigual.

En efecto, la simetría entre los ocho ensayos termina en su distribución, de dos en dos, entre



cuatro profesionales de la filosofía, dos italianos (Remo Bodei y Roberto Esposito) y dos españoles (Martínez Marzoa y José Luis Villacañas). Por más que en la reunión de estos trabajos se conciten muchos de los tópicos de la filosofía política contemporánea, tal y como los ha desplegado la historia de la filosofía —particularmente la alemana— desde la modernidad, y en ellos aparezcan de forma más o menos explícita el Estado y la Democracia como problemas fundamentales, son notables sus diferencias sobre todo en lo que a la penetración de las distintas reflexiones se refiere.

Si ciframos esa «penetración» filosófica en la cantidad de supuestos que una reflexión es capaz de explicitar y criticar, podríamos establecer una distinción entre los cuatro primeros artículos y los cuatro últimos, distinción que, por otra parte, permite establecer entre ellos una serie de correspondencias. Así, mientras en los primeros se tratan cuestiones actuales bien con un lenguaje y unos conceptos ya dados (Remo Bodei), bien con ayuda de categorías acuñadas desde una filosofía particular que se da por supuesta (Roberto Esposito), en los cuatro últimos se intenta esclarecer el campo desde donde han sido y, sobre todo, han de ser planteadas tales cuestiones, desarrollando, por un lado, una reconstrucción ontológica de ese lenguaje y esos conceptos (Martínez Marzoa) y, por otro, una crítica de las ideas constitutivas de la filosofía política moderna desde un análisis de sus supuestos teológicos y antropológicos (José Luis Villacañas). Mientras los dos primeros autores hacen discurrir su reflexión a partir de una idea de Estado y de Filosofía política determinadas pero no explicitadas, los dos últimos convierten la misma posibilidad de la idea de Estado y de la Filosofía política moderna en objeto de su crítica.

Los problemas relativos a las contradictorias relaciones entre nacionalismo, memoria, *globalización* e individualismo son objeto de interesantes consideraciones dispersas en los dos artículos de Remo Bodei que abren la compilación. Pero su valor filosófico, en tanto que aportación de nuevas perspectivas para el análisis, resulta más bien escaso, sobre todo cuando esas consideraciones asumen desde un principio como evidentes de suyo precisamente aquellos conceptos que deberían ser

su objeto. Una investigación, en este caso sobre la memoria histórica y las utopías actuales, que parte de conceptos tan problemáticos y dudosos como el de *identidad* —singular o colectiva— y los dispensa de todo análisis, ha de tener necesariamente un alcance limitado. Y no sólo porque la labor de esclarecimiento exigible deje de lado justo lo que tiene que ser esclarecido, sino sobre todo porque (salvo unas referencias a los importantes estudios de Halbwachs sobre la memoria social) las reflexiones de Bodei nos dejan sin saber de dónde proceden y, por tanto, hacia dónde se dirigen.

En los ensayos de Roberto Esposito se desarrollan algunas categorías *impolíticas* que el mismo autor ha explicado en otros lugares. Lo curioso es que aquí se aplican para salvar la idea de Sujeto de una disolución a la que bien podrían contribuir los mismos *impolíticos*. De acuerdo con una interpretación entre paulina y heideggeriana del concepto kantiano de Ley, según la cual ésta exigiría su no cumplimiento, Esposito diagnostica el sentimiento de culpa como rasgo esencial de la ética moderna. Frente a los intentos de Lacan o Heidegger por evitar esa culpa, bien diluyendo al sujeto en el deseo, bien reduciendo la ética a ontología, Esposito acude a Carl Schmitt para disolver su oposición entre amigo y enemigo y replantear, ahora sí, la cuestión sobre la identidad. Se trata de mostrar que lo que constituye al sujeto es la alteridad —lo extranjero, el «*enemigo interno*». Salvada la idea de Sujeto, también se recupera la Ley y su universalismo en su pura formalidad, entendida aquí como *ausencia* de principios absolutos siempre excluyentes. De modo semejante puede trazarse la posibilidad de una comunidad entendida como «*ser en común de la singularidad*». Estos ejercicios de equilibrista terminológico intentan justificar la pretendida imposibilidad de una teoría política —¿también jurídica?— positiva que dé cuenta de la complejidad de su objeto. Un objeto que sólo puede cercarse, según Esposito, desde el concurso de categorías como «*metamorfosis*», «*sustitución*» o «*comparecencia*». Pero la sistematización de éstas y sus posibilidades para construir un discurso parecen quedar suspendidas entre la aporía y la petición de principio. El lector se queda sin saber hacia dón-



de pueden llevarnos tales categorías impolíticas, entre otras razones porque no termina de mostrarse de dónde vienen, desde dónde cobran esa supuesta «presión semántica» que las orienta inevitablemente hacia la política.

Es precisamente a esclarecer el espacio —y el tiempo— desde el que emergen las categorías *positivamente* políticas a lo que Felipe Martínez Marzoa dedica sus dos artículos sobre el Estado, la legitimidad y la *pólis*. Ese esclarecimiento muestra cómo los conceptos de la filosofía política transmutan necesariamente aquello que tematizan, lo cual no comporta una condición impolítica, sino, llamémosle un desarraigo que les obliga a ser objeto de constante reformulación crítica. Tal replanteamiento es el que lleva a Marzoa a reconocer que el problema político central es el problema del Estado y que éste es un asunto esencialmente moderno, pues sólo en la modernidad se constituye un concepto de Estado que funda su legitimidad en la ausencia de vínculos, es decir, en la convivencia carente de todo vínculo, de todo consenso (y su correspondiente coacción), salvo el de «no buscar consenso alguno». Ello es así porque en la modernidad el plano de la realidad política («lo siempre ya supuesto») en la que se vive, con su mercancía y su sociedad civil se desdobra en un segundo plano de lo dicho, la explicitación de las leyes, de la propiedad, de la misma sociedad civil, por medio del Derecho y el Estado. La radicalidad de su análisis filosófico lleva a Martínez Marzoa a desentrañar aquello de lo que en último extremo se distancia la idea de Estado y, por eso mismo, se vuelve relevante. Si con la palabra *pólis* los griegos tematizaron e hicieron relevante (hasta hacerlo «reventar») el «espacio vacío en medio» que constituía el suelo sobre el que se desarrollaba la vida política ateniense y sus ágoras, con el término «Estado» nosotros, modernos, mencionamos el supuesto de nuestras menciones, el plano primero, no dicho: el *espacio ilimitado*. Un continuo que no establece fisuras ni distancias entre grupos ni épocas y que, por eso mismo, se vuelve la condición para establecer el carácter no vinculante y universal de las estructuras políticas.

Sólo, en fin, por la conciencia de esa duplicación de planos estima Marzoa que puede desarro-

llarse una crítica que advierta cómo el Estado, sin embargo, siempre amenaza con violar, creando vínculos nuevos, sus condiciones de legitimidad. Pero esta amenaza no puede entenderse si no se considera el sesgo teológico inherente a la filosofía política moderna, dilucidado por José Luis Villacañas en sus artículos. Lo que para Marzoa es un consenso en la anulación de vínculos, es explicado por Villacañas en términos de neutralización, mediante el Estado, de las luchas entre las distintas esferas de acción sublimadas por las *elites* (¿pero habrían sido posibles, preguntamos, esas mismas luchas fuera del Estado?). En un mundo dominado por la técnica, el sometimiento de esa neutralización al mito moderno de la política como pretensión de un poder superior desemboca en el Estado total regido por la más absoluta violencia. La fundamentación teológica de la filosofía política que desvela Villacañas resulta muy oportuna para saber desde dónde nos están hablando algunas voces y lo que, en realidad, reclaman. Tras ella se esconden supuestos acerca del sujeto necesitados de una crítica radical, para la cual la filosofía ha de valerse de categorías concebidas, en otras disciplinas, por autores como Weber y Freud. En ellos encuentra Villacañas valiosos argumentos para afirmar que ni el miedo, ni lo siniestro ni el automatismo de las masas tienen por qué ser —a pesar de Schmitt y tantos otros— rasgos esenciales del sujeto político. Frente al maridaje entre la búsqueda de la salvación y la *potentia absoluta* de valores subjetivos —ya sean de la *élite* o de la masa— de la teología política moderna, Villacañas invoca al tipo de hombre que comporta una política republicana. El desmantelamiento de los supuestos míticos que han dominado —y aún dominan— el pensamiento y la praxis política modernos exige, pues, redefinir al hombre desde una antropología crítica.

Esta exigencia, en fin, no hace más que confirmar aquello por lo que sigue siendo necesaria la reflexión filosófica, especialmente en política: su capacidad para dar cuenta de la medida humana de las cosas. Haber mostrado esto es quizás el mayor mérito de este libro.

Antonio de Murcia Conesa

LACLAU, Ernesto: *La guerre des identités*, París, La Découverte, 2000, 144 pp.

En este libro, Laclau plantea la cuestión de si la dialéctica entre universalismo y particularismo es sinónimo de «imperialismo de las Luces» frente a un imperialismo cultural más democrático y cómo ésta afecta a las cuestiones relativas a la reivindicación de la 'diferencia' por distintos grupos humanos que conviven en un mismo espacio socio-geográfico. De facto, en los valores universales es posible ver tanto una afirmación del etnocentrismo, «la étnia de Occidente» de Husserl, como una manera de promover, al menos tradicionalmente, una actitud de respeto y de tolerancia hacia la diversidad cultural.

Para avanzar en el análisis de esta confrontación, Laclau analiza el fenómeno del multiculturalismo, interrogándose acerca de si es posible que exista, como muchas de las variantes multiculturalistas defienden, una cultura de la pura diferencia, esto es, que pueda darse un particularismo libre de todo principio universal. Algo que considera más que dudoso, porque plantear una identidad puramente separada y diferencial significa que esta identidad se ha constituido a través del pluralismo cultural y de la diferencia. No es posible, por tanto, que un grupo particular inserto en una comunidad más amplia pueda existir aislado completamente. Antes al contrario, la definición de su identidad propia se debe a, por una parte, la construcción de un sistema complejo y elaborado de relaciones con los demás grupos. Unas relaciones que deben ser reguladas por normas y principios que trasciendan el particularismo de cada grupo.

