

**NOTAS**  
**Y**  
**RESEÑAS**



## Portugal y la idea moderna de Mundo

A propósito de ISABEL SOLER, *El nudo y la esfera. El navegante como artífice del mundo moderno*, El Acantilado, Barcelona, 2003.

La historia de la modernidad puede escribirse de muchas maneras; probablemente tantas como definiciones se ensayen de un término que suele ser empleado con cierta ligereza. Pero, sea cual sea la perspectiva adoptada, parece que todo análisis de lo que podríamos denominar *ideología moderna* tiene en las cuestiones de génesis su momento central. Una vasta bibliografía ilustra cómo esta génesis ha sido rastreada desde diferentes disciplinas históricas, que ven en la posible modernidad de su objeto una garantía de su *legitimidad*. Este maridaje entre los conceptos de *modernidad* y *legitimidad* suele argumentarse invocando, como atributo constitutivo de lo moderno, la estricta separación entre las distintas esferas de la acción humana. Que esa escisión de esferas haya de ser argumentada, paradójicamente, estableciendo las mediaciones históricas entre ellas, exige a quien investigue los orígenes de la modernidad trabajar con conceptos complejos, cuya eficacia trasciende, con mucho, el dominio en el que fueron acuñados.

El carácter interdisciplinar de estos conceptos se revela incluso en el estudio histórico de ámbitos muy concretos. Así, cuando, desde una disciplina histórica específica, se quiere justificar la modernidad de una institución, una idea o un conjunto de prácticas sociales, en el fondo se está proponiendo una manera de concebir la modernidad en extenso. Por eso la tarea excede siempre los márgenes metodológicos de esa disciplina particular, aunque se pretenda hacer de ella el punto de partida y de llegada de la investigación. Ya se emprenda desde la historia de la ciencia, del derecho, del arte o de la filosofía, la indagación involucrará, en todos los casos, materiales muy heterogéneos, de modo que los grabados, documentos jurídicos, textos literarios, artefactos técnicos, constituciones políticas o modelos astronómicos estudiados sólo adquirirán su condición de modernos al establecer entre ellos las adecuadas correspondencias. Un trabajo así requiere una documentación vasta y la identificación de ideas rectoras que puedan seleccionarla e interpretarla. No es sencillo reconocer tales ideas en su zigzagueante recorrido; a veces van emergiendo del propio trabajo, a modo de un *work in progress* y, en algunos casos —probablemente los más fértiles—, se van perfilando mediante la identificación de analogías o

metáforas, en las que cristalizan los supuestos, aún por conceptualizar, que nutren una tradición de pensamiento.

Estas cuestiones metodológicas conciernen directamente al libro que aquí comentamos. Podríamos decir que *El nudo y la esfera* es una investigación acerca de la influencia de la navegación y las empresas marítimas en la conformación del mundo moderno mediante un exhaustivo examen de la función del viaje en la cultura renacentista portuguesa. Pero este juicio, con ser correcto, resulta incompleto desde el momento en que la autora convierte, además, el estudio de todo lo que rodeó a esos viajes en herramienta para saber mejor qué entendemos hoy por modernidad y por mundo.

Los argumentos que la profesora Isabel Soler desarrolla en su libro cobran todo su sentido si se asume que lo problemático de la fórmula «mundo moderno» —casi un pleonazgo— no reside tanto en el calificativo de *moderno* como en la noción sustantiva de *Mundo*. Hacer una historia de esta última no es tarea sencilla: a la complejidad de articular las distintas formas bajo las que pueda comparecer la idea, hay que sumar el hecho de que su configuración histórica sea simultánea a la del mismo objeto al que se refiere y pertenece.

*El nudo y la esfera* asume desde su inicio la naturaleza práctica de la idea de mundo, confirmada en el hecho de que fueron las empresas marítimas las que primero configuraron una red global de relaciones geográficas, económicas, políticas, religiosas y estéticas. No es, pues, extraño que la figura del navegante, como también las de la nave, el puerto, el timón, las áncoras, los mapas, las brújulas, las tempestades o los naufragios, fueran engrosando la tónica y la metafórica de ese mundo, que tanto estaban ayudando a transformar.

Para exponer las metamorfosis de las imágenes del Mundo y la Navegación el libro toma como título e hilo conductor dos símbolos recurrentes, al menos desde Manuel I, en la emblemática portuguesa del poder: el nudo y la esfera. Los sentidos de ambas metáforas concentran, a modo de esquemas, todos los esfuerzos del pensamiento renacentista que fueron a parar en el doble proceso de *descubrimiento* y *reconocimiento* de la expansión marítima colonial de los siglos XV y XVI. Ese proceso justifica la división de la obra en dos grandes partes, *La Partida* y *El Regreso*, en correspondencia con el doble viaje gnoseológico que, a juicio de la autora, hubo de emprender el pensamiento europeo para entender las transformaciones de su mundo.

Con independencia de sus aplicaciones cosmológicas, plenamente aceptadas por el pensamiento medieval, la metáfora de la esfera simboliza la nueva concepción geográfica de un espacio globalizado por la expansión de las naves que lo recorren. La esfera es, por tanto, el símbolo de los impulsos del *homo viator*, que le llevan a abrirse a lo desconocido a través de unas

circunstancias cuyo concurso, por encima del poder de la voluntad y el deseo del navegante, viene a constituir lo que la autora denomina «poder del destino». Esta fórmula maquiavélica, exenta de sentido escatológico, se refiere aquí a los contextos históricos que determinaron los viajes y cuya elucidación resulta ser la mejor refutación de la historiografía *filomítica* sobre los descubrimientos, en la medida en que «es ilustradora en la cultura renacentista de aquello que supera al control de un determinado proyecto de conducta histórica y que, a pesar de la terminología, no necesariamente se nutre de contenido mesiánico o premonitorio» (p. 172).

A la aventura del primer viaje, marcado por la búsqueda y la desazón ante un orden espacial que desborda los escenarios familiares y los límites conocidos de la ecumene, sucede un segundo viaje, marítimo pero también epistemológico, que sería propiamente el del descubrimiento en tanto que reconocimiento y control de los espacios hostiles. En la trabazón —simbolizada por la metáfora emblemática del nudo— de esa desmesurada realidad que la nueva cartografía sugiere, convergen teorías científicas, proyectos técnicos, principios religiosos e incluso ideales estéticos cuya sinergia sólo pudo llevarse a cabo en el marco político de los Estados modernos.

Soler localiza en ese anudamiento las claves de una modernidad cuya lectura involucra códigos en principio muy heterogéneos, pero cuya unidad no implica la univocidad de sentido de todas sus partes. Antes al contrario, en su generación fueron decisivos los conflictos entre distintos intereses y órdenes de representación del mundo. Por eso la autora evita privilegiar una faceta de la tradición occidental, como pueda ser la literaria, la artística o la jurídica: «El criterio de aproximación a los documentos no ha sido formal sino temático: todo aquello relacionado con el viaje marítimo ha sido considerado material de estudio, fueran textos científicos, históricos, filosóficos o literarios, mapas, pintura o arquitectura. En el fondo, *El nudo y la esfera* busca establecer un orden armónico, aunque plural y polifónico, en el que las obras, desde su sentido originario, sirvan para orientar el cambio de rumbo intelectual que fue el Renacimiento» (p. 14). El problema metodológico quizás radique en los criterios bajo los que se pueda preestablecer esa armonía entre documentos tan heterogéneos.

Aunque es notoria la huella de la mejor historiografía de la ciencia en el estilo de este libro, es posible que el lector eche en falta una argumentación más matizada en la exposición de las relaciones entre el pensamiento científico moderno y las empresas marítimas. Así sucede cuando se considera el desarrollo de la propia idea de esfera geográfica como un producto de los descubrimientos y no, más bien, a la inversa, o cuando se adjudica un papel revolucionario a la esfera cosmológica en la nueva concepción del hombre o del universo («símbolo del paso del pensamiento aristotélico-ptolemaico al

copernicano», p. 259), pasando por alto que no es precisamente la conservadora concepción esférica del universo lo que define a la revolución copernicana, si es que, en sentido estricto, la hubo.

