

CRÍTICAS

M. NUSSBAUM, *Justicia Poética*, Bello Editor, Barcelona, 1998.

Segundo libro de la filósofa norteamericana traducido al español, *Justicia Poética* es plenamente indicativo de la ambición política que anima el proyecto ético de esta brillante representante del neoaristotelismo comunitarista: reivindicar en la formación y en la gestión de la opinión pública el papel esencial de los estudios de humanidades. Frente a la jerga esotérica y estetizante que ha dominado durante la última década los llamados estudios culturales en las universidades americanas (el giro hacia el subjetivismo hermético-relativista, como se ha definido a la moda deconstruccionista o posmoderna), los artículos y libros de Martha Nussbaum van en la dirección contraria, y pretenden mostrar que los límites del paradigma científico en las ciencias sociales, donde no está claro si existe algo así como una acumulación del conocimiento o unos objetivos claros de investigación, no tienen por qué condenarnos a imaginar un ficticio progreso en estas ciencias mediante el expediente de inventar modas teóricas y oscurecer el estilo. Para cuestionar el dominio social de la razón tecnológica y científica no se precisa, como ha sido el caso en las interpretaciones posmodernas, demostrar la inexistencia de un conocimiento objetivo y racional transcultural, ni condenar la razón teórica y la razón práctica a ser meros significados de una cultura particular, como si fueran sólo otro nombre para designar las relaciones de poder. Hay estrategias menos retóricas y más concretas para mostrar la potencialidad crítica de las humanidades. Nussbaum milita en las filas del comunitarismo menos tradicionalista (cercana a la posición de Charles Taylor) y bien puede argüir que nuestra cultura occidental, y en especial la esfera de las humanidades, contiene un potencial cognitivo que no ha encontrado su aplicación y desarrollo en nuestra civilización, que puede servir de complemento a los paradigmas científicos, y hacerlos realmente eficaces y menos perversos en sus consecuencias.

Pero afortunadamente Nussbaum es sólo una *scholar* americana y no pretende fundamentar sistemáticamente tan ambiciosos planteamientos. Sus intuiciones más fructíferas han surgido releando algunas de las obras canónicas de la tradición occidental. En *La Fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (La Balsa de la Medusa, 1995), la autora norteamericana mostraba las limitaciones del modelo de autosuficiencia racional y sus rasgos antiemocionales que, desde Platón, ha sido el modelo de la vida intelectual. La lectura actualizada de las tragedias y la teoría de la virtud de Aristóteles apoyan su reivindicación de un individuo racional, pero también

sensible; humanamente heroico si, al conocer la fragilidad de la mayoría de los bienes y placeres humanos, no renuncia a su insustituible búsqueda y ordenamiento, y acepta el precio del sufrimiento y la vulnerabilidad de su condición. En este *Justicia Poética* es el género de la literatura, en concreto de la novela realista, el encargado de transmitir el valor y la singularidad irreductible de cada vida humana, con sus mundos particulares, que las lentes de la mayoría de las políticas de gestión de lo público no alcanzan a discriminar.

Según Nussbaum, la literatura no es mero entretenimiento consumible, ni producto periclitado del mundo burgués; desarrolla la imaginación y puede educar las capacidades que sirvan para mejorar los análisis de la realidad que se pretenda transformar. Otra cosa será, como veremos más adelante, que la visión idealizada de la literatura que sostiene su análisis no se haga cargo real del reto inmenso que tendría hoy en día una literatura que no quiera servir al imperio del ocio y del mercado, y que busque un nuevo lenguaje para reflejar las nuevas realidades. Si la literatura no tiene que ser sólo el alimento espiritual de una minoría (siempre queda esa salida) y ha de formar parte de la opinión pública, sin duda tendrá que encontrar nuevas fórmulas, porque las novelas a lo Dickens y Balzac, en el mejor de los casos, no durarían más de una temporada en los escaparates.

Pero antes de entrar en la exposición de las tesis del libro, cabe enmarcar en tres aspectos significativos el ensayo multidisciplinar que este ensayo representa. El primero tiene pleno sentido desde la llamada *polémica de las humanidades*, que se agita periódicamente en nuestra opinión pública. Esta reivindicación de la literatura como instrumento de educación pública, de «cultivo de lo humano» para formar ciudadanos críticos y responsables, ha encontrado un análisis más detallado en el último libro de la Nussbaum, *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education* (Harvard University Press, 1997), donde revalida la importancia de los clásicos (desde el autoexamen socrático al cosmopolitismo estoico, y su prolongación kantiana e ilustrada) para el desarrollo de una eficaz educación *liberal*. Además, en este libro puede hallarse un análisis ulterior del concepto de imaginación narrativa que sostiene *Justicia Poética*. El desarrollo en la niñez de esta fantasía fabuladora, a través de cuentos, historias, mitos y leyendas, en los que el niño aprende a animar significativamente el mundo y a los demás, a hacerlo sujeto de emociones y sentimientos como los suyos, es para nuestra autora condición de la buena educación. Esta dimensión narrativa de la cultura, según este libro, debería prolongarse en las universidades técnicas, que tendrían que mantener este espíritu educativo humanista a fin de compensar el exceso de información especializada y profesional. El sobrio estilo expositivo de la filósofa americana no oculta, como en tanto humanista clásico, la admiración y la nostalgia del momento histórico de la Atenas del siglo V, en

la que el teatro, y más concretamente la tragedia, ejerció de universidad pública, de ámbito de reflexión ponderada, complementaria de los ámbitos técnicos y políticos más especializados.

Pero lo clásico no es la única fuente que alimenta el proyecto de esta autora. El segundo elemento es, desde luego, el *republicanismo*. El objetivo común de restablecer alguna forma de filosofía pública que cohesione la democracia americana, aglutina a los distintos comunitaristas junto con otros críticos del Estado de derecho liberal. Un terreno especialmente fructífero, si se contempla sobre el trasfondo de la potente y autóctona tradición populista republicana. En *La Rebelión de las elites y la traición a la democracia*, Christopher Lasch cree que la revitalización de la escuela pragmatista americana podría invertir la tendencia imparable hacia la decadencia del discurso democrático. Decadencia que este provocador análisis achaca a la deserción de las elites económicas y culturales de sus responsabilidades ciudadanas y de su participación en verdaderos espacios de comunicación interclasista. Detrás de esta situación se halla la combinación de tendencias sociales de distinto signo ideológico. Si la influencia del mercado, de la empresa y la burocracia resultan corrosivas para las infraestructuras culturales, el radicalismo académico resulta políticamente inocuo al haber quedado atrapado en estériles debates endogámicos sobre la imposibilidad de fundamentar ningún saber. Las teorías no sustituyen la necesidad de la crítica social, y ésta sólo funciona sobre la base de buenas observaciones empíricas. Parapetados en departamentos universitarios, carentes de recursos para una investigación social auténtica, adalides de una cultura meritocrática y cosmopolita que los aísla del conocimiento de la vida cotidiana, los humanistas han olvidado lo esencial del populismo republicano, a saber, que la democracia se define no por ser la forma del gobierno más eficaz, sino la más educativa, y por estar al servicio de una sociedad que impulse el igualitarismo. Más allá de los aspectos moralistas de este análisis, Lasch acierta al recordar la vigencia de aspectos de la tradición pragmatista para remontar este escéptico callejón sin salida, aspectos que arriesgamos a creer que pueden permitir que ensayos hermenéuticos como los de Nussbaum encuentren su plena dimensión política. Ya Dewey sabía que el conocimiento que requiere cualquier comunidad (sea universitaria o social) sólo procede del diálogo y de la discusión recíproca. También defendió que la imposibilidad de fundamentar indiscutiblemente certeza alguna no excluye un discurso racional, y que la ausencia de una fundamentación indiscutible no impide un consenso posible. Que hay todo un arte de las retóricas públicas, de comunicación simbólica, metafórica y emocionalmente densa, que cimentan el acuerdo en cuestiones puntuales. Que una cultura común no se establece sobre un acuerdo universal acerca de los fundamentos epistemológicos, sino sobre la necesidad de argumentar en este

terreno común. A Nussbaum este terreno común le parece minado por falsas interpretaciones sobre el papel a otorgar a las humanidades en este debate.

En *Justicia Poética*, Martha Nussbaum se ocupa de una esfera de las humanidades, el derecho, hoy amenazada por las interpretaciones economicistas y científicistas. Éste es el tercer aspecto en el que queríamos enmarcar el libro que comentamos. Se trata de su crítica al *economicismo*. Nussbaum es actualmente catedrática de derecho y ética en la Universidad de Chicago, destino que la convierte en arriesgada misionera en tierra de infieles. De esta universidad han salido la mayoría de las teorías neoliberales en economía, y en ella trabajan desde los años cincuenta los cerebros de la teoría de la elección racional, de la teoría de juegos, que han ido aplicando sus ideas a la ciencia política, primero, y luego a otros campos, como la familia o el sexo. Gary Becker, James Colemans, y hasta el converso John Elster han construido el nicho ecológico más propicio para que el *homo economicus* desarrolle todas sus potenciales capacidades. Este paradigma economicista abarca toda una serie de técnicas exportables a distintas áreas del conocimiento, siempre que se acepte la premisa de la acción individual basada en el cálculo racional de intereses personales y maximización de las utilidades medias que cabe esperar. Los orígenes de esta corriente se remontan claramente, a través de la microeconomía, a los teorías de justificación normativa del Estado liberal y utilitarista decimonónicas. Pero a pesar de que la complejidad creciente y la incorporación de sofisticados cálculos matemáticos separan la original teoría normativa utilitarista de las actuales teorías descriptivas y predictivas, Nussbaum basará su crítica en demostrar el mantenimiento de algunos supuestos normativos comunes en todas las formas de utilitarismo. Al contrario de algunos sociólogos, su crítica se dirige menos contra el individualismo metodológico de esta corriente y a la ausencia de una explicación social y holística, que contra un punto mucho más decisivo; a saber: el cuestionamiento de sus predicciones y de la eficacia de las políticas basadas en estos paradigmas que desenfocan aspectos centrales del individuo, convertido en un recipiente de utilidades. En algunos aspectos, la crítica filosófica al utilitarismo impulsada por Martha Nussbaum sigue a Rawls en la búsqueda del *equilibrio reflexivo*, aunque también se ha distanciado de los planteamientos más kantianos de aquél. En general, en este libro Martha Nussbaum prefiere seguir las críticas al utilitarismo realizadas por el economista Amartya Sen, con el que además según menciona colabora en el proyecto técnico de creación de un marco alternativo para evaluar la calidad de vida desde criterios de economía política más amplios, hablando de aptitudes funcionales reales en lugar de utilidades o recursos que se dominan. El lector deberá dirigirse para este asunto a *The Quality of Life*, editado por las Clarendon Press, de Oxford, en 1993.