Defender, por ejemplo, el derecho de todo grupo humano a la autonomía cultural, significa plantear una reivindicación que sólo se puede justificar si invocamos razones universales. La afirmación de la particularidad de un ser implica la referencia a otra cosa que le trasciende. Cuanto más particular sea un grupo, menos será capaz de controlar

el campo comunitario global en cuyo seno interviene y más deberá justificar sus exigencias mediante razones universales.

Pero, además, plantear la identidad diferencial de alguien implica la inclusión del otro en esta identidad, en tanto que es en relación a él que se la delimita. Por eso, nos dice el autor, «es evidente que reconocer una identidad diferencial plenamente constituida supondría modificar el status quo existente en la relación entre los grupos. Pues una identidad estrictamente diferencial frente a los otros grupos debe tener en cuenta la identidad del otro al mismo tiempo que la suya y, por tanto, no puede avanzar reivindicaciones identitarias en relación a esos otros grupos» (p. 17).

En consecuencia, si se plantea que todos los grupos particulares tienen derecho al respeto de su propia particularidad, eso significa que todos somos iguales en una determinada relación. Para que la pura lógica de la diferencia gobernase las relaciones entre los grupos, haría falta que se diese una situación en la que todos los grupos fueran diferentes y ninguno pretendiese otra cosa que ser lo que es. En los demás casos, la lógica de la diferencia estará subsidiada a una lógica de la equivalencia y de la igualdad. La pura diferencia sólo subsiste en lógicas como las de la segregación completa, como en el caso del apartheid.

El particularismo diferencial debe, pues, recurrir a principios universales que son la condición misma de su propia afirmación. El problema es saber hasta qué punto este universalismo se confunde con el de la Modernidad, y cómo la propia idea de una plenitud social conoce un cambio radical que, manteniendo la doble referencia a lo universal y a lo particular, renueva completamente la lógica de su articulación.

Alfonso García Martínez  
Universidad de Murcia



**LEFORT, Claude: *La complication. Retour sur le communisme*, Paris, Fayard, 1999.**

Si tuviéramos que hacer una historia de las críticas al totalitarismo, el fenómeno sociopolítico que ha marcado el devenir del siglo XX, sería imposible prescindir del nombre de Claude Lefort. El último libro de Lefort, *La complication*, al hilo de la discusión de la obra de François Furet *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX* (1995) y de la de Martin Malia *La tragedia soviética* (1995), resume más de cincuenta años de reflexión sobre el fenómeno comunista. Expresión de una valentía cívica que nos recuerda el fundamental compromiso de la filosofía con la verdad, la crítica de Lefort al «socialismo real» se inició en un momento en que, vencido el monstruo nazi-fascista, cualquier cuestionamiento del «socialismo» de la URSS significaba, para buena parte de la inteligencia de izquierdas, el despropósito de difamar a uno de los principales artífices de la Liberación y principal bloque de contención de la dominación capitalista del planeta. En efecto, en una fecha tan temprana como 1948, y en una Francia en la que el Partido Comunista aspiraba a convertirse en el aglutinador del pensamiento crítico de izquierdas, Lefort se atreve a decir que la URSS es un régimen de explotación, burocrático, totalitario; y ya sabemos cómo se las gastaban los comunistas con quienes se les oponían por la izquierda: Orwell nos lo enseñó en 1938 en su *Homenaje a Cataluña*. Tomándose en serio testimonios considerados por los comunistas al servicio de la propaganda antisoviética —Boris Souvarine, *Stalin* (1935); André Gide, *Regreso de la URSS* (1936); Anton Ciliga, *En el país de la gran mentira* (1938); Victor Kravchenko, *Elegí la libertad* (1948); David Rousset, *Comentarios sobre el Código de trabajo correctivo de la URSS* (1950)—, Lefort mantiene que el régimen soviético, lejos de haber acabado con la división social, había instituido una división, no menos severa que la capitalista, por la que una casta de revolucionarios profesionales, so pretexto de crear una sociedad de iguales, había acumulado un poder inmenso. La dictadura de la clase, la dictadura del proletariado, era de hecho la dictadura de una casta de burócratas libres de toda ley, incluso de la que ellos mis-

mos se daban: el régimen «socialista» era, en realidad, una burocracia.

Su *experiencia* de compromiso en dos formaciones políticas «revolucionarias» le revela el poder de captación del partido, el poder de encantamiento del «Nosotros» comunista —lo que permite descubrir a Lefort el componente no conceptualizable de lo político y nos pone sobre aviso de los límites de una aprehensión pretendidamente positiva de lo político, esto es, objetiva y neutral—. La primera de esas experiencias se da en el seno del Partido Comunista Internacionalista, el viejo partido trotskista; la segunda, en el grupo que animaba Cornelius Castoriadis: *Socialismo o Barbarie*. La organización trotskista, vista por dentro, era lo contrario de lo que prometía: una réplica de la burocracia. *Socialismo o Barbarie* pretende construir lo imposible: un partido revolucionario no burocrático. La diferente visión del significado de la democracia y de sus posibilidades organizativas, tensó desde el inicio la relación de Lefort con *Socialismo o Barbarie*, hasta romperse definitivamente en 1958. A diferencia de Castoriadis, Lefort nunca creyó en la necesidad de una dirección revolucionaria, de «un organismo universal, minoritario, selectivo y centralizado» (Castoriadis), esto es, de un partido que, separándose de la sociedad, llevara a cabo su transformación socialista. En oposición a la tendencia corporativa que se traslucía en *Socialismo o Barbarie*, Lefort consideraba que la democracia no estaba pervertida por malas reglas de organización, sino por la existencia misma del partido. El éxito del leninismo había consistido en explotar esa representación demiúrgica del partido; la misma representación que amenazaba con convertir *Socialismo o Barbarie* en otra réplica de la burocracia.

No fueron suficientes las reflexiones de Hannah Arendt (*Los orígenes del totalitarismo*, 1951-58) ni las de Raymond Aron (*Democracia y totalitarismo*, 1957-58) para remover el mito de la URSS. Hubo que esperar a principios de la década de los setenta para que un ensayo de investigación literaria, *Archipiélago Gulag*, de Alexandr Solzhenitsyn, reabriera el debate sobre el carácter del régimen de la



URSS. A *Archipiélago Gulag* dedica Lefort *Un hombre que sobra* (1976), posiblemente el ensayo más importante sobre el totalitarismo soviético publicado antes de la desintegración del régimen comunista. Solzhenitsyn, que narra su experiencia concentracionaria —y la de 207 personas más, a las que les presta su voz— nos descubre que el régimen totalitario de la URSS no es consecuencia de ninguna ilusión (Furet), ni de una consecuencia no querida, fruto de circunstancias imprevistas (Aron/Malia); la intención de construir un régimen que pusiera al partido por encima de todo es declarada ya en *Las tareas inmediatas del poder soviético* (1918) de Lenin. Reducir la génesis del fenómeno totalitario a la creencia, largamente acuñada por la modernidad, en un cambio social promovido por una organización científica de la sociedad, que tomaría la forma de dictadura del proletariado y que abriría la puerta de una sociedad sin clases, significa ocultar la vida real bajo la ley del partido: ley que impone su lógica al pensamiento y la acción comunistas; una lógica inseparable de la incorporación en una comunidad que impone el deseo de no pensar, incluso el deseo de no desear. No hay mundo, no hay pensamiento, no hay deseo fuera de la comunidad comunista. El propio Solzhenitsyn nos dice que si aquellos que le juzgaron tuvieran que volver a hacerlo, porque las cosas cambiaran, le volverían a condenar. El totalitarismo nos enfrenta a la experiencia que convierte el deseo de libertad en deseo de servidumbre, en *servidumbre voluntaria*, habría dicho La Boétie. Nos hace comprender que la libertad es tan vulnerable, tan frágil, como inconstante y evanescente su deseo. La experiencia totalitaria muestra que el sometimiento puede tener su origen en un deseo cegado de libertad. Su enigma es el enigma de una sociedad que,

capturada por la palabra de Uno, la palabra del partido, se impone a sí misma no desear otra libertad que la que él otorga.

Reducir el sentido del régimen comunista a una desviación ideológica (Aron), a una ideocracia (Malia), o a la lógica de una idea (Arendt), significa ocultarse la vida concreta, la práctica de su principal institución —el partido—, volcada toda ella a monopolizar el poder. Resumir el sentido del totalitarismo en el frustrado discurso democrático de sus maestros (Furet/Aron), significa ocultarse la intención proclamada abiertamente por ellos: poner al partido por encima de todo. El comunismo nos enfrenta a un nuevo régimen ideológico que nos lanza el desafío de comprender por qué una sociedad no tolera la división: por qué la estigmatiza y, sin embargo, la produce.

Según Lefort, la «auténtica» democracia que promete el comunismo, pretende ser la superación de la *incertidumbre* que se instala en una sociedad que decide buscar el sentido de su devenir en ella misma y que, por tanto, cuestiona los referentes trascendentes del poder, del saber y de la ley. Desde el momento en que no es posible referir un fundamento incuestionable de lo social, todas las relaciones que los hombres anudan son susceptibles de ser puestas en cuestión; de este modo, se genera un movimiento inabarcable que, al mismo tiempo, estimula la fantasía de una sociedad que pueda dominarse completamente a sí misma. En otros términos, el comunismo no es una patología de la democracia, es su negación; responde a la posibilidad, insinuada por la convergencia de procesos hasta entonces separados, y a la voluntad de eliminar la indeterminación de la vida democrática.