En cualquier caso, las argumentaciones del libro obedecen a una mirada, tan disciplinada como ambiciosa, que permite interpretar y relacionar documentos de naturaleza muy diferente y darles un sentido unitario. Los riesgos de esta mirada quedan neutralizados desde el rigor filológico con que se lleva a cabo la impecable lectura no sólo de los textos, sino también de las representaciones artísticas escogidas cuyo comentario abre cada uno de los capítulos. Así, ya se trate de un cuadro de Piero della Francesca, Francisco de Holanda o Cristóbal de Morales, un biombo del japonés Kano Naizen, un *roteiro* de navegación o un detalle del monasterio de los Jerónimos, el comentario acaba siempre confluyendo con el de los textos.

Al margen de sus virtudes metodológicas, lo que convierte a este ensayo en una rareza entre los medios editoriales y académicos españoles es su intento por reconstruir la noción de mundo moderno tomando como hilo conductor a la historia y la cultura portuguesas. En varias ocasiones afirma la autora que no ve en Portugal el sustrato, sino el símbolo del occidente moderno. Pero, más que un símbolo, la historia portuguesa de los siglos XV a XVII —justo el período de las grandes expediciones navales— es un elemento determinante para la transformación de las ideas de Hombre, Mundo y Estado en el pensamiento europeo.

En efecto, entre los reinados de Juan II y Sebastián, Portugal reproduce de forma paradigmática conflictos y contradicciones que atraviesan una parte importante del continente europeo y marcan su destino; conflictos que, en el libro, son analizados tomando como referencia la navegación y los descubrimientos, es decir, las experiencias que más han alimentado los mitos políticos e historiográficos lusos. No se trata aquí tanto de establecer conclusiones historiográficas generales como de clarificar, a la luz de esa experiencia marítima, aspectos esenciales de la historia moderna portuguesa: la tradición humanista y erasmista, el mesianismo político manuelino y sebastianista, el desarrollo del comercio de esclavos, la transformación de los espacios urbanos o el papel de la teología jesuítica en la expansión colonial son algunos de los que reciben mayor atención en el libro.

Puede parecer paradójico que se pretenda identificar el nervio de la modernidad europea siguiendo su desigual suerte en una cultura como la portuguesa, donde las nuevas formas de representación del mundo desembocaron en el alegorismo barroco y la nostalgia de un imperio cristiano. Pero el aluvión de documentos literarios y artísticos seleccionados por Soler, sobre todo las crónicas de viajes, naufragios y colonizaciones, ofrece materia de sobra para apreciar las dificultades y tensiones que presentó —no sólo en Portu-

gal— la conceptualización de los fenómenos históricos en los que hunde sus raíces el pensamiento moderno. En este sentido, hay que destacar la atención que dedica la autora al papel de humanistas y jesuitas en la constitución de ese *nudo* con que trabar y controlar la nueva información del mundo; un nudo en torno al que, a medida que la nostalgia del ideal imperialista cristiano portugués se iba consolidando, la orden de Loyola fue acaparando mayor poder.

Desde su comienzo el libro insiste en la importancia del humanismo para la vinculación de Portugal con Europa y nos recuerda cómo esa función de puente o bisagra entre el continente y el resto del mundo atrajo a las corrientes de pensamiento humanistas y erasmistas. Esa importancia ha recibido y recibe, sin embargo, muy escasa atención en medios intelectuales españoles, lo cual es sorprendente, si se considera que a pesar de vicisitudes históricas diferentes, los proyectos humanistas de Portugal y España corrieron similar suerte; una suerte que va unida a la forma como se administraron los descubrimientos y la consecuente política imperial de ambos Estados.

Resultan, por eso, de enorme interés para el lector español las referencias del libro a figuras fundamentales del humanismo portugués como Damiã de Gois. Los informes de este escribano de la *feitoria* de Amberes, historiador y erasmista, amigo de Lutero, Melanchton, Erasmo y Pietro Bembo, fueron leídos con especial atención en medios intelectuales reformistas, donde las controversias teológicas suscitadas por las noticias de nuevos mundos inspiraban propuestas de universalismo y reconciliación entre religiones. Fue Damiã de Gois quien intentó convencer a Juan III para que su admirado Erasmo visitase Coimbra: de hecho, en 1527 el autor de las *Chrysostomi lucubrationes* dedica esta obra al rey portugués, subrayando la importancia de las empresas marítimas y coloniales portuguesas. Que ese intento de invitación fuese utilizado años más tarde, en 1571, como argumento en el proceso inquisitorial contra Gois muestra significativamente el giro que acabaría tomando el Renacimiento en Portugal. Complemento de la apertura portuguesa a ultramar, la apertura a Europa que tuvo lugar sobre todo bajo la primera parte del reinado de Juan III, tuvo un momento decisivo en el envío de becarios al colegio de Santa Bárbara de París que, a su regreso, acometieron la reforma humanista de la enseñanza. En ésta destacó el filólogo antiescolástico Andrés de Resende, autor del *Encomium Erasmi*, texto por el que mantuvo una agria polémica con Aires Barbosa. Por cierto que ambos, como buena parte de los estudiosos lusitanos desde el siglo XIII, colaboraron estrechamente con la Universidad de Salamanca: Barbosa introduciendo los estudios helenísticos y Resende como discípulo de Nebrija. Junto a la de París, la universidad española fue, en efecto, el principal centro de formación de los humanistas portugueses; de hecho, la reforma universitaria en Portugal tuvo a la renacentista Alcalá de Henares como modelo.

Al igual que en España, también en Portugal el inicial reformismo humanista se fue disolviendo al tiempo que el proyecto imperial católico absorbía todas las iniciativas políticas o económicas del Estado: si, por un lado, la expulsión de los judíos de Portugal —que tanto contribuyeron intelectual y económicamente a los viajes oceánicos— fue probablemente la respuesta de Manuel I a los intereses de los Reyes Católicos, por otro, la recusación definitiva del erasmismo y el fin de los amagos reformistas de Juan III coincidieron con la asamblea de teólogos antierasmistas en Valladolid, donde la condena a las obras de Erasmo fue suscrita decisivamente por los tres representantes portugueses. Al recordar estas y otras circunstancias históricas, parece inevitable preguntarse por qué se ha reflexionado tan poco en España sobre la suerte del ideal imperialista católico portugués: sería especialmente interesante escuchar al respecto a quienes —amparados en la socorrida *trituration* de la «leyenda negra»— reivindican las virtudes generativas del imperio católico frente a una homogénea y depredadora Europa protestante, haciendo de la defensa del antiluteranismo y el antisemitismo hispanos la *pièce de resistance* de su argumentación.

La historia portuguesa que comparece en este libro muestra cómo el mesianismo que, tras el reinado de Juan III, retomó y llevó al extremo el ideal político cristiano de Manuel I, fue alentado precisamente por ese antirreformismo que tan poco contribuyó a la buena administración de las colonias. El papel de los jesuitas fue aquí decisivo. Todavía bajo el reinado de Juan III, el miembro fundador de la Compañía de Jesús, Simón Rodrigues, denunció por luterano a Damião de Gois quien fue condenado a cadena perpetua. En 1555 el *Colegio das Artes*, fundado para promover el humanismo, pasó a manos de los jesuitas poco después de que su director André de Gouveia fuera denunciado también por luterano. Que en este caso el denunciante fuera el director del colegio de Santa Bárbara de París, Diego de Gouveia, tío y maestro del denunciado, ilustra los conflictos internos del humanismo portugués, zanjados finalmente con el confinamiento en las prisiones del Santo Oficio de una parte de los profesores formados en Europa.