Pero en los artículos que recoge *Justicia Poética*, producto de distintos seminarios en su facultad, Nussbaum ataca particularmente la creciente influencia del movimiento *law and economics* en la formación de los futuros abogados y jueces. Ya este hecho parece suficientemente indicativo del detalle y ambición con que se defiende aquí una concepción humanista y pluralista de la racionalidad pública, frente a sus interpretaciones más economicistas. El objetivo de las conferencias y clases que forman este libro no era otro que explorar las relaciones entre literatura y derecho, sirviéndose como guía de la lectura de algunas novelas, sobre todo de *Tiempos difíciles* de Charles Dickens. De estas lecturas destila Nussbaum el concepto de imaginación narrativa, subversiva de la economía política que, según defiende en el último capítulo, puede hacer contribuciones importantes en el campo del derecho en particular, sin menoscabo de la imparcialidad y universalidad requeridas, como demostrará en el análisis final que realiza de algunas de las polémicas sentencias de la Corte Suprema de los Estados Unidos. La parte central del libro depende del otro proyecto intelectual mencionado, el de un análisis de los sentimientos y emociones, que descalifica su pretendida irracionalidad. Para este amplio tema el lector deberá consultar su libro *Upheavals of Thought: a Theory of Emotions*, que son sus Guiffor Lectures, 1997 y que ha sido publicado por la Cambridge University Pres).

En relación con el punto de vista de la autora es muy importante señalar, para entender el realismo de su apuesta, que, como ella misma hace constar, no pretende que la gestión pública inspirada por este concepto de imaginación literaria sustituya las políticas técnicas, sino solo hacerlas más eficaces. Tampoco en el campo de la ética, su teoría de los bienes, de origen aristotélico, intenta sustituir los razonamientos morales regidos por reglas formales. Pero, como comunitarista, cree que la defensa de la dignidad y la imparcialidad en las éticas y políticas formales difícilmente pueden comprometer a nadie si no se asientan sobre una teoría motivacional. Esta teoría puede hallar en el desarrollo de la capacidad de una fantasía o imaginación literaria una base suficiente, pues las emociones racionales, que a través de ella se suscitan, son formas de despertar nuestro interés y sentirse concernidos por el bienestar de los demás. Solo la presencia de una imaginación empática y compasiva en los actores individuales e institucionales puede ayudar a desarrollar políticas progresistas más eficaces. Y es el género novelístico (como lo fue la tragedia en la antigüedad), por su propia forma y estructura, el que mejor contribuye a educar y desarrollar las actitudes, pensamientos y sentimientos que mejoren nuestra vida moral y política, y así difundir un cierto sentido normativo de la vida y una teoría del bien que incluye la democracia, la compasión, el respeto a la complejidad y a las diferencias cualitativas. Valores todos ellos contrarios a los supuestos normativos ocultos en los cál-

culos utilitaristas, tanto en las versiones decimonónicas como en las más actuales.

La novela es así una herramienta para la educación de la imaginación narrativa. ¿Cómo logra estos objetivos lo que para muchos no es sino un conjunto de ficciones y fábulas? Principalmente, la misma estrategia formal de las novelas realistas de representar distintas vidas y circunstancias, suscitando mecanismos de identificación y empatía de hacerla nuestras, permite confrontarnos críticamente con los propios sentimientos e intenciones, y poner en juego marcos evaluativos universales. El juego universal-particular, general-concreto (que recuerda el juicio reflexionante kantiano) permite juicios concretos y contextualizados sin ser relativistas. Además se propicia con ello el intercambio de perspectivas críticas entre lectores. El lector de novelas se interesará por la individualidad y complejidad de los personajes; observará los sucesos y peripecias que les afectan desde dentro y comprenderá sus íntimas repercusiones, atisbando las diferencias cualitativas que separan a los hombres. Descubrirá que, en muchas ocasiones, no se dan las circunstancias adecuadas para aplicar la supuesta capacidad de elección racional, y que la libertad para elegir debería abarcar no sólo a determinados placeres, sino a las condiciones dentro de las cuales un placer puede ser auténticamente humano. El lector ideal se convierte en un juez moral ideal, que reflexiona sobre los problemas, entablando con ellos relaciones emocionales y prácticas. El juego de la imaginación, que se despierta a través de un soporte estético adecuado, está cargado de significado moral. Posibilita, dirá Nussbaum, llegar a la razón por medio de la fantasía. Sin duda, no es novedosa esta apelación a la imaginación como necesaria para el buen vivir, la antigua *eudaimonía*. Desde que Castoriadis dedicó su libro *La institución imaginaria de la sociedad* al concepto de imaginación social, vehículo de la permanente autoinvención de las sociedades, varios son los pensadores críticos del liberalismo que han transitado esta vía. Hacer de lo económico el factor central en las sociedades, como el neoliberalismo intenta, parece lastrar de muerte el desarrollo de la imaginación y la creatividad, precisas para encarar los problemas crecientes y para, finalmente, construir sociedades más libres. También Nussbaum cree que el ser humano es un animal simbólico, creador de metáforas y ficciones, que proyecta constantemente sentimientos y formas interiores sobre la realidad circundante. Y este rasgo antropológico piensa nuestra autora que no debería ser ignorado, pues fomenta una interpretación más generosa de la vida. Quizás no sea la que otros teóricos prefieran, pero Nussbaum defiende la idea de que esta educación sentimental por la literatura, además de ser «una más adecuada explicación de la totalidad de la conducta humana, es causa de mejores modos de vida». La lectura de la novela de Dickens le permite a Nussbaum ilustrar pormenorizadamente las capacidades para la compasión y la caridad

propias de la facultad de la fantasía, que derrota hasta a sus críticos más contumaces, como el señor Gradgrind, caricatura del utilitarista más severo. Esta visión más rica y compleja del ser humano es la que debe inspirar las políticas sociales. La novela bien puede ser producto de una sociedad burguesa del siglo XIX, pero en sí misma constituye una institución liberal, con una visión del ser cercana a las teorías kantiana y aristotélica. El juicio práctico no deductivo que ejercita el lector de novelas, corrige y complementa los análisis formalistas y economicistas que guían las decisiones públicas y que pasan por alto muchos datos relevantes de los seres humanos.

La literatura privilegia las emociones, se sirve de ellas para solicitar atención. Reivindicar su inclusión en la teoría y en la práctica de la democracia supone afrontar todas aquellas críticas que han descartado la posibilidad de que las emociones jueguen algún papel en el juicio racional. A este objetivo está destinada la segunda parte del libro. La dicotomía razón y emoción es un venerable lugar común en la tradición filosófica occidental. A Nussbaum, aunque recoja las críticas a estas ideas de origen platónico y estoico, le interesa sobre todo su repercusión directa en asuntos tan concretos como las directrices que se imparten a los jurados para evitar cualquier emoción a la hora de emitir sus juicios. No le resulta difícil a la autora norteamericana demostrar que las emociones no son fuerzas ciegas y sin objeto, sino que contienen un elemento cognitivo, es decir, algún número de creencias y juicios sobre el objeto de la emoción. En cambio, no cuestiona tanto el influyente análisis estoico de las emociones cuanto los ideales normativos que comporta: el distanciamiento del mundo, la autosuficiencia, la libertad racional, la ataraxia y otros ideales antitrágicos. Y además, la dificultad que esta tradición defensora del ideal de la autonomía de la virtud ha mostrado siempre para explicar la importancia del bien común, de la justicia social. Por el contrario, desde la visión humana que ofrece la novela, que ilustra constantemente la vulnerabilidad humana y la necesidad de bienes externos, es más fácil identificarnos con los más desgraciados, y así obtener la motivación idónea para evaluar las necesidades ajenas y propias, es decir, para alcanzar una plena racionalidad social.

Está demostrado que algunas creencias acerca de la importancia de las personas y el mundo son no sólo necesarias, sino suficientes para activar determinadas emociones. Si esto es así, puede pensarse que ante la ausencia de emociones, tampoco existen tales creencias del todo, ni por tanto una genuina racionalidad social. De cara a la argumentación de la tercera parte centrada en el mundo del derecho, Nussbaum también quiere dejar claro que las emociones no son enemigas de la neutralidad, que negar a los jurados la legitimidad de sentir emociones supone negarles la posibilidad de ver el mundo en toda su plenitud, y por tanto prohibirles juzgar con plena racionalidad.

Las emociones son más abarcadoras y, sin ellas, el intelecto es ciego para los valores. Por el contrario, los modelos económicos pueden ser muy útiles, pero siempre que estén guiados por un sentido del valor humano.

Esta reivindicación de las emociones no supone dejarse llevar por ellas y ceder ante lo inmediato. El objetivo de Martha Nussbaum es encontrar el dispositivo distanciador que sirva para discriminar aquellas emociones dignas de confianza, racionales. Es significativo que la Nussbaum utilice un concepto central de la teoría moral de Adam Smith para demostrar que las tendencias actuales de la economía política disgustaría plenamente a su fundador. El mecanismo del espectador juicioso constituye un punto de vista moral racional, que permite conjugar la participación empática en las vicisitudes de los actores, con la evaluación externa del observador imparcial. A través de tal dispositivo, se pueden cultivar aquellas emociones apropiadas, fundadas en una visión verdadera de lo que sucede, y al ser las propias del espectador, no del participante, se omite el sesgo que imprime el interés personal. El mismo Smith reconocía que tal mecanismo es análogo al del lector de novelas. Y Nussbaum añadirá que es análogo también a la función del jurado.

Como indicamos anteriormente, en esta parte del libro dedicado a los poetas y los jueces, Nussbaum pretende frenar las influyentes interpretaciones formalistas, deductivas y científicistas del derecho. En el fondo, como comunitarista, quiere revalidar la tradición del derecho consuetudinario, que considera que contiene muchas de las formas del juicio práctico de estirpe aristotélica que ella defiende. Ello no significa, como continuamente señala, que pretenda que tal concepción del derecho sustituya los razonamientos técnicos legales, y los constreñimientos de los precedentes y las restricciones institucionales. La autora aspira más bien a cuestionar el ideal de un derecho perfecto, con sus sentencias deducidas desde principios abstractos generales, con el juez platónico extrahistórico que conoce la justa proporción de las cosas. Ella desea apelar a la justicia posible, a los juicios flexibles y contextuales, acomodados a las circunstancias cambiantes, basados en evaluaciones humanistas, y que buscan la neutralidad no por activa distancia respecto a lo particular, sino por un conocimiento empático de éste. Nussbaum arriesga finalmente la idea, contra las tesis comunitaristas más tradicionales, de que la literatura y el juicio práctico tienen en cuenta datos sociales históricos, reparan la asimetrías, y fomentan hábitos mentales que conducen a un mayor nivel de igualdad social. El juez literario tiene pues una mayor comprensión de los hechos que el no literario. Concluye Nussbaum su libro apelando a la figura de Walt Whitman, poeta en quien convergen las mejores tradiciones republicanas americanas. Whitman es para la autora el poeta juez, el igualador de su época y su tierra.