Esteban Molina

**LESNOFF, Michael H.: *La filosofía política del siglo XX*, traducción de Germán Cano, Madrid, Akal, 2001, 447 pp.**

Si vivimos en un mundo de incesantes cambios acelerados, la desorientación que producen es una de sus múltiples consecuencias. De ahí la necesidad o la conveniencia de señalar las tendencias de las políticas para el siglo XXI, objeto del presen-

te monográfico. Pero no cabe duda de que tales tendencias de la filosofía política no han surgido con el cambio de siglo. Ciertamente, tienen que ver con las profundas transformaciones a las que asistimos. No es menos cierto que algunas de las más rele-

vantes remiten a raíces históricas y teóricas que no se pueden ni se deben olvidar. Lessnoff, profesor de Teoría Política en la Universidad de Glasgow nos recuerda las del siglo XX. Si el estudio de la historia ilumina a menudo alguna perspectiva de los problemas del presente, el balance que hace Lessnoff en *Political Philosophers of the Twentieth Century* (1999) constituye una innegable aportación no sólo al análisis de la filosofía política en dicho siglo, sino también a la prospección de lo que pasa en el siglo que comienza.

El autor no se propone hacer una exhaustiva historia del pensamiento político de la centuria pasada, sino «acercar al lector a los planteamientos de los mejores filósofos políticos del siglo XX» (p. 13). Esta confesada intención se refleja mejor en el título original inglés que en la versión castellana. En coherencia con su propósito, Lessnoff justifica tanto la estructura del libro como la selección de los teóricos estudiados.

La estructura del libro está hecha combinando un doble criterio: uno cronológico y otro sistemático. La perspectiva cronológica se advierte al observar que el relato comienza con M. Weber y termina con J. Habermas. Con todo, la secuencia histórica no es estrictamente observada. Interfiere en ella el criterio sistemático, en virtud del cual (exceptuado Weber a quien dedica el primer capítulo) agrupa en tres partes a los restantes pensadores. En palabras del autor al final de la Introducción, la parte primera agrupa a tres «críticos del capitalismo consumista» (Marcuse, Arendt y Macpherson); la parte segunda, titulada «liberalismo combatiente», reúne a cuatro escritores liberales que defendieron sus posiciones frente al trasfondo de la guerra fría (Oakeshott, Hayek, Popper, Berlin); la tercera parte, titulada «contemporáneos», versa sobre los tres filósofos políticos vivos más importantes (Rawls, Nozick y Habermas). Con una salvedad respecto del calificativo «vivos»: J. Rawls ha fallecido en noviembre de 2002.

Si la estructura del libro es, a la vez que sugerente, susceptible de no pocas críticas, la justificación de la selección de los teóricos estudiados puede ser igualmente controvertida. Pero entre las virtudes que honran a Lessnoff en este estudio ex-

cepcional, una de ellas es la de poner sus cartas sobre la mesa. ¿Por qué comenzar con Max Weber? Porque siendo lector original de la modernidad, Weber ha señalado con lucidez el gran problema derivado de la racionalización y del desencantamiento, a saber, la pérdida de confianza en el valor de los fines, para atenerse casi exclusivamente a la acumulación de medios: conocimiento y riqueza. El liberalismo de uno y otro signo (Hayek, Popper, Berlin) surge, en parte, como respuesta al desencantamiento señalado por Weber, si bien la tesis de la «sociedad abierta» de Popper tiene como argumento básico la superación de la sociedad cerrada del totalitarismo. Así como el conservadurismo de Oakeshott se construye como reflexión sobre los efectos negativos del racionalismo. Precisamente la crítica del monopolio de la razón tecnológica, la crítica de la razón instrumental, constituye el *leit motif* de la Escuela de Frankfurt, de Marcuse a Habermas. «Pese a que Arendt y Macpherson están de acuerdo con Marcuse a la hora de contemplar el consumismo como una forma de esclavitud o de autoesclavitud y, en esa medida como una negación de la creatividad humana (...), en realidad, Macpherson —escribe Lessnoff—, fiel al espíritu marxista, se inclinará a ver la cuestión tecnológica más como un elemento liberador que alienante» (p. 13). Finalmente, si la aportación de Habermas es obvia en el marco de la *teoría crítica*, que denuncia el trato del ser humano únicamente como medio, la del libertario Nozick también lo es —al menos para Lessnoff— en la medida en que proporciona una solución a este problema. La que está fuera de duda es la contribución de Rawls a la investigación de las condiciones de posibilidad de una sociedad más justa y democrática y, por lo tanto, a la reconstrucción de la filosofía política.

Consciente de las dificultades y problemas implicados en toda selección, Lessnoff justifica, además, las omisiones. Atribuye a su ignorancia la de C. Schmitt. Considera, en cambio, que si no ha prestado atención a otros filósofos célebres (neomarxistas, existencialistas, fenomenólogos, postestructuralistas, postmodernos, deconstruccionistas), es porque no han dicho «nada original o significativo en el ámbito de la política» (p. 14).



La discusión tanto de los criterios o, mejor, de su uso, como de los que considera grandes nombres de la filosofía política en el citado siglo sería interminable. ¿Por qué no menciona a Bobbio, por ejemplo, al menos para justificar su ausencia? Quizá sea más explicable la no presencia de nombres de habla hispana. Si nos atenemos a la fecha de la edición original, no es fácil que Lessnoff se hiciera eco en esta monografía de teóricos como F. Vallespín (ed.), *Historia de la Teoría Política* (1995) y J. L. Villacañas, editor de la revista *Res Publica* (nº 1, 1998), entre otros. En el «Prefacio a la edición española», que lleva fecha de 1999, sólo hace referencia al «modelo de transición» desde el autoritarismo a la democracia, como evidente contribución a la filosofía política del pasado siglo, dado que muchos de los teóricos han escrito bajo la dura experiencia de los totalitarismos. Pero no hay ninguna referencia a la vitalidad de la filosofía política en España en los últimos años, de la que es una muestra significativa la mayor parte de las firmas del presente monográfico de *Daimon*. Al contrario, termina el Prefacio con una nueva

justificación de la opción adoptada en su libro: «De los once autores discutidos en él, todos salvo dos excepciones se expresan en lengua inglesa», si bien muchos de ellos fueron refugiados obligados a huir de Alemania, Austria o Rusia.

La discusión puede ser interminable. Ese es uno de los aciertos del libro: suscitar la controversia. Pero un problema, al menos, deja zanjado este excelente libro: la tesis de que la filosofía política había muerto (P. Laslett, 1956; luego R. Dahl) queda refutada. Tanto el lector especialista como el aficionado no quedará defraudado si busca información documentada en/sobre *La filosofía política del siglo XX*: los teóricos más relevantes —con la reserva señalada por el mismo Lessnoff— y sus obras fundamentales, los problemas analizados y las respectivas experiencias de trasfondo (la guerra de 1939-45, sobre todo, el holocausto, la prolongada guerra fría), la búsqueda en fin de opciones políticas que hagan irrepetibles las experiencias del siglo de las sombras.

Eduardo Bello

**MARX, Karl: *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, edición de Ángel Prior, traducción y notas de José M<sup>a</sup> Ripalda, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, 217 pp.**

El libro que presentamos hoy procede del manuscrito de 1843. La crítica de Marx a Hegel se centra en los párrafos 260-311 de *Principios de la Filosofía del Derecho*, publicado por Hegel en 1821. El objetivo de la crítica de Marx no es sino la concepción hegeliana del Estado desarrollada en la parte tercera de PFD.

De las tres partes de que se compone PFD, Hegel lleva a cabo la crítica del iusnaturalismo en la primera. Describe las relaciones entre los hombres en «estado de naturaleza», es decir, en la situación en la que aun no existen instituciones propias de un Estado. Para salir de tal estado, en el que la fuerza es el único criterio para dirimir conflictos, Hegel apela no al soberano de hierro, sino a la Moralidad. A ella dedica la segunda parte de PFD. La esfera de la Moralidad es la esfera del individuo, de su interioridad, de la soledad del hombre consigo mismo; es la esfera kantiana del deber, que Hegel no

duda en criticar acusando la propuesta kantiana de excesivamente formal. Pues entiende Hegel que una conciencia moral por sí sola acaba degenerando en «buena conciencia», en decisionismo, cuando no en hipocresía. La moral siempre subjetiva deviene abstracta, irreal e inefectiva. De otro modo, sin instituciones que hagan posible realizar el deber en el mundo, la moralidad carece de realidad y de efectividad. Para devenir concreta, la moralidad necesita pues de la Eticidad o del Estado. El argumento hegeliano es que no podemos referirnos sólo a la moralidad o interioridad del deber en el hombre en sí, sino que hemos de ver cómo esa voluntad subjetiva se inserta en la comunidad en que convive.

Tanto la primera parte de PFD como la segunda, tienen en común el hecho de permanecer en la esfera del individuo aislado. En el modelo iusnaturalista las relaciones de los hombres entre sí tie-



nen lugar mediante el contrato, el derecho abstracto, objetivo y universalista, en el que cada uno sigue defendiendo su interés particular. En la esfera de la Moralidad, de signo kantiano, el individuo se encuentra aislado del resto no por la defensa egoísta del interés particular, sino por la opción del deber. Sólo en la tercera parte de PFD, que Hegel dedica al momento de la Eticidad, esto es, al Estado, tiene lugar la unión entre los dos primeros momentos, es decir, entre el Derecho abstracto y la Moralidad. Sólo en este tercer momento se da la posibilidad de realizar la libertad concreta al amparo de las instituciones del Estado: familia, sociedad civil y Constitución, entendida ésta como la forma en la que se articulan, según Hegel, los tres poderes, a saber, el poder del monarca, el poder gubernativo y el poder legislativo.

Donde Marx centra su crítica es en esta tercera parte de PFD, en la que Hegel presenta su teoría del Estado. De ahí el título del manuscrito de 1843: *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. La teoría hegeliana del Estado es más descriptiva que normativa. No sólo describe cómo se articulan sus partes, sino que indica además cómo puede establecer cada pueblo distintas formas de Eticidad o Estados, en plena evolución hacia la realización de la idea de libertad. De tal modo que la teoría hegeliana del Estado coincide con el desarrollo de la idea de libertad. Una idea de libertad que necesita del derecho para realizarse efectivamente.