La desaparición de la escena social portuguesa a mediados del siglo XVI de esa elite intelectual reformista de formación europea es para nuestra autora un fenómeno equivalente al que tiene lugar en España. Ciertamente las formas que adopta el catolicismo político, primero bajo la regencia del cardenal Don Henrique y después bajo el reinado del rey Sebastián, cuyas iluminaciones culminaron en el desastre de Alcazarquivir, revelan unas circunstancias singulares que, unidas precisamente a la exaltación de la figura del navegante, marcaron algunas constantes ideológicas de la política portuguesa y sus mitos. Pero es preciso de nuevo insistir en la influencia de Trento y los jesuitas en esa ideología mesiánica. Fue, en efecto, bajo la regencia de Don



Henrique, Gran Inquisidor y Legado Apostólico, que Portugal hizo de las doctrinas de Trento leyes de Estado; por otro lado, no es casual que uno de los hombres con más influencia sobre el rey Sebastián, su preceptor y confesor Luis Gonçalves de Câmara, fuese teólogo jesuita, director del *Colégio de Jesus* y colaborador directo de Ignacio de Loyola.

*El nudo y la esfera* expone la tensión entre el humanismo reformista y la teología jesuítica portugueses a través de sus respectivas interpretaciones de los procesos de descubrimiento y colonización ultramarina. Con este fin, Isabel Soler nos da cumplida noticia de autores imprescindibles para comprender el trasfondo ideológico de la aventura marítima, como João de Barros. El libro *Ropicapneuma* o *Mercadoria Espiritual* de este tesorero y *feitor* de la *Casa da India*, animado por una Razón católica antiescolástica y reformadora, engrosará la sección lusa del Índice, junto a Gil Vicente, Jorge de Montemayor o Sà de Miranda, entre otros. La proyección de los ideales políticos y religiosos en los territorios colonizados convirtió algunos de éstos, en particular la ciudad de Goa, capital del *Estado Português da India*, en prolongaciones de la sombra de Trento. Fue precisamente en Goa donde se desenterraron y quemaron, en 1580, los huesos del médico García de Orta, acusado de criptojudaismo. Soler destaca la figura del autor de *Colóquios dos simples e drogas e cosas medicinais da India* como «el gran observador de la naturaleza, su descriptor y clasificador», que ponderó pragmáticamente los logros y limitaciones de la medicina oriental; su condena póstuma ilustraría las consecuencias del proyecto clerical para regenerar la vida en las posesiones portuguesas de Oriente. Esta vida, en particular en la ciudad de Goa, fue objeto de una especial atención en los siglos XVI y XVII, y no sólo por parte de viajeros curiosos como Pietro della Valle, sino por moralistas que veían en ella los síntomas de la decadencia portuguesa, como Diego de Couto en su *O Soldado Prático* y, desde una perspectiva bien diferente, clérigos que aspiraban a formar allí la Roma de Oriente, como el carmelita Frei Amador de Arrais.

La orden de los jesuitas, de suyo viajera, contribuyó, según Soler, al *anudamiento* de lo descubierto y a la idea de un mundo globalizado, pero de sesgo muy diferente al impulso humanista de la *partida* oceánica portuguesa. Después de que el antierasmista rector del Colegio de Santa Bárbara pidiese a su antiguo alumno Ignacio de Loyola que mandase misioneros a las colonias portuguesas de Oriente, los jesuitas —representados en las pinturas japonesas de la época con largas sotanas y prominentes narices— llegaron, en efecto, a todo el *Estado da India*, desde el Extremo Oriente hasta el sudeste africano. Con una relativa independencia de la política del *Estado* y el *Padroado portugues de Oriente* emprendieron, junto a su actividad religiosa, misiones diplomáticas al servicio de una evangelización que mostró en las colonias el rostro más ferviente de la Contrarreforma. Fue el mismo Francisco Javier,

abiertamente crítico con la política colonial de Juan III, quien solicitó la instauración de un tribunal de la Inquisición en Goa, a fin de controlar a los propios cristianos.

Soler ve, pues, en las misiones jesuitas una nueva modulación de la idea de viaje armilar por la que, al dictado de la máxima ignaciana *Ite et inflamate*, se construye mundo a fuerza de poseerlo. Ajenas a cualquier interés del Estado que no fuera el propiamente evangelizador, las rutas de este viaje religioso —trazadas también por la circulación intercontinental de las miles de cartas del propósito general— alentaron una idea de mundo directamente enfrentada a otras formas de globalización política, educativa y económica.

La extensa documentación textual de *El nudo y la esfera* consta fundamentalmente de cartas, crónicas y relatos, en los que, de una manera más o menos directa, la navegación y sus consecuencias son los protagonistas. A las crónicas y epístolas jesuíticas sobre los nuevos territorios hay que añadir las relaciones históricas que mitifican o denuncian todo lo relacionado con la navegación oceánica y la administración de las colonias. Un factor clave en la mitificación del navegante fue el carácter mesiánico que la política manuelina imprimió a los grandes viajes como instrumento para reducir al infiel y que culminó en el sebastianismo político. El sueño de establecer una alianza con los cristianos orientales del legendario reino del Preste Juan —localizado en Etiopía, ante el fracaso de su búsqueda en China— con el fin de asfixiar la capacidad militar y comercial de los musulmanes africanos fue desmoronándose, junto a las colonias africanas, a mediados del siglo XVI. Ello no impide —antes al contrario— que, desde entonces, la literatura del viaje adopte un sesgo mitificador, tan presente en las *Luisiadas* de Camoëns, quien, crítico, como Diego do Couto, con los abusos de los colonos, elogia la crueldad y escasa habilidad diplomática de Vasco de Gama en sus expediciones a la India unos sesenta años antes de publicarse el poema.

La perspectiva metodológica del libro le permite sacar un excelente partido de textos singulares como las *Peregrinações* de Fernando Mendes Pinto, imprescindible para conocer la mirada irónica que un humanismo postrero arroja sobre la empresa colonial y las vicisitudes de la política portuguesa. Pero, entre todos los textos citados y analizados en el libro, destacan las crónicas de naufragios, escritas en el siglo XVII y no publicadas hasta el XVIII por Gomes de Brito en su *Historia trágico-marítima*, de cuya excelente edición española se ha encargado la propia Isabel Soler (*Los mares naufragos*, El Acanalado, Barcelona, 2004). Los distintos planos de su lectura le permiten relacionar la evolución de la retórica y la tópica del naufragio con ese nuevo espacio humano cuya representación está determinada por «el asombro no tanto de lo que el navegante encuentra en su recorrido como de lo que no encuentra y esperaba encontrar» (p. 204).

A Soler le interesa particularmente la recepción de estas relaciones de naufragios por parte de aquellos que no viajan, es decir, de quienes desde tierra elaboran la representación del mundo ampliado por las rutas marítimas; la función de este género literario es similar a los atlas universales como el *Miller*, cuya cartografía minuciosamente ilustrada ya no va dirigida a la orientación de los navegantes, sino a la capacidad de representación del lector. El naufragio como metáfora de la *infirmitas* humana en un entorno hostil e incontrolable alimenta, por un lado, la representación del océano como espacio de la tragedia y, por otro, la imagen de un espacio terrestre incógnito y lleno de peligros, escenario de lo salvaje que simboliza las metamorfosis del *otro*. En ese escenario el héroe es aquél que, inmerso en un entorno inhumano, «a merced de los diversos mundos que contiene el mundo», mantiene sus principios católicos. Como ilustración modélica de este náufrago-héroe —cuya imaginaria es semejante a la de San Juan Crisóstomo o cualquier otro eremita cristiano— es más que recomendable detenerse en la minuciosa lectura que Soler nos ofrece del relato de los náufragos Manuel y Leonor de Sousa y su trágico peregrinaje por tierras mozambiqueñas, infestadas de *cafres*.