No quisiera terminar sin algún comentario crítico. La propuesta de una "justicia literaria" puede confundirse con alguna clase de apelación a una justicia material, donde los jueces acaben haciendo la ley, ocupando el papel de los legisladores, o dejándose influir demasiado por los valores que imperen en ese momento en su comunidad. Alguien podría decir que es mejor un sistema legal moderno y normativo-racional (como Weber entendió que debería ser en un régimen democrático constitucional) que no un imposible y peligroso derecho tan particularizado. Sin duda que, ante esta crítica, no basta las intenciones positivas de Nussbaum de evitar cualquier reduccionismo y en ningún caso el juez puede juzgar adecuadamente si no cuenta con leyes adecuadas. Será un tema jurídico encontrar las fórmulas e instituciones que precisen esta perspectiva. Pero el análisis de Nussbaum está más que justificado si lo inscribimos en su marco, la creación de un sistema de enseñanza pública, que forme a los ciudadanos, pero también a la políticos y técnicos, con un sentido de lo humano lo más amplio posible.

Más serias nos parecen las críticas que discuten las posibilidades de la literatura de ejercer estos cometidos. La visión de la literatura de Nussbaum parece deudora del Sartre de *¿Qué es la literatura?* y elude visiones como las de Adorno, en el sentido de la vigencia de una literatura como expresión de la falta de sentido. Pero eso no pasaría de ser un ejercicio de voluntarismo simpático. No hace falta enfrascarse en los debates de si la muerte de la novela es o no un suceso definitivo, o de qué tipo literatura es aún posible, para comprender que es un hecho difícil de negar, incluso con la mejores intenciones, que la literatura que no es mero entretenimiento ha sido expulsada de una esfera pública condicionada por su dimensión de mercado. Si, en un futuro orden social, la literatura será sólo parte de la industria del espectáculo o, por el contrario, llegue a ser a su vez creadora y no sólo guardiana de significados, esto es algo que escapa de nuestra visión. Y desde luego, por mucho que sea un piadoso deseo, no existe legitimidad democrática para imponerlo. Desde este tipo de argumento, la dimensión humanista de las ciencias sociales que nos propone la Nussbaum no deja de estar en cierto modo contaminada de historicismo. La enseñanza que la novela del siglo XIX pueda ofrecer a la práctica de la justicia, a lo sumo, no se desprendería de un sentido social común, del que finalmente depende todo neoaristotelismo, sino que sería un complemento altamente tecnificado, imposible sin los muy estilizados escolares americanos.

H. WIEDEBACH, *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*, Europaea Memoria, Hildesheim, 1997.

La figura de Hermann Cohen corre con la triste suerte de no interesar nunca por sí misma. Reconocida por la filosofía hispana como corresponde a un maestro de Ortega —también tuvo que ver con la formación de Maeztu—, estudiada parcialmente por los kantianos españoles, como representante típico de esa inexistente naturalización de la ciencia newtoniana por parte de Kant, valorada —más que conocida— por los seguidores de Walter Benjamin, a quien inspiró en cierto modo su teoría de la experiencia, ahora está más en el candelero como defensor de la específica religión hebrea como religión de la razón, debido a los que, siguiendo a Rosenzweig, buscan en el alma judía una salida al ciclo que se inició en Jonia y que acabó en Jena. Así, en Cohen, que en cuestiones de ética me parece mucho más ortodoxo kantiano que en cuestiones de filosofía teórica, ha querido fundar Reyes Mate una ética de la compasión con pretensiones de presente, y de esta manera parece tener problemas para ubicar Königsberg en esa topología de la razón occidental, tan sumaria. El caso es que Cohen nunca es analizado por sí mismo, sino en razón de alguno de sus discípulos, acerca de los que parece imponerse el consenso sobre su consideración como más relevantes que el maestro.

Esta valoración no puede ser independiente de la ruina del mundo político y social que Cohen representó, con toda la fuerza de esta palabra. Y para entender en qué consistía ese mundo, nada mejor que este estudio de Wiedebach sobre los repetidos intentos de Cohen de conciliar los dos polos nacionales de los que se sentía profundo partícipe: el hebreo y el alemán. Al decir del autor, estos dos polos se cruzan sistemáticamente en el pensamiento de Cohen, imponiendo a la vez una particular comprensión de lo alemán y de lo judío. Sistemático aquí no quiere decir que algo suceda siempre; quiere decir que el sistema filosófico juega una importante partida en esta problemática, pues permite mediar los puntos de vista religiosos, históricos, comunitarios y científicos. Para Wiedebach, la idea de cientificidad de Cohen reposa en su «traducción de la experiencia histórica particular judía en la validez universal. Con ello se dice además que esta experiencia particular es lo primero para Cohen y la exposición científica es lo secundario» [p. 2]. De esta manera, la cientificidad clausura la particularidad de la experiencia histórica judía, que puede quedar como un acceso a la verdad no comunicado en la ciencia, como una conocimiento esotérico no vertido en la verdad accesible a cualquiera [p. 308].

El concepto al que se dedica este libro, el de nacionalidad, no es sino el medio, el esquema que hace posible esta traducción de la experiencia parti-

cular judaica a la cientificidad filosófico-sistemática; o lo que es lo mismo, la traducción de la religión a filosofía; o lo que es lo mismo, convertir el mito nacional judío en nota de la humanidad universal [p. 5]. Justo porque la nacionalidad judía, como mera comunidad especializada en mantener viva la naturaleza ética del hombre —centrada en la noción de ley— no puede ser autónoma, ni configurar una nación-Estado *per se*, ni apostar por una afirmación de su poder, la traducción aludida sólo puede darse si esa nacionalidad judaica encuentra acomodo en una nación apropiada, capaz de aspirar a obras históricas de validez universal, como la que requiere la traducibilidad de la verdad judía a la ciencia [p. 308], y así fundar el Estado capaz de afirmarse con el poder apropiado. Ahí reside la afinidad electiva entre lo judío y lo alemán. Uno es el monopolio de lo esotérico, el otro de lo exotérico. «Esta confianza originaria en el rechazo del poder [del pueblo judío] esboza una contrapartida de la afirmación de poder, en el caso de Cohen, por la idea de una nacionalidad alemana» [p. 5]. De esta forma, dice acertadamente Wiedebach, Cohen se vio entregado no sólo a la mistificación de su propia tradición religiosa, cosa comprensible en un líder espiritual de su pueblo, sino a lo que todavía era más grave: «la psicología en último extremo incontrolada de esta contrapartida era que envolvía con una peligrosa aura de confianza la afirmación nacional de poder», propia de la Prusia del Segundo Imperio.

El caso es que Cohen entendía que se podía pertenecer a la nacionalidad judía y sin embargo forma parte esencial de la nación alemana. Esto era posible porque la nacionalidad sin Estado es viable, en tanto mera proyección y anticipación del futuro para una pluralidad y en tanto que procedencia de un común tronco de progrenitores [pp. 97-98]; pero no lo es una Nación sin Estado [p. 7], pues la idea de nación implica la de unidad y la de totalidad, cuyo momento explícito es el Estado. Ésta fue la posición del ensayo «Deutschtum und Judentum» escrito hacia 1915-6. Es importante comprender que ambos conceptos se copertenece. No se puede ser una nación libre, pero tampoco se puede ser un pueblo paria: se ha de ser una nacionalidad como minoría que forma parte de una nación estatalmente definida. La nacionalidad no aspira a un Estado, pero quiere mantener y presentar una particularidad dentro de un Estado. De esta manera, Cohen se opuso al sionismo, y al mesianismo que implicaba, y defendió la permanencia de los judíos en los Estados existente en el mundo. La prueba de esta vocación de rechazar el poder, consiste, en frase de Cohen comentado en 1906 el asunto Dreyffus, en que «no hay un Estado en el mundo en el que la nacionalidad judía desee incorporarse sin su constitución religiosa impolítica» [p. 10]. De esta manera, el miembro de la Logia Bnei Brith subrayó el gesto impolítico contra el sionismo y contra el antisemitismo a la vez.

Pero al mismo tiempo asumió la dimensión política del mismo, al apoyar su integración en Alemania.

A partir de aquí, el libro se adentra a través de las relaciones entre Cohen y el Sionismo emergente por obra de Emil Fränkel y Martin Buber, en el debate de si la posición de Cohen es una forma de asimilación o no, las proclamaciones de Cohen sobre la guerra justa de 1914 («Pura como los ángeles es nuestra causa, pura»; «La guerra justa es la preparación de la paz eterna»), la alusiones al destino común de los judíos y los alemanes como pueblos marginados por los europeos y la afinidad electiva entre el judaísmo y la doctrina reformada cristiana, su doctrina de la ley como la forma constitutiva de la comunidad judía y como eternización de la idea a través del símbolo y su visión de la ortodoxia como contrapunto de sionismo, finalmente heterodoxo; en fin, por estos rodeos de la historia de la cultura hebrea en Alemania que bien pronto iban a desembocar en la tragedia del Holocausto. En todo caso, esta defensa de la afinidad electiva entre judaísmo y germanismo no pudo conseguir lo que se proponía: detener la marea creciente de antisemitismo. El ajuste de un pueblo impolítico y un pueblo político no pudo hacerse. En el fondo, ambos conceptos estaban demasiado diseñados para que encajaran uno en el otro, y en este sentido ambos iban a caer ante la apuesta totalitaria, junto con sus premisas teóricas.

Quizás Cohen no supo ver que estas premisas teóricas sólo eran accesibles desde la experiencia del judaísmo y que, por tanto, Alemania no sería sensible a ellas en la misma medida. Entre ellas, aquel concepto rabínico de los «pueblos del mundo» que afirmaba hasta el final, o desde el principio, la imposibilidad de un único pueblo o de una única raza, que era la contrapartida de la existencia de una única ley, de un único pacto con Dios [p. 316]. Su apuesta por un futuro de unidad, que procedía de su experiencia mítica judía, no siempre podía ser interpretada desde la cientificidad de una única ley moral, sino también desde otros mitos igualmente particulares de la raza superior aria. En cierto modo, también él mismo mitificó la capacidad alemana de integrar una pluralidad de nacionalidades bajo un derecho que fuera a la vez uno y plural. Pero lo que realmente mitificó fue la capacidad de la universidad alemana para propiciar la educación que hiciera posible tal Estado. Esta base, como es natural, era demasiado endeble para sostener un muro antitotalitario.