Según Hegel, de las instituciones del Estado la familia es la primera. Es la esfera de la afirmación del individuo en cuanto tal, a través del afecto de los que le aman. Al salir de la familia (lo que suele ocurrir cuando se dispone a formar la suya propia), el individuo está listo para actuar en la esfera de la sociedad civil, que es el ámbito de la lucha económica, esto es, del egoísmo, porque lo único que busca el individuo en este ámbito es la satisfacción de sus fines particulares. De ahí que la sociedad civil sea también la esfera dominada por la razón instrumental. De ahí también que ya en la sociedad civil, reino de la necesidad, se van creando instituciones exigidas por tal necesidad, que se convierten en preámbulo del Estado o semi-Estado, si bien no puede hablarse todavía de Estado racional. Sólo el Estado propiamente tal es, para

Hegel, el modo de realizar la libertad concreta o efectiva. La idea nuclear del Estado hegeliano es la afirmación del derecho como medio indispensable para la realización de la libertad. Insiste también Hegel en la idea de unidad entendida desde una perspectiva universal, cuyo objetivo no es la satisfacción de fines particulares, sino la realización del fin colectivo o bien común.

Ahora bien, ¿qué tiene que objetar Marx a Hegel, si Hegel es el teórico del Estado entendido como realización del bien común y de la libertad concreta y efectiva? De otro modo, ¿qué se propone Marx en su *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*? Si Hegel rechaza las posturas del individualismo, tanto el que se da en el iusnaturalismo como el que se expresa como moralidad kantiana, es porque entiende la libertad como algo más allá del simple arbitrio individual, esto es, porque ha entendido verdaderamente la idea de libertad. Si, por lo tanto, Hegel ha entendido que la libertad tiene que realizarse en un mundo real dominado por la necesidad a la que no queda otra opción que desafiarse con la razón, entonces hemos de repetir la misma pregunta: ¿qué tiene que objetarle Marx?

Resulta hasta cierto punto paradójico que, en la misma línea de Hegel, también Marx hable de la realización efectiva de la libertad. Pero introduce inmediatamente el tema del hombre «total», del hombre nuevo, del retorno del hombre a su verdadera existencia como ser social. Tal debe ser el hombre que administrando sus propias fuerzas las reconoce como propias, y actúa así como un fin en sí mismo tanto en su ser natural como en su ser social. Tal debe ser el hombre que se sabe libre y que actúa en consecuencia. En el ámbito de la necesidad y del trabajo racionaliza sus esfuerzos equiparándolos a sus necesidades y capacidades. Y en el ámbito de la libertad o político exige la igualdad en base a su estatus de ser humano.

El manuscrito de Marx está precedido, en la presente edición, por una Introducción de Angel Prior, que expone con claridad aquellos aspectos que vertebran la crítica de Marx. En primer lugar, subraya la idea de inversión teórica que Marx toma de Feuerbach. Si para Hegel el Estado es el verdadero sujeto, para Marx en cambio el Estado se concierte en predicado, pues el verdadero sujeto es

el hombre real de carne y hueso. Con todo, no es la idea de inversión la que centra la crítica a Hegel. Se subraya algo más sorprendente, a saber, la coincidencia de Hegel y Marx en lo fundamental: «El manuscrito de 1843 argumenta desde los mismos presupuestos hegelianos de la ciencia filosófica del Derecho, de la consideración del Estado como encarnación de lo racional y realización de la libertad y la política es vista como la forma más elaborada de la vida social» (p. 17). Por lo tanto, Marx no pide en este texto la abolición del Estado, sino sólo del Estado burgués por considerarlo injusto. Coincide con Hegel en que mediante el Estado es posible la libertad; pero ambos discrepan en la forma concreta de Estado.

La figura del monarca es una de las instituciones del Estado en Hegel. Es el sujeto de la voluntad absoluta. La decisión del monarca es suprema e indiscutible. Pero absoluta no equivale a arbitraria, pues representa la unidad del Estado. El yo del monarca es, a la vez, lo más individual y lo más universal (PFD, & 275). El monarca es el detentador de la soberanía, y no el pueblo, pues la soberanía sólo es real cuando reside en una persona, y no cuando ilusoriamente se atribuye al pueblo. Para Marx, en cambio, este soberano deviene superfluo cuando el pueblo alcanza tal nivel de conciencia de sí, esto es, el punto de vista de lo universal o del bien común, que es capaz de gobernarse a sí mismo, de tomar las riendas de su propia historia. La clave que posibilita la unión de lo particular y lo universal en Marx radica en su concepto de «hombre nuevo».

De ahí la tesis de Marx de una mayor participación del pueblo en el poder legislativo —otra de las instituciones del Estado hegeliano—. Partidario del sufragio universal, sostiene Marx, tal vez ingenuamente, que todos los problemas del Estado pueden ser resueltos si todos votan. «Hoy en día —leemos— ya no se trata como en Hegel de si la sociedad burguesa debe ejercitar el Poder Legislativo por diputados o todos y cada uno, sino de *extender y generalizar tanto como sea posible el sufragio, el derecho a voto activo y pasivo* (...). De ahí que la reforma electoral sea la exigencia inmanente de que se disuelva el Estado político abstracto; pero igualmente exige la disolución de la

sociedad burguesa» (p. 208). Hegel tiene otra opinión acerca de las elecciones: «Las elecciones, afirma, son superfluas o se reducen a un juego sin importancia de la opinión y de la arbitrariedad» (& 311, p. 213).

Por lo que se refiere al poder gubernativo, según Hegel, los asuntos del Estado deben ser delegados en aquellos individuos que tienen experiencia y conocimiento en tales asuntos; porque siendo el pueblo ignorante, no sabe lo que quiere (& 310). Para Marx, en cambio el pueblo sí sabe lo que quiere, pues cada hombre es un ser social y político. Más aún: considera Marx que ha llegado ya el momento en que el pueblo está en condiciones de gobernarse a sí mismo. Hegel sabía que el desarrollo del Estado como idea de la libertad llevaría finalmente a que cada hombre desarrollase su capacidad racional hasta alcanzar el punto de vista del bien común, idóneo para manejar los asuntos públicos. Pero consideraba que tal desarrollo necesitaría tiempo, instrucción y ejercicio. Si con el desarrollo de la cultura llegó a ser inevitable «el paso del poder judicial de la persona del príncipe a cuerpos colegiados» (& 298), de la misma manera les está permitido a los individuos aprender a razonar desde el punto de vista del ciudadano. «El momento del conocimiento general tiene su extensión en la publicidad de las deliberaciones de la asamblea» (& 314). Según Hegel, «la publicidad es el medio educativo más importante para los intereses del Estado» (& 315).

En fin, uno de los aspectos más sorprendentes no es el capítulo de las discrepancias entre Hegel y Marx, sino su coincidencia de fondo. Tanto para Hegel como para Marx, el verdadero individuo del Estado no es el soberano, sino el ciudadano bien informado, ilustrado, ético e intelectualmente formado, esto es, aquél que ha aprendido a pensar lo universal y es capaz de elevarse por encima de la opinión vulgar.

Uno de los logros de la edición cuidada de Angel Prior es, sin lugar a duda, el de hacernos más cercano el diálogo entre dos gigantes del pensamiento sobre problemas que todavía nos conciernen.

Juan Pedro Reverte López



**RAWLS, John: *Justicia como Equidad. Una reformulación*. Edición a cargo de Erin Kelly, Barcelona, Paidós, 2002, 287 pp.**

La obra de Rawls *Teoría de la Justicia* ha sido analizada desde muy diversos campos. Dada su argumentación minuciosa en todas las deducciones y planteamientos ha creado un fecundo análisis de sus propuestas; tanto con la intención del disenso como con la de intentar dilucidar y completar aquellos problemas que surgen con la justicia como equidad contemplada como parte de una doctrina moral comprensiva. En *La justicia como equidad. Una reformulación* (texto que tiene su origen en las clases de filosofía política que Rawls impartía en Harvard en la década de los ochenta) encontramos una argumentación que intenta evitar los errores o malentendidos de *Teoría de la Justicia*. Aquí la justicia como equidad es entendida como una concepción política, y no como doctrina comprensiva, evitando así el riesgo de incurrir en un nuevo fundamentalismo. De otro modo, el texto de los cursos en Harvard no hace sino confirmar la puntualización hecha en el artículo, «Justicia como equidad: política, no metafísica» (1985), y luego en *Liberalismo político* (1993).

En esta obra, Rawls pretende para su teoría un campo de aplicación general, sólo alcanzable cuando se entiende la justicia como equidad como una concepción política, donde sus niveles explicativos difieren de la filosofía moral aplicada. Este nuevo horizonte de su teoría de la justicia le lleva a hacer algunos cambios de énfasis, incluso en la formulación de los dos principios. Así, en el primer principio, considera la irrevocabilidad de los derechos. En el segundo principio elimina la parte que lo ligaba al utilitarismo, reconociendo que hay cosas que no son negociables. Por ello, la justicia como equidad no puede ser utilitarista; las premisas que emplean las partes reflejan concepciones normativas ideales, expresan ante todo intereses fundamentales, no sólo preferencias particulares. La aceptación del hecho del pluralismo en la sociedad contemporánea es, sin duda, la clave de la nueva perspectiva.