Pero, para la autora, la experiencia del naufragio —en la medida en que su relato es absorbido por el discurso doctrinal y moralista— funciona, ante todo, como un trasunto de la experiencia barroca y sus representaciones de la muerte. La tópica sobre la fugacidad de la existencia representada en la pintura del portugués Francisco de Holanda o en la prosa de Frei Heitor Pinto y su *Imagem de Vida Cristã*, llena de imágenes marítimas, alcanzan su mayor efectividad en la alegoría del naufragio. A éste se refiere Soler en muchas ocasiones como el más preciso «oráculo del desengaño», una fórmula que nos remite directamente —aunque la autora no lo mencione— a Gracián y su náufrago Critilo. Qué relación haya entre este desengaño o desencanto y la melancólica distancia contemplativa del espectador del naufragio es algo que no termina de ser planteado en el libro y para lo que, quizás, habría que tener en cuenta otras mediaciones que las barrocas. Las aportaciones de Blumenberg en su *Naufragio con espectador* (Madrid, Visor, 1995) pueden ser aquí muy útiles.

Frente al mar del náufrago, la ciudad se erige como el gran escenario humano al que la navegación oceánica transformó decisivamente. En consecuencia, el recorrido del libro se cierra con un paseo por Lisboa, sin olvidar una visita detenida al urbano Monasterio de los Jerónimos. De modo similar a los textos, las ciudades —en particular Lisboa, pero también la *dourada* Goa— se nos muestran en *El nudo y la esfera* constituidas por un tejido histórico que transforma y dispone el trazado de calles, plazas y monumentos. Por eso —viene a decirnos la autora— sólo la mirada avisada del paseante o

viajero, semejante a la lectura del filólogo y ayudada por las disciplinas adecuadas, reparará en el texto que subyace a la ciudad.

Esa especie de texto urbano renacentista —detallado originariamente por Damião de Gois en su *Descripción de la ciudad de Lisboa*— fue en su mayor parte destruido con el terremoto de 1755 y el trazado pombalino posterior, pero el microcosmos portuario y el universo comercial de entonces puede apreciarse aún en nuestros días. Así —por citar uno de los múltiples ejemplos del libro—, el modo como la esclavitud generada por la empresa colonial modificó los espacios y la atmósfera misma lisboeta, con una variedad racial, en particular una presencia de hombres negros insólita en las ciudades europeas de los siglos XVI y XVII, dejó huellas aún presentes en el cosmopolitismo abigarrado de la Plaza del *Rossio* o en la menos festiva *Rua do Poço dos Negros*, en alusión al pozo donde era prescrito arrojar los cadáveres de los esclavos para evitar la costumbre de abandonarlos junto a la *Porta de Santa Catarina*.

El recorrido renacentista por la ciudad de Lisboa, que la autora —a modo de auténtica guía— nos propone, es realmente esclarecedor. El símbolo mayor que encontramos en este paseo, metáfora en piedra de la ideología forjada en las grandes navegaciones, se encuentra en el Monasterio de los Jerónimos cuya descripción detenida concluye la obra. Se pretende que, como un emblema arquitectónico, el monasterio sirva como «ejemplo de la encrucijada de ideas, sentires y actitudes que representó el Renacimiento», «cristal poliédrico de las múltiples caras y reflejos que fueron los siglos renacentistas europeos» (p. 562). La interpretación histórica, ideológica y artística del edificio, en particular de su claustro, sería la última forma de ilustrar hasta qué punto se involucran fenómenos que sólo en apariencia discurren por planos distintos —navegación, formas artísticas, pensamiento político, predicación—, confluyendo en la materialización de espacios peculiares.

En esta descripción de la capital portuguesa se sintetizan, finalmente, dos tesis que subyacen al planteamiento general del libro: por un lado, que el viaje es el auténtico fulcro entre el *Mundo* y la *Ciudad*, el elemento material que justifica la codeterminación entre ambos dominios; y, por otro, que es justamente la reflexión sobre la compleja y problemática relación entre estas dos ideas —el ordenamiento del mundo desde los conceptos propios de la ciudad y el de la ciudad en tanto que inscrita en una red de relaciones globales, mundiales— lo que constituye el momento constitutivo del pensamiento moderno.

De manera análoga a los procesos históricos y culturales que pretende reconstruir, *El nudo y la esfera* se desenvuelve como una obra en espiral en la que se superponen distintos planos de la investigación y donde casi continuamente se vuelve a las tesis iniciales con nuevos argumentos que permiten

avanzar un poco más en su reconstrucción o, más bien, recubrimiento de un complejo cosmos histórico. El trazado propuesto en ese *recubrimiento* no pretende establecer conclusiones historiográficas concretas; de hecho, su mayor valor reside en las líneas de interpretación que sugiere. La diversidad de disciplinas que esas líneas atraviesan permite, pues, ponderar esta obra no sólo en tanto que investigación histórica, sino también en lo que tiene de estudio literario, reflexión estética e indagación antropológica. Pero, además, el estilo de su autora proporciona al lector el gozo de poder leer este voluminoso ensayo con la amenidad de un libro de viajes: una guía particularmente útil tanto para redescubrir una etapa crucial de la historia portuguesa, como para ayudarnos a entender mejor, desde una singular perspectiva, los complejos orígenes de la modernidad.

Antonio de Murcia Conesa

## Una versión conservadora del liberalismo español decimonónico

A propósito de JOAQUÍN VARELA SUANZES-CARPEGNA, *El conde de Toreno. Biografía de un liberal (1786-1843)*, Marcial Pons, 2005, 263 pp.

Entre la historiografía contemporánea abundan los libros que nos ofrecen una visión bastante conservadora del liberalismo español del XIX. Estos textos, como el que abordamos en esta reseña, tienden a coincidir con las posiciones y argumentaciones de los moderados, a ensalzar la prudente, ecléctica y realista posición de los liberales del justo medio, aquellos que en los primeros decenios del siglo XIX pretendían situarse más allá del despotismo fernandino y de la revolución doceañista. Para esos historiadores conservadores, el liberalismo más sensato comienza con el Estatuto Real y tiene su última gran expresión con la Restauración alfonsina. Las figuras de Martínez de la Rosa o Cánovas del Castillo pueden ser los ejemplos más claros del buen liberal que pretende rescatar esta tendencia actual de la historiografía.

Nuestra aproximación al liberalismo decimonónico es muy distinta. Lejos de desdeñar el liberalismo doceañista como una corrupción «democrática» de las esencias liberales, y de rechazarlo como un ejemplo más del «liberalismo popular»,<sup>1</sup> esto es, de enviarlo al infierno del «populismo», pensamos que los

---

1 Los exaltados del trienio liberal pretendían, según Varela, «deslizar al Estado por una pendiente asamblearia, acelerando las transformaciones económicas y sociales que hiciesen posi-

verdaderos liberales son los herederos del doceañismo, los progresistas y, en gran medida, los hombres del Partido Demócrata. Fueron ellos los únicos que se tomaron en serio dos principios liberales tan indiscutibles como la universalidad e ilegislabilidad de los derechos individuales y la división de poderes, mientras que los hombres del justo medio, ya fueran del Partido Moderado o de la Unión Liberal, siempre estuvieron dispuestos a sacrificarlos en beneficio del orden público<sup>2</sup> y de la «omnipotencia ministerial». Además, los mejores publicistas de los partidos progresista y demócrata intentaron armonizar liberalismo y democracia, mientras que los eclécticos, los conservadores españoles, defendieron el criterio del censo, mucho más restringido que el asumido por los progresistas anteriores al sexenio, para discriminar entre los españoles capaces de poseer derechos políticos y los incapaces de conocer el bien común y de ejercitar tales derechos. De esta biografía, el lector extrae la conclusión, inexacta a nuestro juicio si pensamos en progresistas y demócratas, de que en el siglo XIX liberalismo y democracia son dos términos condenados a ser contradictorios.