Pero no se trata sólo de la historia de la cultura hebrea en Alemania. Este libro es de obligada lectura para cualquier estudioso que desee comprender el legado de Cohen que pasó a Ortega. Curiosamente, Ortega nunca puso en limpio lo que había aprendido de Cohen. Así que para identificar este núcleo de una herencia compleja, debemos rehacer el cami-

no que Ortega no quiso dibujarnos. Creo que un buen punto de partida para perseguir esta huella es la comprensión de las relaciones entre la ética y la política. Como es obvio, para Cohen la ética está por encima de la política. La primera presta los fines que la segunda tendrá que desarrollar a través del poder. El Estado es en sí mismo ético [p. 103]. Pues bien, la nacionalidad es el poder ético de un Estado [p. 100]. Tales ingenuidades —el adjetivo es de Wiedebach—, forman parte hasta la médula del regeneracionismo de Ortega. Pero hay algo más. Hemos hablado de nacionalidad como algo opuesto a una totalidad. De la nacionalidad, como poder ético, es preciso excluir el individuo-masa (*Massenindividuum*) que viene definido como el hombre que no realiza los fines encarnados en la idea [p. 104]. Por eso el hombre-masa viene caracterizado por una falta, por una carencia, y es como una cosa que estuviese sometida completamente a la causalidad, totalmente privado de eticidad. Así, el individuo-masa es una referencia negativa a la ley ética, que sólo deja caracterizarse mediante la pluralidad, la diversidad, la cantidad. En suma, es un hombre sin verdad, porque en él no se da ese consonancia de problemas teóricos y éticos que constituye la ley fundamental de toda verdad [p. 107]. Por eso, al no rozar el ser del deber, no roza tampoco el ser de la historia ni la tarea de una infinita realización [pp. 108-9].

Es curioso hasta qué punto esta teoría del individuo-masa pudo haber sido relevante para la filosofía española, de haberse vertido con toda su complejidad original, tal y como aparece en el pensamiento de Cohen. Este hecho nos habría hecho más conscientes de los problemas que toda genuina conciencia ética mantiene con el tiempo. La eternidad de la tarea y la autoconciencia ética siempre ha chocado con la mortalidad del ser humano. Bajo el primado del futuro propio de la conciencia ética, pasado y presente se transforman en la mácula de la transitoriedad [*Vergänglichkeit*] sólo para el hombre que se contempla como particularidad. Contra esta angustia de la transitoriedad, el individuo forja el mito de la inmortalidad, apegado a las formas más naturales y psicológicas de la autoconciencia. Ahora bien, esta particularidad es la otra forma de verse el hombre masa. Con ello, Cohen es capaz de identificar que la pasión por la inmortalidad, lejos de ser lo que más nos ennoblece —como quería Unamuno— es lo menos espiritual, lo más mitológico, lo más naturalista, lo más cercano al hombre masa, o por decirlo con Ortega, lo más plebeyo. Quizás aquí resida uno de los puntos que hacen extrema la diferencia de tono entre el pensamiento de Ortega y el de Unamuno, y quizás haya que referirlo a la lección de Cohen, que supo distinguir algo que el propio Unamuno jamás percibiría, la diferencia entre el genuino concepto de eternidad, propia de la autoconciencia que se afina en el querer puro moral, y el mito de la inmortalidad que se hunde en la con-

ciencia natural del hombre masa, incapaz de virtud alguna, propio del desarraigado que vive en el más absoluto aislamiento, sin la vinculación a otros hombres, mediante la pura exterioridad de la masa [pp. 115-6]. Por eso, la única salida para eliminar esta pasión mitológica por la inmortalidad sería la pedagogía que hace al particular salir de ese aislamiento, una pedagogía que entrega al Estado su conciencia ética y que es la tarea principal del Estado mismo [p. 118].

Llegamos así al final común de las dos historias paralelas, la de España y Alemania, y las de sus reformismos pedagógicos, ambos hundidos en el fracaso, el primero por no contar con universidad alguna, el segundo aun contando con la universidad más eficaz del mundo. Este hecho da una idea de hasta qué punto le es necesario el fracaso a la pedagogía política. ¿Pero a qué le es necesario el éxito, cuando se trata de fundar una política madura y eficaz? Entre las páginas de Wiedebach leemos esta otra opción: «El motivo histórico–personal para este movimiento es padecer la injusticia y la violencia, que surge por el aislacionismo de los hombres y los pueblos y por su falta de vinculación». «Cantidad» invoca siempre en Cohen la atomización sin vínculos y el derecho propio de una violencia sin freno. En su optimismo desesperado, Cohen sitúa en paralelo el poder y la abierta cantidad. Como la cantidad, Cohen piensa el padecer en ella sólo en el modo de la transitoriedad, aunque ambas cosas, cantidad y poder, en una perspectiva psíquica, todavía sean el hecho prevaleciente del presente. La transitoriedad es sólo un reincidencia desde la anticipación de un futuro diferente de ella. El sufrir, ésta es la consecuencia, tiene como condición de posibilidad el trabajo esperanzado en su propia desaparición. Bajo la impresión de la teocracia profética, Cohen rehabilitó con ello la compasión junto con el afecto más importante del trabajo político, el cual debe transformar al hombre en un ser cercano y al contrario en prójimo. Es realmente posible, desde las fuentes del judaísmo, elevar la compasión a fuente inmediata de razón política y de organización jurídica positiva. Y también vale a la inversa: sin compasión no surge en la historia ni razón política ni una organización jurídica justa. Así, Cohen comprendió la compasión como un motor de la política de la cual necesitan los hombres y las nacionalidades para transformar la dinámica de la mera pluralidad. «El judaísmo sin Estado debe operar en el mundo como un símbolo para la necesidad de este camino» [p. 317]. Es lógico que este otro medio, que Ortega no conoció, aferrado a su pedagogía política de mandarín, tenga nuestras preferencias. Con un optimismo igualmente desesperado.

J.M. GONZÁLEZ GARCÍA, *Metáforas del poder*. Alianza Editorial, Madrid, 1999

Tras los libros dedicados a Weber, José M. González inicia una línea de trabajo sobre metáfora y política, que ya anuncia ha de tener su continuación en sendos estudios sobre la fortuna, de la que en este volumen ofrecemos un anticipo, y la identificación del Estado con la nave. En el libro que aquí comentamos, escrito en tono de ensayo, pero con una muy selecta bibliografía secundaria, utilizada de una forma oportuna, se pasa revista a la alegoría del Leviatán, con la tensión interna a Hobbes entre su voluntad de construir una ciencia geométrica de la política y el uso de elementos retóricos claramente antiguos y anti-científicos; a las relaciones entre teatralidad, visualidad y perspectiva en la escritura de emblemas y empresas en la sociedad cortesana del barroco, desde Saavedra hasta S. Juana Inés de la Cruz; a las metáforas orgánicas del cuerpo político, donde se sigue la evolución de la idea del «doble cuerpo del rey» de Kantorowitz hasta Tachkeray, para desde ahí conectar con los elementos teatrales de la cultura política del barroco, contruidos alrededor de las ideas de escena, máscara y representación. Todo ello con jugosas referencias a los ambientes del liberalismo, principalmente a Galdós, y a la mascarada austríaca de fin de siglo, con Hofmannsthal, Musil y Kraus como testigos. Quizás sea éste el ensayo, de los que aquí reunidos, en el que el autor deja ver sus intenciones de forma más clara, lo que le convierte en el capítulo central de un libro que, por lo demás, delata su origen en diferentes intervenciones académicas del autor. Ya el capítulo quinto vuelve al mundo del barroco, con la metáfora del reloj como máquina perfectamente adecuada al cambio del tiempo, pues permite superar las dos representaciones anteriores de la flecha del tiempo y la rueda de la fortuna. Este reloj como máquina y símbolo del Estado absoluto, estaría en clara oposición con el reloj de arena, símbolo de la caducidad del poder, y con el reloj del sol, símbolo de la autoridad suprema. Kant ocupa el sexto capítulo, con sus metáforas pesimistas sobre la naturaleza humana y su continuación de la gran tradición esópica de iluminar la naturaleza del hombre con referencias animales, como por su época hacía el mismo Lessing, y antes de él Maquiavelo. Por fin, el capítulo séptimo se ocupa del pacto con el diablo con el que se percibe la realidad del poder en la modernidad, en el que el autor insiste sobre los temas del Fausto que ya localizara en su libro anterior sobre Goethe y Weber, para acabar con algunos apuntes sobre Thomas Mann y su conocida última novela. Menos relevante para el tema es el último capítulo sobre la identidad del yo, y la elaboración de un modelo más complejo que el de Charles Taylor, conocido como ética de la autenticidad, un problema que escapa al tema de la metáforas y del poder, como es obvio. Libro amable, en fin, bien escrito, fácil

de leer, que recoge una oportuna relación del tema, y que nos introduce de forma ensayística —sólo nos introduce— en una cuestión de la que esperamos un abordaje más complejo y científico.

En todo caso, el libro también es un testimonio de la actualidad política, y no sólo de los intereses de su autor. Cuando se considera poco verosímil superar la interpretación minimalista de la democracia, que se ha impuesto en las sociedades occidentales, volver la vista hacia las formas de canalizar la reflexión política que ya no tienen en cuenta las exigencias del radicalismo político clásico, parece un gesto comprensible. Éste es el gesto de José María González en el texto que comentamos. Gesto, desde luego, plenamente consciente en su autor. En el pasaje más comprometido del libro, que lleva por título «El poder de las imágenes», resume la gran transformación de la política contemporánea. Se trataría del paso de la deliberación pública acerca del bien común y de los representantes que lo lleven a cabo por mandato de la voluntad popular, a la política como lucha entre minorías por el bien económico de los votos, como capital con el que realizar inversiones políticas.

El modelo republicano clásico, altamente racional, participativo, con bases éticas ilustradas, responsable, dejaría paso a un modelo más afectivo, donde se trata de investir a un líder con un capital social de votos que usaría para obtener más capital de votos. La deliberación dejaría paso a la propaganda, la emocionalización, el uso simbólico de identificaciones y el infantilismo político. El modelo de un público igualitario se transformaría en un público asimétrico, con héroes de mascarada en la escena del espectáculo, y pasivos ciudadanos mirones cómplices de una seducción artificial.

Según el autor, esta transformación de la política se dio en toda Europa tras la segunda guerra mundial, de la mano de la radicalización de Weber impulsada por Schumpeter. En España, esa perniciosa metamorfosis se habría consumado en el paso desde la transición hasta la hegemonía socialista —a quien, por cierto, el autor da algunos consejos sobre el cambio del emblema de la rosa—. Con ese cambio, los elementos seductores, visualizadores, simbólicos, meramente aparentes de la política, volverían a recibir la atención de una sociedad que, mientras tanto, y a decir del autor, se aproxima peligrosamente al barroco.