Mantiene como referente de la teoría de la justicia como equidad el principio de diferencia. La noción de posición original, el concepto más con-

trovertido de *Teoría de la Justicia*, sigue siendo ocupando el lugar central de la teoría, aunque los acuerdos hipotéticos no son vinculantes —como ha señalado R. Dworkin—. A esto responde Rawls subrayando que la relevancia de la posición original radica en que es un mecanismo de representación, que, si bien en su formulación es hipotético y no histórico, modela sin embargo lo que se consideran condiciones equitativas y restricciones aceptables aquí y ahora. La 'reformulación' de la teoría de la justicia como equidad insiste, por otra parte, en el problema fundamental de las desigualdades sociales. Por ello, la justicia distributiva, el problema de la cooperación y la educación no son mínimos a alcanzar en su teoría. En ella no se pretende eliminar el descontento como consejo de prudencia política, sino lograr de forma efectiva que los dos principios básicos de la justicia como equidad inspiren la reforma o construcción, según los casos, de las estructuras básicas de la sociedad.

El problema de las libertades básicas, detectado por H. L. A. Hart, es en palabras de Rawls un «defecto serio» de *Teoría de la Justicia*, donde se proponen dos criterios diferentes y contrapuestos para definir las libertades básicas. La respuesta de Rawls, publicada ya en 1982, constituye además el último capítulo de *Liberalismo Político*. La idea es que, si los intereses racionales de los ciudadanos no quedan suficientemente explicados en *Teoría de la Justicia*, es posible encontrar un criterio mejor. El criterio reformulado es que las libertades básicas y su primacía han de garantizar para todos los ciudadanos por igual las condiciones sociales esenciales, para el adecuado desarrollo y el pleno e informado ejercicio de sus dos facultades morales, a saber: en primer lugar, tener un sentido de justicia y poder aplicarlo a la estructura básica y a las políticas sociales y, en segundo lugar, tener una concepción del bien. La concepción del bien en Rawls es, indudablemente, un concepto complejo. Solamente en esta obra encontramos al menos seis acepciones distintas de bien. Ya desde su célebre obra, Rawls prefiere hablar de «bienes primarios». La revisión de los bienes primarios, propuesta por



A. Sen, se liga aquí a la concepción política y normativa de los ciudadanos como personas libres e iguales; dejando de estar determinados estos bienes sólo por la psicología y las necesidades humanas, adquieren una nueva dimensión que es fundamento de la concepción política de la justicia.

Una idea fundamental a la que permanece fiel a *Teoría de la Justicia* es la necesidad de que el régimen político, necesario para la aplicación efectiva de la justicia como equidad, sea un régimen democrático. Después de analizar distintas clases de regímenes, encuentra que es en la democracia donde mejor se pueden satisfacer los dos principios de justicia y donde se puede pretender un mayor apoyo para la teoría. Aquí el pluralismo es posible ya que son los ciudadanos, de forma individual, los que relacionan su concepción política de la justicia con sus visiones comprensivas.

En conclusión, podríamos decir que la obra de Rawls se hace necesaria si queremos encontrar un presupuesto político para una acepción efectiva de ciudadanos libres e iguales. Pero, si es imposible

alcanzar este objetivo que sirva de base común, sea cual sea nuestra doctrina comprensiva, se hace indiferente la defensa de la democracia frente a cualquier otra forma de gobierno o de organización social. Nos veríamos abocados al pragmatismo, al utilitarismo, al relativismo, etc., que no son sino formas particulares de entender la libertad y la igualdad, pero desde otros supuestos teóricos. La cooperación política quedaría así eliminada y, en consecuencia, la teoría de la justicia como equidad.

En definitiva, *Justicia como equidad. Una reformulación* constituye un instrumento teórico, no sólo aconsejable para conocer mejor la teoría de John Rawls, sin indispensable para poder apreciar los diferentes matices o cambios de énfasis que ha ido introduciendo en la reformulación de la teoría de la justicia como equidad, que, pese a todo, mantiene las líneas básicas de su primera formulación, tal como lo declara Rawls en el «Prefacio» a la segunda edición de *A Theory of Justice* (1999).

María Josefa Zambudio Vivancos

**RIVERA GARCÍA, Antonio: *La política del cielo. Clericalismo jesuita y Estado moderno*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York, 1999, 177 pp.**

Esta obra pretende formar parte de un futuro proyecto más vasto que subsane las carencias conceptuales que padece la historia del pensamiento español. «Clericalismo jesuita» constituye un ideal-tipo que, como resultado de una depuración conceptual, permite a historiadores y filósofos servirse de una herramienta teórica de gran alcance crítico. El espíritu de pertenencia de esta obra a un proyecto de mayor alcance refiere al desideratum de un amplio marco conceptual hecho en español para pensar los déficit y peculiaridades histórico-filosóficas de España. A nivel individual, Rivera progresa en esta dirección sumando a este trabajo ulteriores intervenciones sobre nuestro pensamiento ilustrado —por ejemplo sobre Juan Andrés o las Cortes de Cádiz.

Rivera es weberiano. Su tesis doctoral, de la que constituye un resumen este libro, fue dirigida por otro weberiano, José Luis Villacañas, director del interesante proyecto de *Res publica*, revista que re-

coge el espíritu de la *Begriffsgeschichte* y dentro del cual también hemos de enmarcar esta obra.

Desde la primera línea de *La política del cielo* se patentiza la estrategia weberiana que preside el libro. El supuesto base de su investigación es la teoría de la separación de las esferas de acción. Sobre dicho supuesto de la sociología comprensiva construye el ideal-tipo del *clericalismo jesuita* y, mediante una estrategia de confrontación continua de este ideal tipo con la modernidad, corrobora su tesis principal, inspirada en Kolakowski, según la cual la Contrarreforma, vehiculada por la Compañía de Jesús, «se caracteriza por ser un movimiento cuyo principal objetivo consiste en restar las fuerzas de sus adversarios por la vía de asumir algunas de sus reformas» (p. 11, n. 2)<sup>1</sup>. Las conce-

<sup>1</sup> Cf. Kolakowski, L., *Cristianos sin Iglesia (La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVIII)*, Taurus, Madrid, 1982.

siones del jesuitismo a la Reforma constituyeron un nudo de cesiones aparentes encaminadas, en el fondo, a levantar un muro de contención católico construido con materiales del mismo protestantismo. Tal estrategia revierte en la emergencia de un *ethos* propio. El jesuitismo contrarresta la potencia de la imagen depurada del mundo propia de la Reforma mediante una contraimagen del mundo más «perfecta», debido fundamentalmente a su dependencia del único poder divino sobre la tierra: la Iglesia Católica, cuya infalibilidad proviene del carisma directamente heredado. Con acierto, Rivera ha elegido a Suárez como principal interlocutor en tanto figura señera del jesuitismo y en tanto unificador del espíritu contrarreformador.

Uno de los momentos más inteligentes de la obra se encuentra en el capítulo I, 4.3.: «Fortalecimiento de la Iglesia a través de nuevos medios». Rivera muestra cómo la Iglesia llega a un mayor dominio de la conciencia mediante la estrategia paradójica de minimizar las exigencias subjetivas de los fieles. El hombre bueno ante Dios del jesuitismo es aquél que, desde la heteronomía subjetiva, se deja tutelar por una institución divina representada por una Iglesia cuyo carisma proviene de Pedro. Tal minoridad del autodomínio subjetivo se ve compensada en su ineficacia activa y responsable por la larga cadena de los casos y supuestos sancionados por la autoridad eclesiástica. Dice el autor:

«Este probabilismo acabó generando una codificación ética (casuismo) y un iusnaturalismo material excesivo, hasta tal punto que la voluntad, la autoridad del doctor, fue ganando más importancia que el entendimiento o las razones de la obligación moral [...] Al final, el libre arbitrio universal defendido por la compañía sirvió para fortalecer a la Iglesia Católica.» (pp. 31-31).

Mientras el *ethos calvinista* se sustancia en la ascesis y el cálculo, el *jesuita*, por su parte, tiene como base el dominio heterónimo, siempre externo, de un cálculo de probabilidades éticas, que el *clero* de la Iglesia entrega al «hombre bueno» para su buen obrar puntual. Así, el *tempo* ético del hombre católico debe quedar circunscrito dentro de lo óptimo del caso previamente codificado. La emergencia de una eventual forma propia de vida,

de una interioridad propia, queda paralizada por la «libre» elección de una reacción registrada con carácter previo por el arbitrio universal de los doctores católicos. El buen cristiano, así, está despojado de interioridad, pero no de conciencia: puede hacer lo que desee, pero no puede desear lo que quiere autónoma y responsablemente. De un sujeto así construido, jamás emergerá el moderno hombre de negocios, como supone Caro Baroja. Las características de este tipo de sujeto jesuíticamente depurado encajan mejor con la figura del militar y/o con la del burócrata moderno, justo porque el carácter disciplinario de sus funciones apelan al cumplimiento de un ordenamiento externo<sup>2</sup>. En otro orden de cosas, este sujeto no parece tampoco muy adecuado para la moderna actividad política. Esto entronca ya con otro aspecto de la descripción del tipo tipo-ideal del que venimos hablando.

Una de las tesis fuertes de Suárez y que mayor calado tuvo siempre en el pensamiento español, incluido, sin duda, el de nuestra mejor ilustración, consiste en considerar al hombre antes como un animal jurídico que como un animal político<sup>3</sup>. El dominio político de la Iglesia tiene su germen intelectual en esta afirmación antropológica «jurídico-céntrica». «La consideración de los delitos como pecado», en lugar de favorecer el dominio del rey sobre los súbditos, al establecerse una convergencia necesaria entre el acto externamente ilegal (delito) y su punición religiosa (pecado), favorece el dominio de la Iglesia sobre el poder civil, pues «el Papa, en virtud de su competencia exclusiva sobre las almas, siempre posee la potestad de examinar y, en el caso de ser injusto, corregir el deber moral impuesto por la ley civil» (p. 58). Por eso es, cuando menos, problemático afirmar que en España el poder político ha hecho política, si es que con el término «política» se pretende significar un modo racional y responsablemente dirigido de administrar los asuntos del conjunto social. La consideración del derecho como instrumento de gobierno idóneo, cierra la posibilidad de la crea-

2 Cf. Weber, M., *Economía y sociedad*, FCE, México, 7ª reimp., 1984, pp. 175 ss.

3 Véase Salvador, G., *Historia del pensamiento social*, Ariel, Barcelona, 1987, pp. 241-242.

ción de un Estado moderno en España, y, desde un punto de vista conceptual, cierra el paso a la progresiva separación de las esferas de acción. El buen gobierno de España, finalmente, terminó pagando el peaje del dominio del derecho sobre la política, en la medida en que aquél se sostenía sobre la justicia y ésta sobre los mandamientos de la Iglesia. Todavía nuestra ilustración se verá obligada a dar la batalla contra la Iglesia en términos jurídicos, más que de eficacia política, pues para entonces el ultramontanismo hacía ya casi imposible la aplicación de la ley civil. El anacronismo de este gesto en comparación con Europa es más que obvio. La sumisión de la esfera política bajo la esfera jurídica impide la creación de una monarquía absoluta moderna y provoca la creación de un Estado dentro del Estado (la Iglesia).