La clave de la presente biografía sobre José María Queipo de Llano, conde de Toreno, se localiza en el cambio que este liberal experimenta desde su inicial «radicalismo» doceañista hasta su conservadurismo final. Lo discutible de la biografía no se encuentra en el análisis de las fuentes y en los datos biográficos aportados, sino en la interpretación positiva de la mutación ideológica experimentada por el conde, pues en el fondo implica una defensa del moderantismo y una condena del liberalismo doceañista. Por esta razón, si Toreno abandona el liberalismo radical de su juventud por la pragmática posición de los moderados se debe, a juicio de Varela, a un mejor conocimiento práctico del Estado constitucional. Conocimiento que había adquirido, primero, durante sus dos exilios gracias al estudio de la situación de Inglaterra y Francia; y, después, en la época del Estatuto Real, por desempeñar altas responsabilidades políticas como la de ministro e incluso, aunque por muy breve tiempo, la de presidente de gobierno. Conviene tener en cuenta que la fuente más utilizada por Varela es la biografía, la única con la cual contábamos hasta hoy, escrita por el moderado Leopoldo Augusto Cueto en 1842 para la *Galería de Españoles Célebres Contemporáneos*. En bastantes ocasiones, y significativamente cuando es preciso reconocer la bondad del cambio experimentado por el conde, Varela cede la palabra a Cueto.

---

ble un auténtico liberalismo popular —verdadero *contradictio in terminis* en la España de entonces y en general en la del siglo XIX.» (p. 121).

2 Cueto, el biógrafo de Toreno, señala que ya durante el trienio liberal «empezaba a ver claro que la libertad se cimenta exclusivamente en el orden público, y que éste no es posible apadrinando las exigencias desatendidas (*sic*) de la plebe.» (Cit. en p. 118).

Desde luego, la biografía del 2005 no se distancia del sesgo conservador del moderado decimonónico.

Antes de comentar y valorar las razones de este cambio conviene hacer memoria del pensamiento que mantuvo Toreno, el diputado más joven, durante el período de las cortes extraordinarias de Cádiz. Varela ha recopilado toda una serie de discursos pronunciados por el conde, de los que claramente se puede extraer su pensamiento político. En resumidas cuentas, Toreno es en aquel tiempo un firme defensor de la soberanía nacional o popular, lo cual implicaba también una decidida oposición a los cuerpos intermedios. De ahí sus discursos contrarios a los señoríos, a la necesidad de ser noble para detentar el mando en los ejércitos o a la Inquisición. El soberano era, como expresó con ocasión del debate en torno al «voto de Santiago», una nación compuesta por individuos y no por cuerpos u órganos. En cierto modo, como nos recuerda Varela, la definición de nación asumida por los liberales doceañistas podía resumirse con estas palabras pronunciadas por Juan Nicasio Gallego: «Una nación es una asociación de hombres libres que han convenido voluntariamente en componer un cuerpo moral, el cual ha de regirse por leyes que sean resultado de la voluntad de los individuos que lo forman, y cuyo único objeto es el bien y la utilidad de toda la sociedad» (cit. en p. 92).

Toreno, en contraste con su posterior etapa moderada o —como prefiere Varela— «conservadora», defendía en aquellos días mantener una clara separación entre soberanía y representación, entre cortes constituyentes extraordinarias y las cortes ordinarias, y era asimismo un firme valedor del unicameralismo. Propugnaba un poder ejecutivo, un poder real, muy limitado y separado del poder legislativo. Por ello se oponía al ejercicio del veto suspensivo por parte del monarca, e incluso a tradicionales prerrogativas regias como el derecho a declarar la guerra y la paz, prerrogativa que, en cambio, se otorgaba a las cortes o «representación nacional». En relación con la cuestión de la responsabilidad de los magistrados y funcionarios públicos, José María Queipo de Llano, aparte de exigir a todos ellos lealtad a la Constitución<sup>3</sup>, sostenía que los representantes políticos debían ser juzgados por tribunales nombrados por la nación o las Cortes, y no por el poder judicial.

Si atendemos a la cuestión religiosa, siempre perteneció al campo de los favorables a la libertad de cultos que, como Agustín Argüelles, no estaban conformes con el artículo doce, el relativo al catolicismo como religión nacional, pero que consideraron más prudente —lo cual choca con las acu-

---

3 El conde llegó a solicitar tal lealtad a todos los ciudadanos, hasta el punto de que en uno de sus discursos invitaba al reaccionario obispo de Orense a marcharse de España si no estaba de acuerdo con la nueva Constitución: «al señor Obispo de Orense no le acomodan las [leyes] que hemos adoptado; debe irse a buscar un domicilio en otra parte.» (Cit., en p. 78).

saciones de radicalismo— no hacer frente a la «furia teológica del clero»<sup>4</sup>. Esta insatisfacción con respecto a la cuestión religiosa pone de relieve —y aquí Varela no se equivoca— que el liberalismo doceañista es algo más que la Constitución de Cádiz. Esta última no contenía todas las demandas del primer liberalismo español. Por otra parte, la lucha por la tolerancia parecía convergente con el anticlericalismo o regalismo impulsado por los fiscales y Secretarios de Despacho del siglo anterior. A esta tradición sigue vinculado el Toreno de su última etapa, el conservador presidente de gobierno que llega a restablecer en julio de 1835 la Pragmática Sanción de 1786 por la cual se expulsaba a los jesuitas (p. 178).

Otro de los rasgos del Toreno doceañista que hereda el moderado es su antifederalismo y su oposición a la autonomía de las corporaciones territoriales. En contraste con otros liberales y con los posteriores progresistas, el primer Toreno se mostraba muy preocupado por la deriva federal que podía tomar la nación española<sup>5</sup>. Para el conde, la amenaza de federalismo se cernía cuando se convertía a los ayuntamientos en órganos con carácter representativo, y no en meras piezas de la máquina estatal dirigida por el gobierno, como venía sosteniendo el municipalismo francés desde Turgot. En el debate constitucional sobre los ayuntamientos comentaba que no había «más representación que la del Congreso Nacional. Si fuera según se ha dicho tendríamos que los ayuntamientos, siendo una representación, y existiendo consiguientemente como cuerpos separados, formarían una nación federada en vez de constituir una sola e indivisible nación» (cit. en p. 84). La defensa de un Estado uniforme sigue siendo una de las convicciones fundamentales de la etapa conservadora del conde. Pero ahora más que un rasgo de su jacobinismo, como señala Varela (p. 233), forma parte de los fundamentos de su liberalismo doctrinario, como se puede observar en el francés Guizot o en el español Alcalá Galiano.

---

4 Estas palabras de Agustín Argüelles resumen perfectamente la posición de los liberales doceañistas que, aun a su pesar, aceptaron el artículo doce: «en el punto de la religión se cometía un error grave, funesto, origen de grandes males, pero inevitable. Se consagraba de nuevo la intolerancia religiosa, y lo peor era que [...] a sabiendas de muchos que aprobaron con el más profundo dolor el artículo 12. Para establecer la doctrina contraria hubiera sido necesario luchar frente a frente con toda la violencia y furia teológica del clero [...]. Por eso se creyó prudente dejar al tiempo, al progreso de las luces, a la ilustrada controversia de los escritores, a las reformas sucesivas y graduales de las cortes venideras, que se corrigiese, sin lucha ni escándalos, el espíritu intolerante que predominaba en el estado eclesiástico.» (Cit. en pp. 89-90).

5 Se comprende así fragmentos de este tipo: «lo dilatado de la nación la impele bajo un sistema liberal al federalismo; y si no lo evitamos se vendría a formar, sobre todo con las provincias de Ultramar, una federación como la de los Estados Unidos, que insensiblemente pasaría a imitar la más independiente de los antiguos cantones suizos, y acabaría por constituir Estados separados.» (Cit. en p. 64).