Este contexto determina la creciente aproximación a los elementos metafóricos con los que se manifiesta el poder, pero también tras los que se oculta o se reviste, tanto más intensamente cuanto menos se apoya en razones. Con este procedimiento espectacular, tejido sólo de elementos simbólicos, que reclaman ante todo la identificación y el afecto, la complicidad en suma, se construye una almendra mística que glorifica el poder, con tanta intensidad como en los tiempos teológicos en que estaba revestido de poderes sacra-

mentales. Con ese trenzado vacío de transparencias se elabora, sin embargo, una cámara bien oculta en la que sigue operando a sus anchas un poder que maneja a la vista de todos un arcaica de intereses desconocidos pero sospechados.

En este sentido, el libro de José M. González llama la atención sobre una constante en la historia: la tendencia a mistificar el poder. Y nos trae la noticia de tiempos en los que esa mistificación, sin las barreras de la crítica democrática, en el fondo ocultó, con su propia proliferación, la impotencia para pensar un orden humano y común. En esa demora por los escenarios de la metáfora del poder, el autor parece encontrar un testimonio de una desesperación que en el fondo no es nueva: la que no ve posible una política razonablemente crítica.

JL. Villacañas Berlanga

C. GUINZBURG, *Mitos, Emblemas, Indicios, Morfología e historia*. Gedisa, Barcelona, 1999

Pere Calders, en su magnífica serie de relatos, *Cròniques de la veritat oculta*, incluye un cuento que le habría gustado conocer a Carlo Guinzburg, un turinés que tiene la fortuna de enseñar en su propia ciudad. Se llama aquel cuento que refiero *El principi de la saviesa* y narra la historia de una mano cortada que aparece perdida en el jardín de un noble señor. El relato, atravesado por esos elementos del Evangelio que se han convertido en fragmentos del folklore hispano, se concentra en la pesquisa por hallar el dueño de la mano. Naturalmente, elemento fundamental en el desenlace final es la intervención del nigromante que, leyendo la mano cortada, está en condiciones de identificar el carácter del hombre que la ha perdido y, desde ahí, individualizar al propietario. Que ese hombre fuera un filósofo y que lo hubiera preparado todo, dejando las huellas correspondientes, para que finalmente el noble señor del jardín diera con él, y así, situados uno frente del otro, pudiera comunicarle el principio de la sabiduría, además de ser una metáfora claramente teológica, refleja una conducta arquetípica y arcaica de transmisión de saber y de experiencia, válida para los individuos, verificada en el encuentro personal, y dotada de un inmenso poder de identificación, de autenticidad, de misterio.

El libro de Ginzburg que ahora nos ofrece Gedisa, en la última entrega de un esfuerzo editorial verdaderamente notable, viene todo él animado por este tipo de atmósferas en las que los indicios, las huellas, los síntomas, los fragmentos de cuerpos, como las orejas, las uñas, los últimos pliegues de un ves-

tigio, los gestos inconscientes, se convierten en el punto de partida de un paradigma del saber que acompañó al hombre desde sus primeros momentos, en el fragor de los bosques en los que tenía que cazar, hasta la última y organizada caza de sí mismo que el psicoanálisis ha regularizado. Por lo demás, el libro incluye algunas de las historias más fascinantes de erudición que he leído en los últimos tiempos, y a veces llega a ser un festín tan succulento como el que nos puede ofrecer los libros de Hans Blumenberg.

En realidad, se trata de una historia compleja. Porque la identificación de ese paradigma basado en los indicios, en huellas y en rastros, en detalles y en descuidos, y que aspira a individualizar una realidad histórica de tal manera que se pueda caracterizar en su identidad auténtica, se tiene que hacer a su vez sobre la base de un registro de rastros, de huellas, de indicios, de tradiciones ocultas, sepultadas por los caminos reales de la construcción del paradigma dominante de la ciencia desde Galileo, pero que reúne a los hombres a lo largo de los siglos. Como ese rastro que nos lleva desde el Freud del *Moisés de Miguel Ángel* hasta Iván Lemolieff, alias Johannes Schwarze, alias Giovanni Morelli, transformador de la historia del arte a finales del siglo XIX, para remontarse a través de Arthur Conan Doyle, y así llegar a Giulio Mancini, famoso médico de Siena, protomédico de Urbano VIII, y especialista en pintura del Renacimiento. El lector me permitirá que no le indique de qué se trata, porque la historia es en sí misma suficiente jugosa. Pero finalmente, la cuestión es siempre la relevancia de aquellos rasgos que escapan al control voluntario de la personalidad como indicios que revelan el verdadero carácter de la individualidad. Magnífica es la reconstrucción, desde el folclore, de las bases neuróticas del caso freudiano del Hombre de los lobos, como magnífica es la tesis de la relación entre neurosis y experiencias arcaicas que ya no pueden integrarse en un entorno social en el que un día fueron adecuadas, por lo que se enquistan como lugares inquietantes, perturbadores y enigmáticos de la personalidad, jirones de un mundo que sólo podemos reconstruir desde las huellas que los vinculan a los tiempos antiguos.

Todas las huellas llevan, sin embargo, a ese momento en que todo estaba presente y nada se olvidó, ese momento del Renacimiento, ya sea el de las ciudades italianas, ya sea el de las ciudades nórdicas, en el que todos los caminos del saber se recorrieron, en el que todas las pistas de la humanidad se distribuyeron antes de ocultarse por las persecuciones y las Inquisiciones, tiempo en que esa especie de Dios caprichoso de la historia dejó abiertos todos los *puzzles* para que los eruditos persiguieran el juego durante el largo devenir del desencanto. Y en este camino hacia el Renacimiento, inevitablemente, Guinzburg debía llegar a Aby Warburg, a Salx, a Panovsky, a Gombrich, y ofrecer a todos estos hombres actuales, por mucho que a la vez sean contemporáneos de Burckhardt y de Nietzsche, de Usener y de Riegh, un

homenaje más específico y entre nosotros tanto más necesario. De su recepción en Italia —¿cuál sería el informe de su recepción en España?— nos ofrece un ajuste de cuentas verdaderamente iluminador de los contrastes con la forma metodológica dominante, sobre todo, desde la presencia de E. Garin.

Todo ello sin olvidar el interesante capítulo de la evolución del emblema «*Sapere aude*», desde las confusiones de las traducciones paulinas, hasta su conversión en divisa de la República de las letras por los intelectuales del siglo XVII, pasando por su empleo por parte de los arminianos holandeses con motivo del concilio de Utrech. Por último, pero de manera central, citar la relevancia del estudio sobre Dumezil, el Dumezil de 1938, el autor de *Los dioses de los Germanos*, que no sólo nos ofrece datos importantes para comprender el ambiente intelectual del nazismo y sus relaciones con el mito germánico, puesto en circulación por Wagner, o por los autores como A. Bäumlér, todo ello en la línea del libro de Nikolaus Sombart sobre Carl Schmitt, sino que nos ofrece unas páginas centrales para entender la ambigüedad filonazi de autores endiosados por la izquierda más beata de este país, como Bataille. En suma, un libro imprescindible para cualquiera que aspire a no olvidar la complejidad de nuestra tradición cultural, la riqueza de Europa.

JL. Villacañas Berlanga

G. SIMMEL, *Cultura femenina y otros ensayos*, trad. de Genoveva Dieterich, Alba, Barcelona, 1999,

A Georg Simmel (1858-1918) le hubiera complacido que su obra fuera calificada —con una sola palabra de Lessing para lo bueno y para lo malo— como «hermesiana»; todo en ella, en efecto, parece el fruto de una «curiosidad ilimitada y sin querencia a una ciencia determinada», ni siquiera, podría pensarse, a la propia filosofía, que este eterno y envidiado *Privatdozent* ejerció al modo que sus contemporáneos señalaban: como el ofrecimiento de «riquezas por feliz casualidad encontradas por los caminos» y preferidas a los despojos que abundaran en el «camino real».¹ La ironía de la comparación lessinguiana afecta, todavía, al arte de escribir de Simmel, que acaso sólo Blumenberg, después de él, ha sabido practicar en filosofía, y orienta en el sentido de una solución del problema previo que siempre se plantea a propósito del autor de la *Cultura filosófica*: el de su vinculación a la filosofía universitaria,

1 Véase G. E. LESSING, *Hermesiana*, en ID., *Escritos teológicos y filosóficos*, ed. de A. Andreu, Editora Nacional, Madrid 1982, p. 403.

un problema de especial repercusión en Alemania (a pesar, o a causa, de Schopenhauer y Nietzsche) para la formación de una opinión pública diversa con instancias de juicio como la «comunidad» o el «pueblo». Es probable que no pueda considerarse a Simmel, en ninguna de las acepciones del término, como un pensador «académico», aunque muchas páginas suyas adopten la forma de lecciones o lograrse, casi al término de su vida, una cátedra en Estrasburgo que el comienzo de la Gran Guerra, y luego la muerte, truncaron; nadie mejor que Simmel para aceptar la contingencia y sobreponerse en nombre de la «moralidad que renuncia» al curso del mundo, o dividir su propio trabajo de escritor en general según los lectores a que se dirigiera. En realidad, la cátedra hubiera perjudicado a este hombre profundamente mundano y, por lo mismo, tan reservado en la verdadera expresión de su pensamiento —como lo ha demostrado la publicación de sus diarios y anotaciones póstumas, aunque fuese perceptible para quien supiera leer entre líneas—, al que la universidad hubiera obligado a fingir la manera del «mandarín», ya en decadencia entonces y amenazada de convertirse en una postura subsidiaria. Simmel carecía, por otra parte, de la seriedad patética y de la escrupulosa vocación científica de su amigo Max Weber, acaso porque trató de contrastar los imperativos éticos y dianoéticos de la profesión escolar con la versatilidad de las formas de la vida de un modo más amable o humano (a Weber se debe, precisamente, el elogio de la *humanitas* de Simmel), o porque no es imposible intuir, en el fondo de su argumentación, la dicha ya inconmensurable de los verdaderos *Entsagenden*, lo que ha llevado a los intérpretes a elevar la acusación de «misticismo» (Cassirer) e incluso, como en el caso de Lukács, de «cinismo», al referirse a la deliberada superficialidad del estilo y de los contenidos de la obra de este lector de Goethe.

La historia de la recepción de los ensayos reunidos por Simmel con el título de *Cultura filosófica*, vueltos recientemente a editar en castellano y que, en cierto modo, forman un compendio de su obra, condiciona el valor de lectura de este libro en la actualidad, hasta el extremo de resultar difícil no tomar partido por una u otra de las opiniones ya vertidas sobre los argumentos de Simmel, sea a propósito de la «cultura femenina», sea, de modo preeminente, a propósito del «concepto y la tragedia de la cultura», que, en mi opinión, constituye la aportación más importante del autor y la que le ha granjeado la crítica más rigurosa.²

2 G. SIMMEL, *Cultura femenina y otros ensayos*, trad. de G. Dieterich, Alba, Barcelona 1999. Se trata de una versión de *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, que Simmel publicó en 1911, y de la que había traducciones previas al castellano, en las que faltaba la importante introducción que el editor ha rescatado y traducido.