Si antes hablábamos de la heteronomía del sujeto construido por el «clericalismo jesuita», ahora ya estamos en condiciones de hablar de uno de los instrumentos más eficaces de la Iglesia para construir una *ratio* política heterónoma: la censura. El dominio sobre la subjetividad era completa-

do por el dominio del derecho sobre la política y por la creación de un Estado dentro del Estado. El instrumento político de la censura terminó, de acuerdo con la lógica anterior, representando un medio de control de la Iglesia, en el sentido de que, una vez admitida la tesis según la cual la Iglesia dispone de una legítima potestad indirecta sobre el Estado, cualquier instrumento político devendrá indefectiblemente a su vez instrumento religioso. Mientras que, en un Estado moderno, la censura compete al monarca como un medio más para homogeneizar las costumbres de sus súbditos, el Estado premoderno español, en su totalidad, es decir, incluido también el rey, sufrirá una homogenización religiosa. La política española, en lugar de censora, se convierte en objeto de censura de la religión. Este déficit se ha pagado durante demasiado tiempo. El trabajo de la inteligencia nos permite, sin embargo, adquirir la autoconsciencia necesaria para tomar decisiones responsables intelectualmente.

Rafael Herrera Guillén

**RODRÍGUEZ GARCÍA, J. L.: *Mirada, escritura, poder. Una relectura del devenir occidental*. Prólogo de Manuel Cruz, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2002, 358 pp.**

Muchas son las virtudes que acompañan al libro de José Luis Rodríguez García. Pero entre ellas quizá no sea la menor el hecho de que compendia el debate filosófico —en su vertiente ético-política— de los últimos años. Se pasean por sus páginas las preguntas que se han enseñoreado del pensar occidental desde las ya lejanas barricadas del 68, cuya herencia todavía palpita en el ansia de construir un afuera que anima el presente libro. Libro o capítulo, pues podría decirse que la extensa producción filosófica de JLR se fragua sobre la reiteración de la reflexión en torno a las relaciones entre el Poder, la Verdad, la Palabra y la Escritura. Así lo atestiguan títulos de innegable proximidad: *Escritura, clase, sentido* (Alcrudo, Zaragoza, 1979), *Verdad y escritura* (Anthropos, Barcelona, 1994), *La palabra y la espada* (Talasa, Madrid, 1997), y el que aquí nos ocupa, *Mirada, escritura, poder. Una relectura del devenir occidental* (Bellaterra, Barcelona, 2002).

Nos hallamos ante un texto —¿libro, capítulo?— de innegable riqueza, pero no sólo filosófica, también literaria. No podía ser de otro modo, si tenemos en cuenta que su autor cultiva, además de la filosofía, la poesía y la novela, de modo que sus textos filosóficos adquieren alta densidad literaria, mientras sus textos literarios se convierten en soporte de preguntas y escenificación de problemas de contenido filosófico. Sirva como ejemplo su magnífica novela *Al final de la noche*, publicada por Huerga-Fierro. Por ello, la aproximación a la obra filosófica de JLR resulta ardua en ocasiones, pues es preciso bucear en un lenguaje preñado de literatura, pero ello confiere al texto una marca de autor que lo hace inmediatamente reconocible.

Pero entremos ya en *Mirada, escritura, poder*. Libro filosófico atípico en estos lares, muy en la línea de la tradición francesa por su constante apoyo en la literatura para plantear los problemas o



buscar las soluciones. La riqueza de las referencias literarias del texto resulta abrumadora, pues por el mismo asoman desde Sófocles hasta Böll, pasando por Shakespeare, Blake, Hölderlin (autor a quien JLR también ha dedicado una monografía), Dürrenmatt, Stoker, Borges, y un larguísimo etcétera de autores. Como argumentaremos a continuación, la cercanía a Deleuze, tanto en la forma como en la problemática, se nos antoja evidente.

Evidente en el tema mismo que articula el conjunto del texto, y que no es otro que la problemática de la Diferencia, los problemas ético-políticos que plantea la reivindicación de la Diferencia. Pues JLR entiende lo que él denomina el devenir occidental como la construcción de estrategias para la domesticación de las diferencias. Todos los intentos de construcción de un discurso de la Diferencia, y de una política de la Diferencia, desde los iniciales balbuceos de la sofística hasta los más actuales de la filosofía francesa, han sido contestados con la normalización a través de las <vías circulatorias> (mirada, poder y escritura) mediante las que el discurso dominante desactiva todo pensar-otro. Podríamos decir que JLR realiza una arqueología de la confrontación, en la Historia de la Filosofía, entre lo que he denominado, parafraseando a Negri, en mi libro *Líneas de fuga. Filosofía contra la sociedad idiota* (FIM, Madrid, 2002), pensamiento constituido y pensamiento constituyente, entre el discurso del poder y el de la disidencia <agórica>. Una confrontación que no necesita imperativamente de dos discursos enfrentados, como escenifica la polémica entre los sofistas y Sócrates/Platón, sino que puede gestarse en el seno de un mismo discurso que se impone la auto-normalización, como JLR rastrea en el caso del texto espinosiano o en el caso de los empiristas, ambos ejemplos del empeño de reducción de las diferencias que ellos mismos han teorizado. Pues precisamente la eficacia de las vías circulatorias, del Poder en suma, radica en su reproducción por parte del antiguo disidente, penetrado por las ansias de normalización. Como nos recuerda Negri, no hay mayor victoria que la del adversario que acaba por introducirse en nuestro propio pensamiento. Hermosas son las páginas en las que se nos narra la final autodomesticación de los Spinoza,

Hume, Sartre y Merleau-Ponty, pero también de los románticos, de Baudelaire, de los surrealistas, bajo los golpes del pensamiento constituido.

El devenir occidental: historia de una normalización, de la reducción de la Diferencia bajo el reinado de lo Mismo. Tras el análisis, la pregunta, política, de aires, con perdón, leninianos: ¿qué hacer? ¿es posible restablecer (¿por qué JLR habla de restablecer, cuando una tal política, ética o sociedad nunca se produjo?) el discurso <agórico> de la diferencia? Y aquí es donde el texto —capítulo, libro— se torna más polémico. Pues JLR constata una aparente aporía: la que condena a los discursos emancipatorios contemporáneos (de los Bloch, Lukács, Sartre o Jameson) a la definición de *un* proyecto colectivo que finaliza, también, por negar la Diferencia, y a los discursos de la Diferencia (de los Derrida, Lyotard o Deleuze) a carecer de un fundamento sobre el que construir un afuera. Obturada la primera vía por los cascotes de la historia del recién difunto siglo XX, es la segunda la que se explora, desde una apuesta radical por la inmanencia subjetiva como punto de partida para la construcción de una nueva ética. Y de este modo Deleuze se convierte en la guía del texto, para subrayar sus aciertos y evidenciar sus insuficiencias.

Diferencia. Pero Diferencia sin concepto. Así es como la entiende Deleuze, una radical inmanencia en la que la Diferencia es primera, no procede de desconstrucción alguna de una Identidad previa. Desde la Diferencia sin concepto sólo es posible la composición de los cuerpos. Pero ahí nos encontramos, subraya JLR, quien ha hecho suya la posición deleuziana, con el problema del fundamento. ¿Sobre qué fundamento, con qué proyecto, construir una política de la radical Diferencia? Pues JLR reconoce (p. 312) la existencia de un cortocircuito entre ontología y ética, que no se resuelve con la remisión a la vergüenza que realiza López Petit, o por mejor decir los propios Deleuze y Guattari. En este contexto es en el que JLR, en un gesto que nos resulta chocante para quien se adhiera a una ontología afirmativa como la de Spinoza y Deleuze, apunta hacia una política de negación de lo existente, en la que la comunión de los disidentes se reconocerá en esa negación de lo

que es. Sobre esa base es sobre la que propone construir una nueva *multitudo* surcada por la Diferencia, pues «el mestizaje, entendido como cualidad del dispositivo cultural, es al mismo tiempo exhibición de la diferencia sin concepto y reconocimiento de la otredad como presencia complementaria en el espectáculo agórico» (p. 345). La propuesta se antoja problemática, como el mismo JLR reconoce, pues sin fundamento que delimite los términos del mestizaje, todas las diferencias se hacen susceptibles de participar del ágora, cuestión a todas luces improcedente en un discurso que se

quiere de combate con el orden establecido. Esta es la gran cuestión que también surca el texto deleuziano y que problematiza el discurso ético y político de la Diferencia. La virtud del libro de JLR no es, probablemente no lo pretenda, la respuesta a la cuestión, sino la arqueología de la misma y la incitación a lo que se nos antoja tarea fundamental de la filosofía contemporánea: la determinación de las condiciones de posibilidad de una política de la Diferencia.