En la parte de esta biografía titulada el «liberal revolucionario», no falta una somera referencia a la debatida cuestión del historicismo del liberalismo español. Se ha exagerado mucho sobre este tema. Creo que las palabras de Argüelles, citadas por el propio Varela, demuestran el elevado carácter retórico de las declaraciones liberales sobre la fidelidad a la constitución histórica. Tales declaraciones servían en gran medida para luchar contra aquel grupo, al cual pertenecerá Toreno desde el trienio liberal, que acusaba a los doceañistas de levantar una constitución basada en principios abstractos, generales o meramente teóricos: «Sabía —escribe Agustín de Argüelles, sí, que la nación, como soberana, podía destruir de un golpe todas las leyes fundamentales si así lo hubiera exigido el interés general, pero sabía también que la antigua legislación contenía los principios fundamentales de la felicidad nacional, y por eso se limitó en las reformas a los defectos capitales que halló en ellas» (cit. en p. 92). Lo importante de este fragmento es que el propio Argüelles, a quien se suele atribuir el conocido *Discurso Preliminar* de la Constitución de Cádiz, reconoce que, por encima de la constitución histórica, se encuentra la nación soberana, capaz de fulminar todos las leyes fundamentales del pasado. Esto es algo radicalmente distinto del historicismo reaccionario, para el cual sólo tiene valor la «incesante tradición», las instituciones surgidas del crisol de la historia.

El cambio de Toreno hacia el liberalismo moderado va a tener lugar durante el primer exilio, el iniciado en 1814. En estos años recibe la influencia de los liberales europeos, particularmente de los doctrinarios, y comienza a asumir las tesis del parlamento bicameral y del fortalecimiento de un poder real que, además de jefe del ejecutivo, tiene importantes competencias legislativas. Al inicio del trienio liberal, el conde ya forma parte del sector moderado y aparece como uno de los más insignes opositores del bando «exaltado». Su «radicalismo» liberal ha pasado a la historia. Un poco más tarde, durante el segundo exilio, en los años 31 y 32, escribe los libros XIII a XVIII de su magna obra *Historia del levantamiento, Guerra y Revolución en España*, «en donde examina la obra de las Cortes de Cádiz y, en particular, la Constitución de 1812», y en ellos se puede comprobar ya su alejamiento de los ideales de juventud. Son capítulos en los que podemos encontrar la esencia de la crítica moderada al liberalismo doceañista (pp. 145-149). Denuncia todas aquellas ideas abstractas que pretendió imponer el liberalismo revolucionario, como el «abstruso» principio de la soberanía nacional; la estricta separación de poderes que impedía al ejecutivo participar en la tarea legislativa; el unicameralismo que, en contraste con las cortes ordinarias bicamerales, no podía ejercer de balanza entre los nuevos intereses populares y los estables intereses de la nobleza y clero; la excesiva limitación del poder real o del ejecutivo, y, en concreto, la prohibición de disolver las cortes; y, aunque en esto no había

experimentado ningún cambio, la autonomía local y la uniformidad jurídica entre la península y las provincias de ultramar. En suma, para Toreno, la Constitución de Cádiz padecía dos grandes defectos: por una parte, la forma y composición del poder legislativo era deficiente porque éste se había separado completamente del poder ejecutivo; y, por otra, era una constitución minuciosa, aspecto en el que coincidían también algunos liberales doceañistas como Ramón Salas, y especulativa, esto es, abstracta y llena de principios generales e imposibles de llevar a la práctica.

Varela considera que este Toreno sí se encuentra a la altura de los tiempos, pues ahora defiende el liberalismo dominante en la Europa occidental (p. 117). Su modelo constitucional se asemeja a la doctrinaria Carta francesa de 1830, la promulgada tras la revolución de julio, y a la constitución belga de 1831, las cuales establecen un sistema parlamentario bicameral, mayor colaboración entre parlamento y ejecutivo en la elaboración de las leyes y el robustecimiento del poder real. El autor de la biografía no se conforma con afirmar que ésta es la vía conciliadora y pragmática por la cual apuestan los liberales conservadores, y añade que había «un acuerdo casi general en el seno del liberalismo acerca de la invalidez del modelo doceañista para edificar el nuevo Estado liberal». Mas tal acuerdo sólo puede entenderse si reducimos el liberalismo a los moderados y al sector más *templado* del progresismo. Y, desde luego, ni nos permite comprender por qué el progresismo se presentó como heredero del doceañismo, ni explicar por qué ni el Estatuto Real ni la constitución del 37 sirvieron para establecer unas instituciones liberales estables. Pero quizá el biógrafo del conde se limita a identificar liberalismo y conservadurismo, y a rechazar las otras tendencias liberales por pertenecer a esa *contradictio in terminis* que, a juicio del biógrafo, era el «liberalismo popular». Todo ello no obsta para que, siguiendo algunos textos de la literatura moderada y reaccionaria, como —en palabras de Varela— el «excelente artículo *La esterilidad de la revolución española*» (p. 134) del tradicionalista Balmes, critique al liberalismo doceañista, y en especial al que se impone durante el trienio liberal, por su escaso apoyo popular.

Joaquín Varela señala que el Toreno más maduro no lo vamos a encontrar hasta la época del Estatuto Real, hasta el momento en que asume responsabilidades de gobierno. Es entonces cuando se aleja definitivamente de los principios abstractos o no contrastados por la práctica (p. 172); cuando se convierte en un consumado líder del eclecticismo o de la teoría del «justo medio» entre los excesos del 23 y el despotismo del 24; o cuando, como leemos en la conclusión de este libro, se hace «más pragmático y conciliador, más consciente del valor del orden y del cumplimiento de la ley», y sus discursos pierden «su dogmatismo inicial», aunque siguen «destacando por la solidez de sus argumentos» (p. 229). Y, por si fuera poco, este positivo «cam-

bio de su pensamiento (ideas, talento y estilo)» se debía tanto «a una mayor experiencia política, esto es, a un mejor conocimiento de los seres humanos y del funcionamiento de la sociedad y del propio Estado», como «a una mayor madurez intelectual» (p. 230).

Ciertamente, el conde afirmaba en un discurso pronunciado en marzo del 35, fecha en la cual era ministro de Hacienda, que «en materias de gobierno [...] menester es que se ande tras los medios positivos y no siguiendo sólo teorías generales [...]. Lo más difícil en el arte de gobernar consiste en la práctica, en la aplicación de estos principios generales, y en saber si esas teorías, que parecen tan halagüeñas y justas, son positivas y ciertas cuando se trata de ponerlas en obra» (p. 172). Ahora bien, en el contexto de este discurso, ¿qué significado tenía alejarse de los principios generales o abstractos? Pues no significaba otra cosa que oponerse, por ejemplo, al restablecimiento de los ayuntamientos electivos, a la milicia nacional, a la libertad de imprenta sin limitaciones y al derecho de petición (p. 172); o, como señalaba el periódico moderado *La abeja*, combatir las «seductoras teorías de la soberanía popular» y contrariar «las vagas declaraciones de derechos sin sanción penal» (p. 175). En el fondo, con ese liberalismo pragmático y «a la altura de los tiempos», el moderado Toreno pretendía, desde un punto de vista político, frenar las tendencias democráticas del liberalismo y defender a las clases privilegiadas o propietarias; y, desde un punto de vista institucional, esto es, en relación con las instituciones representativas o el «gobierno» en un sentido amplio, aspiraba a la omnipotencia ministerial. Veamos para finalizar cómo los discursos de Toreno contienen estas dos aspiraciones, comunes por lo demás a todo el pensamiento liberal-conservador.

En primer lugar, el conde era hostil a la teoría de la soberanía popular y partidario de restringir en grado sumo los derechos políticos. En el debate de enero del 36 sobre la ley electoral podemos observar claramente cómo su liberalismo, en la medida que implicaba el reconocimiento político de las diferencias sociales y sobre todo las relativas a la riqueza o al censo, contradice el principio igualitario de la democracia. Varela no ha visto que es aquí donde se encuentra la clave del «realismo» moderado. Desde este enfoque, la única manera de huir de las abstracciones revolucionarias consiste en ajustar la forma de gobierno al verdadero estado de la sociedad. Y, como en ésta concurren diferentes intereses, las mismas instituciones políticas, si no queremos pasar por utópicos y abstractos revolucionarios, han de reflejar dicha diversidad y conceder espacio político —generalmente, con la creación de una segunda cámara— a la propiedad, la aristocracia, el clero, etc.