Es obvio, todavía, que al editor le ha interesado sobre todo destacar la discusión de Simmel con el feminismo; pero, salvo el valor más documental que intrínsecamente argumental de la

Cassirer y Lukács resumen, en efecto, la polaridad de tales opiniones, que coinciden en señalar, aunque con intenciones distintas, la responsabilidad intelectual como criterio último para juzgar las concepciones de Simmel. Las interpretaciones más recientes de su obra, que tratan de extraer de la forma de socialización de la «lucha» descrita por Simmel paralelismos con el «concepto de lo político» de Carl Schmitt (como en el caso de Julien Freund), en el sentido de una insistencia en el aspecto «polémico» o —con el término propio de Simmel— «irreconciliable» de la vida social, o la ventura que Simmel ha tenido para el «raciovitalismo» orteguiano, son, desde luego, parciales y reductibles al paradigma de irracionalidad que Lukács puso de relieve en el conjunto de la sociología alemana y en la de Simmel en particular.³

El estudio de Simmel sobre la «lucha» es, en breve, como el conjunto de su *Sociología* lo es a mayor escala, un ensayo de relación entre la ética, entendida como ciencia del hombre, y la sociología entendida como ciencia de la sociedad, con el propósito principal de destacar la progresiva diferenciación social, concomitante con la acción recíproca que da origen a la socialización, y responder a la pregunta acerca de cómo sea posible la sociedad en general y, en particular, en el momento histórico determinado de la madurez de la civilización, que ha favorecido, en detrimento de la comunidad, la independencia del individuo: «La sociedad —escribe Simmel en su *Sociología*— nace de los individuos, pero el individuo nace de las sociedades». El presupuesto de Simmel, el «contenido inequívoco» que pretende darle al «concepto vacilante de la sociología», parte de la «insociable sociabilidad» de Kant y, en consecuencia, no deja de advertir en sus consideraciones los límites de la violencia o el germen de comunidad futura, a diferencia de la nostalgia de la comunidad antigua o mítica, que se esconde en el seno de todas las hostilidades humanas. Que sólo pueda registrarse la competencia, en lugar de la solidaridad, una vez que el paradigma de la cultura ha sustituido a la referencia natural no significa, para Simmel, sino que la intensidad cultural, el «producto» de las fuerzas sub-

posición de Simmel en este aspecto, cuya repercusión en su época puede seguirse en la biografía de Max Weber escrita por su esposa Marianne, ella misma escritora y feminista (M. WEBER, *Max Weber. Una biografía*, trad. de J. Navarro y J. Benet, Alfons el Magnànim, Valencia 1996), los planteamientos de *Cultura femenina* siguen las pautas de la «tragedia de la cultura», con la expectativa de ver lo que aquella cultura podía aportar de diverso con la cultura masculina al «espíritu objetivo» (en lo que ya había insistido John Stuart Mill), y dependen del dualismo fundamental de la filosofía de la vida simmeliana y del presupuesto de la «soledad metafísica del individuo», desarrollado por extenso en su obra (véase, por ejemplo, el ensayo sobre *La coquetería*, recogido en el libro que comentamos, pp. 134-135). Dualismo y soledad son elementos sociológicos, cuya aplicación a la cultura femenina constituye un ejemplo de lo que puede tomarse —como es usual en Simmel y en el género literario del ensayo— de las experiencias más cercanas de la vida cotidiana.

3 No he podido contrastar como es debido la referencia a Freund, pero me basta la información que debo, y agradezco, al profesor Jerónimo Molina.

jetivas, obliga al «alma» a procurarse cada vez más espacio social y a extender el conflicto de deberes en espera de los factores de cooperación entre aquellas fuerzas en competición. Sólo en la medida en que Simmel no ha sido capaz de superar los contenidos éticos, radicalmente individuales, de su sociología en la dirección de un entendimiento común de la política, como ocurre en Kant y en Weber, permaneciendo en el umbral mismo de su concepción —la especie humana, escribe, «hubiera podido no ser social»—, el resultado permite que la «lucha» como tal tenga un carácter subjetivo en apariencia irreconciliable, aunque en modo alguno inevitable, pues la irracionalidad de la lucha no es prioritaria, ni ontológica ni sociológicamente, respecto a la irracionalidad de signo contrario de la conciliación por medio del «perdón» o el mantenimiento de la «fidelidad» o la acción de «gratitud». Esta ausencia de determinación de lo polémico, que no puede tampoco tratarse de una lucha a vida o muerte siendo la «vida» la única substancia del proceso social, es, como he dicho, «impolítica» y recae más bien, en virtud de aquella omisión republicana, del lado del liberalismo «despolitizador» que de la schmittiana «afirmación de lo político». El defecto argumental de Simmel, precisamente, en los términos estéticos de la «tragedia de la cultura», sólo puede corregirse con la perspectiva ilustrada del «sentido común», incluso en lo que respecta a la atenuación de todas las dispensaciones del destino a que tan proclive fuera la filosofía de la vida, antes y después de Simmel.⁴

4 Véase G. SIMMEL, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Alianza, Madrid 1986, vol. 1, cap. 4. Compárese el presupuesto de Simmel: «No hay sociedad absoluta» (*op. cit.*, p. 22) con el axioma de Schmitt: «En realidad no existe ninguna sociedad o asociación política; lo que hay es sólo una unidad política, una comunidad política» (*El concepto de lo político*, trad. de R. Agapito, Alianza, Madrid 1991, p. 74). Para Schmitt es un *terminus a quo* lo que para Simmel es un *terminus ad quem*. El existencialismo político es, en realidad, más afín a una sociología como la de Othmar Spann que a la de Simmel. (Sobre la contraposición entre los conceptos clave de *Wechselwirkung* y *Gezweigung* en la sociología de la época, cf. E. VOEGELIN, *Autobiographical Reflections*, ed. by E. Sandoz, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1996, p. 26.)

Por lo demás, Simmel ha equiparado «vida» y «lucha» en la medida en que la amenaza de aniquilamiento del sujeto no proviene de otro sujeto, sino de sí mismo y de los productos de sus propias fuerzas que se han convertido en objeto: la acción del individuo siempre es reforzada, aunque no supere la mera forma de la socialización hacia una constitución política republicana, por la «acción recíproca», cuyos límites señalan lo cerca que estuvo Simmel, en realidad, de dar el paso fundamental de la ética hacia la política. Los motivos de esta reserva —que en lo exterior se corresponden con la muerte de Simmel antes del advenimiento de la primera república democrática en Alemania y la efímera consagración de los derechos subjetivos— son *terra incognita* para el lector. Entre los apuntes póstumos, se ha encontrado un esbozo en que se apunta que Simmel pensaba incluso en la superación de la forma económica de la cooperación mediante un «incalculable trabajo de la humanidad», sin que la lucha constituyera un estorbo. Véase G. SIMMEL, *El individuo y la libertad. Ensayos sobre la crítica de la cultura*, trad. de S. Mas, Península, Barcelona 1986, p. 279.

Destacar, entonces, la «lucha» por encima de otras formas de socialización, como la cantidad de los grupos sociales, la subordinación, el secreto, el cruce de los círculos sociales, la pobreza, la conservación o la ampliación de los grupos sociales, igualmente estudiadas en la *Sociología*, supone olvidarse de la «formación de la individualidad», a que tiende todo el esfuerzo de Simmel y que sirve de elemento de integración de cada una de estas formas: «Los resultados del esfuerzo —escribió Simmel en la introducción a la *Cultura filosófica*— pueden ser fragmentarios; el esfuerzo no lo es». En contraposición al desarrollo ulterior de la sociología, no sólo en la Alemania de Weimar, sino, principalmente, en los Estados Unidos (pensemos en Small o Talcott Parsons), hasta la «ilustración sociológica» de Luhmann o la contemporánea «lucha por el reconocimiento» que puede encontrar inspiración y rechazo en la «cultura femenina», la sociología de Simmel ha destacado la separación tanto como la unidad y sostenido el valor inextinguible de la sensibilidad individual ante la racionalidad extrínseca de los sistemas sociales. De los dos sentidos de la individualidad que Simmel distingue —el «cosmopolita» y el «romántico»—, conviene íntimamente en el último, pero reconoce que el contorno corresponde, incluso de una manera legítima, al primero: las grandes ciudades, el crecimiento de la técnica, la acumulación del saber son el lugar, ya tópico, de la vida moderna y el único que permite el florecimiento de la personalidad, a la vez que le inflige la dolencia característica del enajenamiento y la extrañeza. Simmel observa dos consecuencias de este malestar: por un lado, la dedicación del individuo a una «elaboración de lo inesencial», que se separa de la cultura entendida como culminación de la vida; y, por otro, el triunfo del «curso del mundo». La «micrología» (excluida por Kant de la *Doctrina de la virtud* y reformulada luego por Benjamin como «pobreza de la experiencia») y la marcha indiferente de la razón en la historia coadyuvan, en efecto, a la «tragedia de la cultura».⁵ Sin embargo, al considerar externo lo que debía haber considerado propio y conmensurable, Simmel no pudo sino defender su posición; creyendo haber renunciado a mucho, en realidad lo rechazaba como algo carente ya de vida, abandonado en la inercia de la producción.

Esta es la esencia de los durísimos comentarios de Lukács a la filosofía de la vida de Simmel. Lukács reduce las pretensiones gnoseológicas de la

5 Simmel formuló este concepto en numerosas ocasiones y hasta el final de su vida. Además de en el ensayo que le dedica explícitamente, *El concepto y la tragedia de la cultura* (*Der Begriff und die Tragödie der Kultur* de 1911, recogido en *Cultura filosófica* y traducido en *Cultura femenina*), se encuentra en escritos tales como *Las grandes ciudades y la vida del espíritu* (1903), *De la esencia de la cultura* (1908), *Filosofía del paisaje* (1913) o *Transformaciones de las formas culturales* (1916). En todos ellos el acento recae en distinguir lo trágico de la tristeza o el dolor, en el sentido de que la fuente de desavenencia mana del propio interior del individuo.