Juan Manuel Aragiés Estragués

**RUBIO CARRACEDO, J.; ROSALES J. M., y TOSCANO MÉNDEZ, M. (eds.): *Retos pendientes en ética y política*, Madrid. Trotta, 2002, 351 pp.**

*Retos pendientes en ética y política* es el resultado final de un proceso que comenzó con el XI Congreso que la Asociación Española de Ética y Filosofía Política celebró en Málaga en diciembre de 2000. Reconocidos especialistas fueron invitados para que ofrecieran sus versiones respectivas sobre alguno de los seis retos seleccionados, de manera que se reflejara el pluralismo y las divergencias en cada uno de ellos. Tras el debate de las propuestas en el mencionado Congreso, sus autores acometieron, en los 22 trabajos que aquí se presentan, la redacción definitiva de sus informados puntos de vista.

No nos encontramos ante una típica obra miscelánea pues los contenidos se han estructurado respondiendo a claros criterios de selección y organización. El profesor Rubio Carracedo nos dice en la introducción que los dos criterios para seleccionar las cuestiones que se abordan en *Retos pendientes en ética y política* fueron la persistencia con que se han presentado ciertas cuestiones y, naturalmente, su importancia social. Las seis partes que conforman este volumen son: «Ciudadanía: individuo y comunidad», «Democracia republicana frente a democracia liberal», «Feminismo», «Nacionalismo», «Justicia, sociedad y mercado», «Universalismo ético y derechos humanos».

Ha corrido la edición a cargo de José Rubio Carracedo, José María Rosales y Manuel Toscano. Mirando y leyendo el resultado no cabe duda de

que han hecho un buen trabajo. Fueron ellos, como profesores de la Universidad de Málaga, anfitriones del Congreso de la Asociación de Ética y de Filosofía Política que dio inicio a los ensayos, finalmente publicados por Trotta. Son reconocidos especialistas en algunos de los temas que aquí se abordan. De hecho, sus obras son citadas en muchos de los capítulos que componen el volumen. Han acertado además en el interés que se han tomado para incluir una carta que envió Max Stern a Antonio Valdecantos y que se reproduce al final del volumen.

En la primera parte, «Ciudadanía, individuo y comunidad», J. Muguerza aboga por un orden jurídico planetario y por que el imperio de la ley descansa en la moral. A. Domènech, por su parte, realiza un ejercicio republicano de composición de los valores que normalmente asociamos a las nociones de individuo, comunidad y ciudadanía. J. M. Rosales reflexiona sobre el pluralismo multicultural de nuestro tiempo, en cuanto ha propiciado no sólo una revisión del debate sobre los derechos cívicos y sobre la reforma del modelo liberal de ciudadanía, sino también sobre los propios límites del reformismo multicultural.

En «Democracia republicana frente a democracia liberal», que es la segunda parte, encontraremos, no en todos los autores, pero sí en la mayoría, una crítica a las insuficiencias del modelo democrático liberal y, a partir de ahí, una defen-

sa del modelo republicano y de la democracia como forma de vida, bien que con diferentes modulaciones. Sobre esta base, más o menos compartida, se apuntan necesidades y propuestas: un mayor interés de los defensores del enfoque republicano en la indagación de las posibilidades reales de plasmación de su filosofía y una mayor atención a las condiciones sociales de existencia (S. Giner), recomponer una especie de «liberalismo republicano» que incluya elementos de ambas tradiciones (R. Vargas-Machuca), o una síntesis entre el modelo liberal, el republicano y algunas contribuciones de los comunitaristas moderados (J. Rubio Carracedo), propuestas de democracia participativa (F. Ovejero) o de democracia como forma de vida (E. Molina) para compensar las deficiencias del sistema representativo.

«El feminismo» es objeto de finos análisis desde varias perspectivas, como la universalista ilustrada o la del feminismo de la diferencia. Las autoras argumentan en defensa de propuestas como la paridad de la presencia femenina en el poder político (A. Valcárcel), una nueva definición de la ciudadanía que integre lo privado en lo público y corrija el «formalismo liberal» para avanzar en el respeto a los derechos fundamentales de las mujeres (V. Camps), o una ciudadanía plena (no «otra» ciudadanía) en un mundo no escindido (M. T. López de la Vieja).

En la parte dedicada al «Nacionalismo», A. de Blas reflexiona sobre la integración europea y el futuro de los nacionalismos en Europa, y P. Ródenas pretende buscar un punto de entendimiento entre el «pro y el anti-nacionalismo». En esta misma parte, pero desde una inspiración diferente, M. Toscano señala el papel que la confianza, o más bien su ausencia y el miedo que ésta comporta, tienen en los procesos de radicalización nacionalista y sus estallidos de violencia.

El tono general de la parte dedicada a «Justicia, sociedad y mercado» es constructivo, por lo que nos detendremos en las propuestas: una nueva regulación de la economía por razones de justicia y de eficiencia (A. Cortina), contar con la reflexión moderna sobre la justicia y «la luz de la experiencia comprendida» para poder evitar los más peligrosos desvaríos del mercado (J. Montoya), aplicar la racionalidad procedimental de las éticas dialógicas al ámbito empresarial (D. García-Marzá), o llegar, en fin, a una concepción de la justicia que «fuera una exigencia intrínseca» de la libertad en el orden económico (J. Conill).

Quizás la cuestión que está en el fondo de las intervenciones sobre «Universalismo y derechos humanos» es la de si los derechos humanos podrían ser la referencia fundamental para inspirar una ética universal (X. Etxeberria). La pluralidad de puntos de vista es evidente pues podemos encontrar aquí tanto defensas del multiculturalismo, de las políticas del reconocimiento (M. J. Guerra), como del universalismo ilustrado; discursos más abstractos, como el de G. Bello, y otros más concretos o comprometidos con las realidades más urgentes, como el de D. Blanco. Este último desmonta, con argumentos y con referencias a pasajes clave de las declaraciones internacionales de derechos, algunas falacias repetidas por el nacionalismo vasco.

Sobre el resumen que A. Valdecantos hizo de la carta que el hispanista suizo Max Stern le envió («Sobre la naturaleza de los retos y desafíos y su inmerecido prestigio en la filosofía moral»), con la que se cierra este volumen, poco quiero añadir a lo que ya antes apunté. Me parece un final estupendo y provocador que hará las delicias de unos y que quizás pueda molestar a otros (espero que los menos).

*Antonio Linde Navas*



**SAVONAROLA, Girolamo: *Tratado sobre la república de Florencia y otros escritos políticos*. Edición de Francisco Fernández Buey, traducción y notas de Juan Manuel Forte, Madrid: Los Libros de la Catarata, 2000, 150 pp.**

Por sorprendente que pueda parecer, los escritos de Savonarola que recoge este libro, sin los cuales resulta imposible reconstruir el republicanismo florentino y la tradición del humanismo cívico, son editados por primera vez en castellano. Desde luego, este hecho, como la también reciente traducción de una obra capital para comprender la razón de estado absolutista del siglo XVII, *Consideraciones sobre los golpes de Estado* de Gabriel Naudé, autor al cual dedica todo un capítulo Meinecke en su clásica monografía sobre la *ratio status*, constituye un evidente índice de las profundas lagunas que padece la historia del pensamiento político en nuestro país. De ahí que debamos felicitar a F. Fernández Buey y J. M. Forte por presentarnos en esta cuidada edición el magnífico *Tratado sobre la República de Florencia* (1498), junto a un extracto del *Compendio de revelaciones* (1495), que nos permite conocer los rasgos más importantes del milenarismo político de Savonarola, y la *Carta a un amigo*, que, escrita a finales de 1495, resulta asimismo esencial para conocer el pensamiento político-religioso del dominico.

El republicanismo de Savonarola es, ante todo, cristiano. Pocock, en su imprescindible *The Machiavellian Moment* (obra que ha tardado más de 25 años en vertirse al castellano, y, además, con el desafortunado título de *El momento maquiavélico* [Madrid: Tecnos, 2002], en lugar de *maquiaveliano*), señala que lo más original de la obra política del profeta de Ferrara se halla en su original síntesis de los lenguajes aristotélico, cívico y apocalíptico. El profesor Fernández Buey ha destacado, sin embargo, en su introducción el carácter forzado de esta síntesis; en concreto, se refiere a la «la diferencia de tono entre sus prédicas devocionales, tan inflamadas por el moralismo catastrofista y por la religiosidad, y sus escritos (y también sus cartas dirigidas a las autoridades políticas y religiosas) en los que dominan la argumentación, el razonamiento silogístico y a veces hasta el lenguaje diplomático» (pp. 26-

27). «Su problema de verdad —añade el editor de esta obra— es que no puede conciliar en aquel momento histórico el lenguaje del profeta con el lenguaje del político» (p. 28). Mientras *peca* de falta de moderación en el plano moral o religioso, es relativamente moderado en el político, donde, por ejemplo, defiende un sistema representativo relativamente amplio, pero no directamente asambleario. Fernández Buey nos recuerda que «a propuesta suya el Consejo Grande votó la supresión de los *parlamenti*, institución secular que en otros tiempos había permitido la convocatoria de todo el pueblo en asamblea y que, según el dominico y sus amigos políticos, se prestaba a ser utilizada para conspirar y manipular a las gentes con intenciones facciosas» (p. 30).

Pero, más allá de este contraste entre las sensatas reflexiones del republicano y las prédicas milenaristas del profeta, no debemos olvidar —como tampoco hace el editor de los escritos de Savonarola— que, en el *Compendio de revelaciones* y en otros sermones apocalípticos, aparecen unidas la profecía escatológica y la reforma política. En estas obras, Savonarola vincula estrechamente la renovación política, esto es, el fin de los Médicis y la restauración de la república, a la milenarista renovación moral y religiosa de la ciudad de Florencia. De este modo, el dominico profetiza que dicha ciudad ha sido *elegida* por Dios «para iniciar la reforma de Italia y de la Iglesia» (p. 110), y, para ello, enviará a un *rey del norte* que ponga fin al estado de corrupción de la *cives*. Este *flagelum Dei*, o «ministro de la justicia divina por Dios» (p. 109), que hace posible la concesión de la gracia a Florencia, es evidentemente el monarca francés Carlos VIII. También en el *Tratado sobre la República de Florencia*, Savonarola subraya que Dios ha elegido a esta ciudad y le ha concedido la *gracia* del buen gobierno republicano. Desde este punto de vista, si la tiranía debe ser rechazada es porque, ante todo, resulta incompatible con el buen vivir cristiano (p. 79). Está claro, por tanto, que para nuestro fraile el buen gobierno va unido forzosamente a la

buena religión: «Es necesario —leemos en el *Tratado*— pues poner gran atención de que en la ciudad se viva bien y de que se llene de hombres virtuosos, y en especial que lo sean los ministros de la religión: porque si se expande el culto divino y el buen vivir, se sigue necesariamente que el gobierno se perfecciona» (p. 80). A continuación, Savonarola comenta que los ciudadanos, si desean perfeccionar la *república ciudadana*, deben temer o respetar a Dios, de quien procede todo poder y gobierno, deben amar el bien común de la ciudad por encima de los intereses particulares, respetarse mutuamente, y, por último, hacer imperar la justicia (pp. 90-92).