Obviamente, el conde de Toreno se opone al sufragio universal con el argumento, compartido incluso por el progresismo anterior a la Gloriosa, de que la mayoría de la población, los asalariados, carecen de luces e indepen-

dencia suficiente para juzgar el bien que conviene a la nación española. José María Queipo de Llano añade que el sufragio universal acabaría consolidando una nueva aristocracia porque los asalariados se limitarían a seguir las recomendaciones de los ricos empleadores. Pero el conservadurismo del conde no se halla en este aspecto, sino en que, a diferencia incluso de moderados como Alcalá Galiano o Pacheco, se muestra contrario a incluir en el cuerpo electoral las denominadas «capacidades», esto es, las profesiones liberales (abogados, médicos, periodistas, etc.) y los funcionarios públicos, por «entender que los de auténtica valía habían de formar parte del electorado como contribuyentes» (p. 192). Defendía además la elección directa de los representantes; un tipo de elección que, en contraste con la indirecta propugnada por progresistas como Joaquín María López porque permitía acercarse al sufragio universal, implicaba en la época del sufragio censitario reducir mucho más el número de electores. Varela, sin embargo, intenta justificar «los prejuicios anti-democráticos» de Toreno, y agrega que si el conde huía del «gobierno de la mayoría» era por temor a «la restauración del absolutismo y de la sociedad estamental» (p. 232). Una vez más, el historiador está asumiendo una tesis frecuente en el discurso moderado. A este respecto, el gran político doctrinario Alcalá Galiano, en sus *Lecciones de Derecho Público*, señalaba que «monarquía democrática», no sólo es la del trienio liberal, sino también la monarquía fernandina de 1824 (o, para Toreno, la monarquía deseada por los carlistas), la apoyada por un pueblo empobrecido e ignorante y por el clero fanático, que acaba elaborando leyes más favorables a los proletarios que a los propietarios.

En segundo lugar, todo parece indicar que, como la mayoría de los moderados, Toreno aspiraba a reducir al máximo la autonomía de las Cortes. No obstante, según la opinión de Varela, el Estatuto Real y otras leyes complementarias introducen por primera vez en España un gobierno parlamentario (p. 163). Mas no nos engañemos, se trata de un régimen o gobierno donde de ninguna manera cabe apreciar una rigurosa separación de poderes; donde el titular del ejecutivo, el rey o su primer ministro, participa de forma decisiva en la legislación, ya que tiene iniciativa legislativa, capacidad de veto, sea absoluto o meramente suspensivo, y puede disolver las Cortes cuando ya no sean favorables. A pesar de todo, el propio Toreno parecía partidario de mantener la apariencia parlamentaria cuando hablaba de la necesidad de que el gobierno contara con el consentimiento de la «representación nacional»: «los monarcas —sostenía el conde en una sesión del congreso de diciembre de 1834— en los gobiernos representativos se ven obligados a buscar los ministros en las mayorías; y si la oposición la obtiene con cierta perseverancia, es llamada a reemplazar a sus antagonistas» (cit. en p. 170). Pero el «pragmático» y «realista» Toreno no parecía otorgar mucho valor a sus palabras

cuando aprobó, aun contando Mendizábal con el apoyo mayoritario de las Cortes, la destitución del famoso ministro por la regenta María Cristina<sup>6</sup>.

Del debate sobre la revisión del Estatuto Real también podemos extraer las auténticas intenciones de un moderantismo que tenía mucho más de conservador que de liberal. En este contexto, Toreno defendió la «omnipotencia parlamentaria», esto es, que el poder legislativo ordinario, las Cortes junto al rey, se encargaran de la revisión de la Constitución. Con tal omnipotencia, muy denostada por liberales doceañistas como Alberto Lista, desaparecía la distinción, íntimamente unida desde las reflexiones contenidas en el *Federalist* a la teoría de la soberanía nacional, entre las cortes ordinarias y las extraordinarias, constituyentes o elegidas expresamente por el soberano popular para la elaboración o reforma de las leyes fundamentales. Pero no sólo se trataba de que los representantes usurparan la soberanía del pueblo. En realidad, como denunciarán más tarde los progresistas, tal omnipotencia parlamentaria no era más que un eufemismo de la «omnipotencia ministerial». Pues en un sistema constitucional, como el diseñado por el Partido Moderado a partir del Estatuto Real, donde las cortes han de limitarse a seguir los criterios del ejecutivo nombrado por el monarca, y si no son disueltas, donde las libertades individuales son simples derechos civiles que pueden ser suspendidos cuando la necesidad lo exija, y donde las corporaciones territoriales, ayuntamientos y diputaciones, están subordinadas al gobierno, la soberanía, la omnipotencia, se halla más bien del lado del ministerio que del parlamento.

Por último no podíamos dejar de mencionar un hecho decisivo en la biografía de Toreno que cuestiona su ejemplaridad liberal en la época que asume los cargos públicos más relevantes de toda su carrera, y contradice algunas de las virtudes de su cambio ideológico, en particular la relativa a que era «más consciente del valor del orden y del cumplimiento de la ley». Me refiero a las acusaciones de corrupción, de las cuales fue objeto en los últimos años de su vida, ya bajo la constitución del 37. El diputado y general del ejército Antonio Seoane fue el encargado de acusar a Toreno en el parlamento de malversación de los caudales públicos en el ejercicio de sus funciones como Secretario de Hacienda en 1834-1835 (p. 214). Varela insiste en que tales acusaciones nunca fueron probadas, y por ello critica a los historiadores que, como Josep Fontana o Alejandro Nieto, las dan por ciertas (pp. 222-224).

---

6 Varela, aunque no indica nada sobre la contradicción que este hecho implica con respecto al citado discurso de 1834, escribe: «A pesar de que Mendizábal contaba con una mayoría en las Cortes, la reina gobernadora, bajo la presión de sus más allegados consejeros —entre los que se hallaba el conde de Toreno— alarmados por las radicales reformas emprendidas por tan singular ministro, decidió sustituirle por Istúriz», gobierno al que Toreno «dio su aprobación y su simpatía» (p. 196).

Mas, aunque fuera verdad que «el conde de Toreno se comportó en la gestión de los asuntos públicos [...] como un hombre sin escrúpulos, venal y corrupto, como por lo demás era habitual entre algunos políticos y hombres de negocios durante esos años y en general durante la regencia de María Cristina», esto no impide —señala el biógrafo— reconocer «otras cualidades personales muy positivas» (p. 25).

El problema es que Varela no sólo no se ha preguntado si estas acusaciones chocan con la tesis moderada de que la experiencia política conduce al justo medio y nos aleja de las insensatas abstracciones revolucionarias, sino que tampoco se ha preguntado —y esto es más importante— si no será la misma política moderada, que como hemos explicado aspiraba a la omnipotencia ministerial, la favorecedora de la corrupción política; y si no se encontrará en el moderantismo el origen de ese corrupto sistema administrativo español que llega a su máxima expresión con la Restauración, el basado —dirá Costa en sus célebres informes— en la oligarquía y el caciquismo. Preguntas no planteadas por una biografía que, no obstante, tiene el gran valor de ofrecernos los datos suficientes para conocer en profundidad el pensamiento político de José María Queipo de Llano, conde de Toreno.

Antonio Rivera García

## Democracia, libertad y virtud cívica

A propósito de E. ANTXUSTEGI (ed.), *Ética y política. III Seminario Ernest Lluch*, Servicio Editorial de la UPV-EHU, Bilbao, 2004.

### I

El debate sobre el legado intelectual del republicanismo cívico cuenta en la actualidad con una nutrida nómina de especialistas. En este trabajo no trataré de prestar atención tanto al entramado creciente de interpretaciones historiográficas, como a su relevancia para entender el presente. Lo haré a partir de una publicación colectiva reciente. En el mes de julio de 2003 la Universidad del País Vasco en colaboración con la Fundación Ernest Lluch organizaba en San Sebastián el III Seminario Ernest Lluch. Bajo el título de *Ética y política* se recogen y publican ahora algunas de las ponencias presentadas en aquel curso.