«tragedia de la cultura» a preferencias estéticas y combate el relativismo de Simmel en nombre de la responsabilidad intelectual: «El escepticismo relativista moderno viene precisamente a minar el conocimiento científico objetivo, abriendo paso, quieranlo o no sus iniciadores, al más desenfundado oscurantismo reaccionario, a la mística nihilista de la decadencia imperialista». No es del caso aducir aquí hasta qué punto Lukács está refiriéndose a sí mismo y a la época en que leía su manuscrito sobre Dostoyevski, en casa de Weber, ante el propio Simmel, ni reconocer la flaqueza personal que le lleva a escribir, proporcionando, de paso, una clave de lectura para su obra, que «la moral esotérica de [la] filosofía de la vida [de Simmel] consiste en rehuir conscientemente las últimas consecuencias y, exotéricamente, procura paliar estas en un terreno conciliatorio». Saber cuáles sean las últimas consecuencias del pensamiento y hasta cuándo es posible permanecer en un terreno conciliatorio parece exigir, en efecto, una decisión, como la que Lukács tomó, irreversible y excepcional, pero cargada, así mismo, de consecuencias no deseadas. Seguramente Lukács constituía un ejemplo de individuo «romántico», incluso cuando, tratando de salvarse del relativismo y del subjetivismo, creyó encontrar en los dogmas del materialismo histórico la objetividad suficiente y verdadera a la que dedicarse.⁶ A ello me refería al indicar que la recepción de la obra de Simmel es, por sí misma, un documento y una condición. Precisamente en el otro tipo de individualismo, en el individualismo «cosmopolita», es posible encontrar un menoscabo efectivo intelectualmente, y no sólo histórico, de la «tragedia de la cultura».

Cassirer ha encarnado, en su discusión con Simmel, el ideal-tipo del cosmopolitismo de acuerdo con la tradición republicana, consciente del «fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea» y atento a la finalidad de la cultura, que no consiste en «la realización de la dicha sobre la tierra, sino en la realización de la libertad, de la auténtica autonomía, que no representa el dominio técnico del hombre sobre la naturaleza, sino el dominio moral del hombre sobre sí mismo»⁷. Como Lukács, Cassirer reprocha a Simmel que convierta la ausencia de felicidad en inspiración del pesi-

6 Véase G. LUKÁCS, *El asalto a la razón*, trad. de W. Rocés, Grijalbo, Barcelona 1968, pp. 357-371. Las referencias a Simmel son innumerables a lo largo del libro. Como Simmel, Lukács había indagado las posibilidades filosóficas del ensayo en su *Carta a Leo Popper: ensayo sobre el ensayo*, con que empezaba *El alma y las formas* de 1911. La comparación con la introducción de Simmel a *Cultura filosófica*, que data del mismo año, y, en general, con el conjunto del libro y de la tendencia de la filosofía de la cultura, demuestra más simpatías que diferencias, y ha de tenerse en cuenta para interpretar la fase ulterior del pensamiento de Lukács; pero esto ya forma parte de una sociología de la filosofía contemporánea.

7 Véase E. CASSIRER, *La 'tragedia de la cultura'*, en ID., *Las ciencias de la cultura*, trad. de W. Rocés, FCE, México 1975, pp. 155-191.

mismo cultural y exige del escritor la misma responsabilidad que espera encontrar en sus lectores; pero, en lugar de considerarla vacía, penetra en la ciudadela del «alma» de la filosofía de la vida con la exigencia ulterior de abandonar tales expresiones metafóricas y recabar el sentido de la comunicación. Por encima del sentido substancial de «comunidad», Cassirer plantea la necesidad de un significado funcional de la comunicación, en que el «producto» cultural de Simmel, siempre amenazado de abstracción y de pérdida de significado, lo retenga en la medida en que sea compartido. Por ello la cultura no adopta, en realidad, la forma «estética» de la tragedia en un solo aspecto: «Nosotros, quienes recibimos, no medimos con el mismo rasero con que el creador mide su obra». La espontaneidad no puede ser trágica; no lo es, de hecho, en las manifestaciones simbólicas, del arte a la religión, pasando por el lenguaje o el derecho, que exigen la colegislación de sus contenidos. Cassirer argumenta, al contrario de Simmel, que la conservación de tales contenidos de la cultura supone, en realidad, la única forma de estabilidad permitida al hombre.

Entre los apuntes que Simmel dejó a su muerte, había un aforismo sobre la lectura, para la que reclamaba la suspensión del juicio y el placer, casi la sola sensación que impidiera una crítica apresurada, que con frecuencia no podía ser más que negativa. La lectura de la obra de Simmel, que forma parte ya de la cultura filosófica, no puede, sin embargo, sino ayudar a que la «tragedia de la cultura», en la forma de la falta de entendimiento de una obra característica de nuestro tiempo, no se produzca; pero esto sólo puede tener lugar en un mundo de lectores y gracias al tipo de individualidad encarnada en el lector cosmopolita.

Antonio Lastra

S. CHIGNOLA, *Pratica del limite. Saggio sulla filosofia politica di Eric Voegelin*. Unipress, Padova, 1998.

La historiografía filosófica italiana ha sido capaz de advertir, en el transcurso de los últimos años, la dificultad de la tarea conceptual y de acusar la influencia de los acontecimientos políticos en la historia de las ideas. Fruto de esta concernencia es, en grado eminente, la recepción del pensamiento de la generación de escritores que, discípulos controvertidos de figuras de la importancia de Weber, Heidegger o Schmitt, han sabido desarrollar cierta ética de la responsabilidad intelectual, no del todo diversa con la planteada por el autor de *La política como vocación*, y consistente en una «restauración» de

la filosofía política clásica y en la persecución de un sentido, o de un orden, en la historia: tal es el caso de Leo Strauss, Karl Löwith, Hannah Arendt o el propio Eric Voegelin, a quien Sandro Chignola ha dedicado recientemente un ensayo conciso y riguroso.¹

Las pautas que ha seguido el doctor Chignola en su estudio remiten, en lo esencial, a extender el campo semántico de la citada «restauración» de la filosofía política clásica hasta reconstruir los aspectos que han perdurado en la génesis de la obra de Voegelin, convertida al cabo en una morfología o filosofía de la historia, con insistencia en los primeros escritos del autor y, especialmente, en el dedicado a *Las religiones políticas (Die politischen Religionen)*, publicado en Viena en 1938, en vísperas de la «emigración» de Voegelin a América, motivado por la «anexión» nacionalsocialista de Austria. «*Anschluss* [anexión] y éxodo» es, precisamente, el nombre del primer epígrafe del estudio de Chignola, que reitera casi con las mismas palabras la denominación del capítulo correspondiente de las *Reflexiones autobiográficas* del propio Voegelin, que, en cierto modo, proporcionan una guía de lectura de la *Práctica del límite*, incluso por omisión.² A diferencia de los lectores más «religiosos» de Voegelin (como el mencionado Casanova), Chignola señala el relieve antropológico de la filosofía política de Voegelin producido por este pasaje del Viejo al Nuevo Mundo, relieve contemplado, sin embargo, por el propio filósofo germano-americano como la falta de medida típicamente humana según la fuente clásica platónica: en respuesta al hombre como medida de todas las cosas, característico de la sofística (o, con la terminología de Voegelin, del «gnosticismo» de la modernidad), el platonismo ha elaborado la teología del *Deo-mensura*, que Voegelin trató de «restaurar» en su dimensión específicamente política. Este cambio del procedimiento ideológico a la simbología divina o de la inmanencia a la trascendencia tuvo como objeto, en su origen, la separación del positivismo jurídico en que Voegelin se había educado en la Universidad de Viena, par-

1 S. CHIGNOLA, *Pratica del limite. Saggio sulla filosofia politica di Eric Voegelin*. Unipress, Padova 1998. Para apurar las diferencias entre este tipo de historiografía filosófica, cuya tradición es la de la «crítica» de Croce, y la que se practica en castellano, puede contrastarse el método «escolar» de Chignola con el método «escolástico» seguido por C. A. CASANOVA, *Verdad escatológica y acción intramundana. La teoría política de Eric Voegelin*, Eunsa, Pamplona 1997. Las «divergencias» a que alude el título de esta nota tienen que ver, en parte, con tales diferencias de método, cuyo fundamento no es otro que el propio valor de lectura de la obra de Voegelin en la actualidad: en la medida en que Voegelin se haya separado del ideal-tipo del *american scholar* para convertirse en un *philosophos* a la manera clásica, este valor, en mi opinión, se verá menoscabado, sin que quepa llamar, usando estrictamente el concepto de Voegelin, «ideológica» a esta discreción.

2 Véase E. VOEGELIN, *Autobiographical Reflections*, edited, with an Introduction, by Ellis Sandoz, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London 1989, 1996.

tipicando en los seminarios de Kelsen, y también la discreción respecto a la ascendencia, mucho más difusa, de Schmitt.³ La vinculación de Voegelin y Schmitt en que Chignola se detiene es ya propia de una preferencia de estudio y ostenta las razones por las que Voegelin es relevante para el lector italiano. Por ello, «en lugar de una conclusión», el libro de Chignola acaba con una historia de la recepción italiana de Voegelin en la que se incluye a sí mismo: la reflexión política contemporánea encontraría, de este modo, en el retorno a los clásicos de Voegelin un «umbral ineludible» en la experiencia de procurar una lógica política histórica, similar a la que se produjo a propósito de la *polis* en el pensamiento de Platón y Aristóteles, a cuya lectura por Voegelin dedica Chignola otro apéndice, basado en la relación de las raíces del Estado con la naturaleza humana y en la consideración del «juicio» como «centro de la estructura teórica del pensamiento de Voegelin».