Hemos visto cómo el lenguaje apocalíptico se confunde con el lenguaje de la *cives*; pero falta comprobar que estos dos lenguajes también se mezclan con los conceptos aristotélico-tomistas. Según Pocock, Savonarola trató en todo momento de mantenerse fiel a la ortodoxia tomista. De hecho, comparte con Tomás de Aquino tanto el dogma del libre albedrío, según el cual la gracia tan sólo completa la naturaleza, como la doctrina de que el bien común es el fin de la *cives*.

Otra cuestión más compleja es cómo consigue conciliar Savonarola la tesis de Tomás de Aquino y Ptolomeo de Lucca sobre la superioridad de la forma monárquica de gobierno con la defensa de la república ciudadana de Florencia. Savonarola supera esta aparente contradicción distinguiendo entre el mejor gobierno *ideal* y el mejor gobierno *real*. Según el *Tratado*, aunque en teoría la monarquía supere «a todos los otros tipos de buen gobierno», «a menudo sucede que lo que es óptimo en términos absolutos no es bueno e incluso resulta malo respecto de un determinado lugar o persona» (pp. 59-60). En una línea que más tarde desplegará Bodino en el libro V de su *République*, Savonarola reconoce que la naturaleza de algunos pueblos, como el florentino, resulta incompatible con el gobierno monárquico; razón por la cual, «los hombres sabios y prudentes, cuando piensan en constituir algún tipo de gobierno, primero consideran la naturaleza del pueblo» (p. 61). Esta naturaleza, el hecho de que los habitantes de

Florencia sean ingeniosos, de fuerte carácter y osados, pero también sus costumbres o «segunda naturaleza», la circunstancia histórica de que la ciudad italiana adoptara «desde antiguo el régimen de la República ciudadana» y se haya acostumbrado a este gobierno (p. 63), ponen de manifiesto que a esta *cives* no le conviene de ninguna manera la monarquía. En este tema también se impone el análisis de Pocock: la segunda naturaleza de los florentinos constituye para Savonarola un índice de elección divina porque la vida sin magistrado supremo únicamente resulta posible bajo la protección de la gracia. Por este motivo, la república, y no sólo la monarquía divina, constituye un estado de gracia.

En ningún estudio serio sobre Savonarola, como lo es el de Fernández Buey, puede faltar la comparación entre el republicanismo cristiano del dominico y el pagano de Maquiavelo, ni el análisis de todas aquellas referencias que, acerca del profeta italiano, encontramos en la obra del secretario florentino (pp. 140-149). Sugiero, finalmente, otra vía más atrevida de estudio: la comparación del republicanismo apocalíptico y *pseudo-tomista* de Savonarola con otro republicanismo igualmente cristiano, el calvinista o puritano de John Winthrop. Sin duda, para ambos autores el republicanismo arraiga en una comunidad elegida: la Florencia del cambio de siglo o esa *ciudad sobre la colina* en que debía convertirse la nueva colonia de Massachusetts. Ahora bien, el calvinista John Winthrop, porque se halla muy lejos de la tradición tomista y de la jerarquizada Iglesia católica, no tiene ninguna dificultad en explicar por qué la república de los colonos, y no la monarquía, constituye el régimen político más perfecto. Y es que los hombres de la Reforma, conscientes del profundo abismo que separa a la perfecta Iglesia invisible de la imperfecta o humana *ecclesia* visible, siempre establecieron una clara diferencia entre el gobierno republicano de las instituciones temporales y el gobierno monárquico del cielo.

Antonio Rivera García



**WOLFF, Jonathan: *Filosofía política. Una introducción*, Barcelona, Ariel, 2001, 255 pp.**

Este libro de Jonathan Wolff se inscribe con claridad dentro de una tradición anglosajona de filosofía política, más centrada en la discusión lógica de los conceptos que en la exposición histórica de las teorías. Wolff entiende la filosofía política como una disciplina *normativa*, frente a las diversas ciencias sociales (Politología, Economía, Sociología, etc.) que son disciplinas *descriptivas* (p. 18). El ámbito de la filosofía política no es, pues, el de la facticidad (cómo *son* las sociedades) sino el de la idealidad o la legitimidad (cómo *deberían* ser). De acuerdo con este enfoque el ensayo se divide en varios capítulos que se corresponden con distintos momentos, en buena medida sucesivos en un orden lógico, de la reflexión política.

Wolff plantea en primer lugar el tema de la *necesidad* de una autoridad política, que fundamenta en un análisis del concepto de estado de naturaleza en Hobbes, Locke y Rousseau y en una refutación de la hipótesis del anarquismo.

Establecida la necesidad del estado, Wolff discute la cuestión de su *legitimidad*. Justificar el estado consiste en «mostrar que existen *obligaciones políticas universales*» (p. 57). Wolff analiza tres teorías de la obediencia política: la del consentimiento de Locke, la utilitarista y la basada en el argumento de la justicia (el individuo que goza de los beneficios de un estado debe obedecerlo). Ninguna de ellas resulta satisfactoria para Wolff: la de Locke porque el consentimiento nunca es universal (hay muchos ciudadanos que obedecen a sus estados no por consentimiento sino por coacción); la del utilitarismo porque justifica el sacrificio de inocentes en beneficio de la mayoría; la del principio de justicia porque sólo puede aplicarse a quienes consideren los beneficios del estado como tales. Ante estas limitaciones, Wolff plantea una solución pragmática, que integra los «éxitos parciales» de las teorías criticadas. Algunas personas deberían dar su consentimiento al estado y aún algunas más se considerarían sujetas al deber de la justicia. El conjunto sería suficiente como para que el anarquismo no constituyese una amenaza para el estado.

Aceptada la legitimidad del estado, se plantea la cuestión de cuál es la *forma* más legítima de es-

tado y, más en concreto, si esa forma es la *democracia*. Wolff considera los argumentos de Platón contra la democracia y en favor de un gobierno de expertos y revisa las teorías de la democracia de Rousseau (fundada en el concepto de voluntad general) y de Mill (centrada en la defensa de los derechos de las minorías). Las conclusiones vuelven a ser aporéticas: Rousseau sacrifica la libertad en beneficio de la igualdad y Mill la igualdad en beneficio de la libertad. Según Wolff ningún argumento lógico garantiza que la democracia sea el mejor régimen posible, pero las sociedades avanzadas no aceptarían otro (p. 130).

Una vez que se ha establecido la legitimidad general del estado e incluso la de una forma concreta de estado, puede plantearse el tema de los *límites* del poder del estado. En esta cuestión la referencia básica vuelve a ser la tesis de Mill sobre los derechos del individuo frente al estado. Wolff contrapone el individualismo de Mill con planteamientos alternativos como los de Marx o los comunitaristas, pero estas dos últimas posiciones también le resultan insuficientes.

El tema de los límites (negativos) del poder del estado sobre la libertad individual tiene su reverso en el tema de los derechos (positivos) de intervención del estado en la distribución de la propiedad, es decir, en el problema de la *justicia distributiva*. En esta apartado Wolff revisa la polémica de los años 70 entre Rawls (que formuló una teoría de la justicia con principios correctores de las desigualdades sociales) y Nozick (defensor de un anarquismo individualista radical, contrario a cualquier intervención del estado sobre la propiedad privada). Wolff critica algunos aspectos concretos de la teoría de Rawls pero considera que sigue siendo un marco conceptual válido para discutir sobre la justicia.

El último capítulo del libro está dedicado a una discusión metodológica. Wolff acepta que su ensayo quizá está sometido a una metodología dominada por los problemas y conceptos propios del individualismo liberal. Analiza en este sentido algunas críticas al individualismo liberal procedentes de teorías políticas feministas. Planteamientos



como los de Chodorow y Gilligan le sirven para revisar la distinción entre una ética de la justicia (abstracta, basada en la experiencia de la separación y en una argumentación matemática, masculina) y una ética del cuidado (concreta, basada en la experiencia maternal-femenina de la conectividad y en una argumentación narrativa). Wolff se inclina por una solución de compromiso en la que la justicia no sería la «primera virtud» sino la «última», aquella a la que siempre cabría recurrir una vez que fracasan instancias más inmediatas.

El libro de Wolff es más una introducción a la discusión lógica de los problemas políticos que una introducción a la teoría política. Tal vez la base de alguna de sus insuficiencias teóricas radique en su oposición inicial de filosofía y ciencia política en términos de normatividad-descripción. Al

pretender que teorías normativas satisfagan exigencias de cumplimiento empírico, Wolff tiene que recurrir constantemente a soluciones pragmáticas o eclécticas. Una alternativa a su planteamiento sería considerar la distinción entre filosofía y ciencia política en términos más *kantianos* de condiciones de *posibilidad* de la experiencia (filosofía) y de simple experiencia (ciencia política). Este enfoque permitiría una contrastación empírica no tan abrupta. Por lo demás, la pertenencia al contexto anglosajón indicada al principio queda reflejada también en la selección de temas y autores, donde se constata una importante falta de referencia a teóricos alemanes o franceses contemporáneos.

*Esteban Ruiz Serrano*