En la medida en que la exposición de Chignola sea escrupulosamente fiel a la filosofía política de Voegelin, es en las premisas y en las conclusiones de esta filosofía donde cabrá encontrar la fuente de sus argumentos y la divergencia real, incluso, como he dicho, por omisión, y no sólo por lo que explícitamente se afirma. Una omisión en concreto es notoria, a mi juicio, aunque parcial, porque señala las consecuencias de traspasar el umbral de Voegelin en la dirección seguida hacia la concomitancia de escatología y filosofía con que las *Reflexiones autobiográficas* citadas, y la vasta obra de Voegelin, terminan. La omisión de Leo Strauss por parte de Voegelin y, en consecuencia, de Chignola, tiene que ver, sobre todo, con la interrupción de la correspondencia que ambos mantuvieron aun después de la aparición de la *Nueva ciencia de la política* de Voegelin en 1952. No sería difícil dar cuenta de lo que Voegelin debe a Strauss, incluso en su relación con Sch-

3 Podría decirse que la recepción de Schmitt es el nexo de unión entre los pensadores mencionados arriba, junto a los que cabría añadir a Helmuth Kuhn. Como Strauss o Löwith, Voegelin cruzó una equívoca correspondencia con el autor de *El concepto de lo político* —cuya versión italiana ofrece Chignola en apéndice—, motivada, más que por una afinidad de pensamiento inexistente, por los planteamientos seguidos en la *Nueva ciencia de la política*, que no han discriminado, en mi opinión, con suficiente rigor «orden» de «existencia», o, según la terminología ilustrada no usada por Voegelin, «sentido» de «ser». Es significativo, entonces, que un escritor tan modesto como Kuhn (corresponsal luego de Strauss y Löwith, y profesor en Múnich, donde Voegelin fundaría su Instituto de Ciencia Política) advirtiera ya en 1933, en su propia recensión de *El concepto de lo político* —publicada en el contexto de los *Kant-Studien*—, lo infundado del *Ab integro nascitur ordo* con que Schmitt concluía su libro, y escribiera: «El individuo existencial [...] es incapaz por definición de integrarse en ningún orden». Véase H. KUHN, *La política entendida según la filosofía existencialista. Una polémica sobre 'El concepto de lo político' de Carl Schmitt*, en Id., *El Estado. Una exposición filosófica [Der Staat. Eine philosophische Darstellung]*, 1967, trad. de J. Gil, Rialp, Madrid 1979, pp. 405-416, p. 416. Kuhn agregó a la reimpresión de su reseña una nota en la que contemplaba a Schmitt, retrospectivamente, «en el límite».

mitt; seguramente, la recepción de la *Crisis* de Husserl es dirimente al respecto e indica cuáles fueron las razones de la desavenencia, no obstante fuera el juicio de entrada para Voegelin en la filosofía de la antigüedad, tras la decepción de la lectura husserliana: el «mesianismo» de Husserl será, en breve, el «gnosticismo» de la modernidad en su conjunto. Voegelin descubrió en Strauss, acaso más preocupado por la *Crisis*, a un pensador lucreciano diverso con Santayana o Valéry y, en realidad, ateo, cuya filosofía esotérica era un renovado ejercicio de averroísmo, incompatible con el camino que Voegelin estaba emprendiendo hacia la consideración de la trascendencia como «el problema decisivo de la filosofía».⁴

Resulta crucial, no obstante, en la reconstrucción biográfica y argumental de Chignola, la omisión del capítulo de las *Reflexiones* sobre la «influencia americana», no sólo porque constituye el único contraste interno perdurable en la obra de Voegelin, sino porque le proporciona a esta el valor actual de lectura, en la medida en que Kelsen o Schmitt están demasiado vinculados al positivismo jurídico y, en consecuencia, a los dilemas de la soberanía del Estado, para que sus contribuciones a contornos políticos supraestatales o supraconstitucionales puedan superar la esfera parabólica del derecho internacional. El problema es, en realidad, más filosófico que jurídico, o prioritariamente filosófico, «con independencia y anterioridad —siguiendo a Chignola— a toda positivación del Estado». De este modo, sin embargo, definir el «juicio» como «resistencia» o asistir con Voegelin a una «retirada de la filosofía» en la modernidad es olvidar la transformación de la filosofía del sentido común en sentido específicamente republicano que el pensamiento americano, del iusnaturalismo de Paine al pragmatismo de Peirce, ha llevado a cabo. Esta transformación de la lógica política condice perfectamente con la definición de «restauración» como «tomar conciencia de los principios», pero no con el ensayo de una «ontología de la ética», verdadero presupuesto

4 Véase *Faith and Political Philosophy. The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, trans. and ed. by P. Emberley and B. Cooper, The Pennsylvania State University Press, 1993, y E. VOEGELIN, *Nueva ciencia de la política*, trad. de J. E. Sánchez, Rialp, Madrid 1968, pp. 16 ss., 23. A raíz de la carta sobre Husserl que Voegelin envió a Alfred Schütz (y que publicó en *Anamnesis* en 1966), Strauss le objetó: «Sea lo que fuere lo que *noein* pudiera significar, no es, desde luego, *pistis* en sentido alguno». Strauss recelaba, todavía, de la precisión terminológica empleada por Voegelin en su concepto de «gnosticismo». En mi opinión, la divergencia de Strauss con Voegelin arroja serias dudas sobre el estatuto filosófico de la obra de este último: algo de la famosa entrevista entre Lessing y Jacobi se trasluce aquí... Chignola ha observado, todavía, las relaciones de Voegelin con el pensamiento judío contemporáneo (Rosenzweig, Lévinas), ya decantado por la senda del último Cohen. Cf. S. CHIGNOLA, *Pratica del limite*, cit., pp. 125-26; las referencias a Strauss se encuentran siempre a pie de página: pp. 117-8, 135. Mucho menos memorable, en mi opinión, es la relación de Voegelin con Arendt a propósito del concepto de «totalitarismo».

de *Orden e historia*.⁵ La «influencia americana» se opone, en el seno de la *Nueva ciencia de la política* de Voegelin, tanto a la influencia de Schmitt, de cuyo concepto de «soberanía» es un trasunto el concepto voegeliniano de «representación»⁶, como a los intentos de reproducir la «analogía con el cosmos» característica del pensamiento conservador⁷, y se integra en la línea progresiva «del humanismo a la Ilustración» o, si se quiere conservar el aspecto jurídico de Jellinek, en la distancia de la idea filosófica a la institución política. Voegelin había destacado, precisamente en virtud de tal influencia, la falta de sentido común en la organización política de índole germánica en contraste con el trasfondo filosófico de la sociedad americana. Las figuras que le habían impresionado más favorablemente en su primera estancia en los Estados Unidos, además de las representativas del pensamiento como Dewey, eran propias de este rango común de la sociedad, como el puritanismo de Jonathan Edwards o la economía de las instituciones de Commons, e incluso se correspondían, en cierto modo, con la sociología universalista de Spann, en contraposición a la de Simmel, a que Voegelin dedicó su disertación universitaria a la vuelta a Viena. Es significativa la confesión de Voegelin: «Que existiera tal pluralidad de mundos tuvo un efecto devastador sobre mí»⁸. Tan efectiva se mostró esta influencia que permitió a Voegelin pasar por encima de *Ser y tiempo*, recién publicado entonces. «Ser un americano y un científico de la política» —las aspiraciones del *émigré* europeo— no previno a Voegelin, sin embargo, como hemos visto, de asumir en sus presupuestos los del existencialismo político de Schmitt o de dar el «salto en el ser» que, en mi opinión, le separa radicalmente de la filosofía y le lleva a preferir «el tenue vínculo de la fe»: este *leap in being* es propio de una «decisión» religiosa, pero no de un «juicio» filosófico.⁹

5 E. VOEGELIN, *Nueva ciencia de la política*, cit., p. 11. Cf. S. CHIGNOLA, *Pratica del limite*, cit., pp. 157-162.

6 Compárese el cap. I de la *Nueva ciencia de la política*, esp. p. 80, con C. SCHMITT, *Teología política*, en ID., *Estudios políticos*, trad. de F. J. Conde, Cultura española, Madrid 1941, cap. I, e ID., *Teoría de la constitución*, trad. de F. Ayala, Alianza, Madrid 1992, pp. 31, 104, esp. 205-209. La tácita crítica a Wilson y Roosevelt de Voegelin reitera la conocida crítica al humanitarismo liberal en su versión americana.

7 Compárese el cap. II de la *Nueva ciencia política*, esp. p. 88, con E. BURKE, *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, trad. de E. Pujals, Madrid 1989, p. 67: «Nuestro sistema político está en una justa correspondencia y simetría con el orden del mundo. [...] Nos guía un espíritu de analogía filosófica». Cf. S. CHIGNOLA, *Pratica del limite*, cit., p. 113.

8 E. VOEGELIN, *Autobiographical Reflections*, cit., p. 32. Véase el conjunto del cap. 10, así como las reflexiones similares en la *Nueva ciencia de la política*, cit., p. 290, y en *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, R. Piper & Co., München 1966, pp. 266-268. Cf. S. CHIGNOLA, *Pratica del limite*, cit., pp. 94, 116 (en notas al pie).

9 Compárese E. VOEGELIN, *Nueva ciencia de la política*, cit., cap. 4, esp. p. 191, con ID., *Autobiographical Reflections*, cit., pp. 76-79, donde Voegelin reconoce la ascendencia «from

Que Voegelin fuera consciente de esta tensión entre la escatología y la filosofía lo prueba la última página de sus *Reflexiones*: «La conciencia de la expectación escatológica es un factor de orden en la existencia y hace posible el entendimiento de la existencia del hombre como la del *viator* en el sentido cristiano —el caminante, el peregrino hacia la perfección escatológica—, pero este peregrinaje es, todavía, el progreso de un peregrino en el mundo. [...] Se trata de una cuestión práctica». La historia, de esta manera, se constituye como una «búsqueda del orden», como afirma Chignola; pero, al convertir al «ser» mismo en el sujeto de esta historia, la tensión disminuye y, en realidad, lo que se produce es una divergencia con los modelos que en la comparación de Voegelin aluden, además de al cristianismo, a una tradición ético-literaria como la que representa Bunyan, e incluso una reversión del significado de «gnosis» a la propia obra de Voegelin.¹⁰

No ha de olvidarse que restringir la fuerza de atracción de la escatología es uno de los presupuestos ilustrados más firmes y que la práctica republicana se basa, precisamente, en la reproducción de las instituciones nacidas del sentido común y desarrolladas en una *Gemeinwesen* cuya estructura es menos simbólica que ética, menos próxima a la unidad que a la idea y diversa con la «pérdida de realidad». La objetividad de este «ser común», por el contrario, es lo que garantiza el significado liberal y, en consecuencia, controvertido o plural de los términos de «representación», «participación» o «persona», que Voegelin usa de modo teológico-político y, en consecuencia, incontrovertible o dogmático o existencial, como «experiencias del límite».

No es difícil, por tanto, advertir las diferencias con el pensamiento de un autor que, pese a su enfrentamiento con el gnosticismo y las ideologías, ha incluido en su programa la «promesa de restauración de la ciencia política». ¿No es esta *promise*, en realidad, la enésima versión de la *ἔπαγγελμα* sofística?

Antonio Lastra

Kierkegaard's *sprung*». El corazón de la polémica con Kelsen está transido de lenguaje existencialista: «Legalitätsglaube», «Angst vor dem Ungeordneten», etc. Cf. S. CHIGNOLA, *Pratica del limite*, cit., p. 62 ss., 67, 111, 152-3.

10 Compárese la caracterización de la modernidad como transición del agnosticismo a la «gnosis» por Voegelin en la *Nueva ciencia de la política*, cit., cap. 4, con el proceso de legitimación de la modernidad emprendido por Hans Blumenberg. Sobre la gnosis, en concreto, véase H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 19905, cap. II, esp. p. 201 ss.: «Por la separación de la gnosis logra la dogmatización uno de sus principales medios de autoentendimiento», etc. Para concluir el argumento, recuérdese que Kant describe, en *El fin de todas las cosas*, a su «homo noumenon», de acuerdo con la regla del uso práctico de la razón, en el seno de esta tradición literaria. La tradición aprueba, en realidad, todas las formas de la competición.