Los temas tratados son *grosso modo* tres, si bien podemos hablar de un núcleo vertebrador del volumen: la democracia, siempre sobre el transfondo de las críticas comunitaristas y republicanas a las insuficiencias del modelo liberal, en concreto a su déficit democrático y de conciencia ciudadana; en torno a este tema giran todas las ponencias si exceptuamos la que reflexiona en favor de una integración cívica de los inmigrantes, segundo tema (aunque también relacionado con el anterior, pues se trata del reto que en materia de ciudadanía supone la inmigración para la democracia) y la que analiza el problema de la pobreza, tercer tema, desde la perspectiva de los derechos humanos.

Son algunos de los problemas actuales más acuciantes para la filosofía moral y política, en los que confluyen todos los ámbitos de análisis normativo que interpretan y regulan la sociedad: ética, filosofía política, derecho y economía. De ahí la necesidad de realizar un diálogo fructífero entre ética y política, que justifica en fin el título de la obra. A pesar de la presunta enemistad entre ambas, los retos que plantea la sociedad actual reclaman de forma imperiosa e ineludible ese diálogo. Se trata de espacios de libertad en los que no podemos dejar de juzgar el ser de lo que hay desde el deber ser (y, por supuesto, desde el poder ser y el querer ser). Los distintos ponentes, procedentes tanto del campo estrictamente filosófico como del sociológico, económico y jurídico, intentan, pues, conjugar enfoques normativos, o más estrictamente teóricos, con análisis institucionales.

En los trabajos que giran en torno al tema de la democracia y la ciudadanía, de fondo está presente uno de los problemas más estudiados en los últimos tiempos: el déficit democrático del que adolece la democracia liberal, que ha llevado a recuperar la noción de ciudadanía, y las críticas comunitaristas y republicanas a este modelo liberal. El capítulo «Comunidad política y ciudadanía» con el que Esteban Antxustegi abre la obra y en el que exponen de modo crítico los diferentes modelos de comunidad política y de ciudadanía de los paradigmas liberal, comunitarista y republicano nos informa sobre ese debate y hace las veces de una segunda introducción que contextualiza los trabajos que le siguen.

## II

En el segundo capítulo, «La democracia y la construcción de la libertad», Victoria Camps, esta vez ya no en el registro informativo de la ponencia precedente, se enfrenta al problema del déficit democrático y de conciencia ciudadana de la democracia liberal desde el punto de vista del ejercicio de la libertad y aventura algunas ideas que, a su juicio, pueden contribuir a una concepción de la ciudadanía activa y comprometida, más acorde con las

necesidades y problemas democráticos de nuestro tiempo: 1) el ciudadano no es sólo sujeto de derechos, sino también sujeto de deberes, 2) la ciudadanía consiste en ejercer la libertad responsablemente, 3) la responsabilidad es el momento «afectivo» de la formación de la voluntad moral.

Camps reclama una concepción del ciudadano como sujeto no sólo de derechos (civiles, políticos y sociales) sino también de deberes: es necesario un lenguaje público, argumenta, de la responsabilidad y de los deberes recíprocos para que puedan desarrollarse los derechos sociales y los derechos «de la tercera generación». Por otra parte, frente al concepto de libertad negativa de la tradición liberal, Camps propone una concepción moral de la libertad, en la que ésta no sería sólo ausencia de interferencias para elegir la forma de vida que cada cual prefiera, sino que también supondría el espíritu cívico, la adquisición de virtudes cívicas, pues la forma de vida que cada cual elija debe ser compatible con las vidas de los demás, con la vida en común.

Finalmente, recurre a la definición que da Hans Jonas de la responsabilidad moral como «el momento afectivo en la formación de la voluntad moral», una responsabilidad que se construye sobre el afecto, el sentimiento común y el amor. Para recuperar la confianza perdida en las instituciones democráticas, para cultivar ese momento afectivo que sería la base de la responsabilidad, Camps, inspirándose en el ejemplo de las manifestaciones en contra de la guerra de Irak, nos invita a reaccionar con pánico e indignación a la vista de la capacidad humana para el mal y a tomar partido por las víctimas.

Se trata de una apelación a algunas de las pasiones de la política: la compasión e indignación. En un trabajo reciente, Aurelio Arteta se ha referido a ellas como las emociones propias de la justicia<sup>1</sup> y cita a Aristóteles, que define la compasión como «un cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece» y la indignación en paralelo como «un pesar que se siente por causa de quien aparece disfrutando un éxito inmerecido» (*Retórica*, 1385 b 13 y 1387 a 9). Arteta comenta que estas emociones casi han desaparecido de nuestras sociedades desarrolladas debido a que su papel político tradicional ha sido cada vez más asumido por las instituciones del Estado de bienestar; a pesar de lo cual, coincidiendo con Camps, afirma que «en su incesante llamada a implantar la justicia, a la vista de la miseria creciente de la humanidad y del espectáculo ininterrumpido de las víctimas, el papel político de la piedad no decae jamás»<sup>2</sup>.

---

1 A. ARTETA, «Pasiones políticas», en A. ARTETA, E. GARCÍA GUITIÁN y R. MÁIZ (eds.), *Teoría política: poder, moral, democracia*, Alianza, Madrid, 2003, p. 61.

2 *Ibidem*.



Camps confía en que la contemplación de las barbaridades que puede hacer el hombre, gracias a los medios de comunicación, sirva para activar el mito de la fraternidad, pues, sin una ética de la fraternidad, de las virtudes del respeto y la deliberación, difícilmente el ejercicio de las libertades servirá para consolidar la democracia.

Ahora bien, ¿cómo explicar y justificar el lugar de la buena ciudadanía? Javier Peña<sup>3</sup> nos muestra cómo hacerlo y razona cómo la virtud cívica bien entendida es un recurso no sólo posible en las sociedades democráticas actuales, sino necesario para el desarrollo de la libertad de los ciudadanos y la salud de las instituciones democráticas.

A su juicio, el temor a los excesos de la virtud ha favorecido que el liberalismo actual, aun recogiendo algunas de las demandas comunitaristas —en particular la importancia de los contextos sociales y culturales en la conformación de la propia identidad—, haya tendido a eludir, o al menos a dejar en segundo plano, los aspectos morales de la política, incluido el trasfondo moral de, al menos, parte del liberalismo; su prioridad es impedir que instancia externa alguna interfiera en la libertad del individuo para elegir sus propios fines, proyectos y asociaciones. Dado el «hecho del pluralismo» (Rawls) o, más aún, del desacuerdo en torno a los valores en las sociedades liberales, la salvaguardia de la libertad requiere evitar la imposición de criterios sobre cómo vivir, sean cuales sean los fundamentos de esa posición.

Por eso el liberalismo se ha presentado a sí mismo en muchos casos en una versión «minimalista», declarando su neutralidad entre las concepciones religiosas y morales en conflicto, su disposición tolerante respecto a cualquier forma o estilo de vida, y su carácter de propuesta meramente política (compatible por tanto con presupuestos morales diversos, o tal vez incluso no necesitada de ninguno). En este planteamiento poco lugar puede quedar para la idea de la moralidad pública, y en particular para el discurso de la virtud, que en todo caso tendría su espacio propio en el interior de las diversas concepciones religiosas, filosóficas y morales.

Como explica Esteban Antxustegi en su trabajo «Comunidad política y ciudadanía», se ha producido una cierta recuperación del léxico de la virtud en el discurso político contemporáneo, tanto por la revitalización del republicanismo como por la reconsideración de su papel en parte de la teoría liberal (en respuesta a las acusaciones comunitaristas). En esa línea se incluyen los trabajos de Camps, Ovejero y Giner, cuyas propuestas coinciden en afirmar que se necesita la aportación activa de los ciudadanos para garantizar la per-

---

3 J. PEÑA, «El retorno de la virtud cívica», en J. RUBIO CARRACEDO, J. M. ROSALES y M. TOSCANO (eds.), *Educación para la ciudadanía: perspectivas ético-políticas*, Suplemento 8 (2003) de *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, pp. 81 ss.

vivencia de las instituciones de la democracia liberal, y que estos ciudadanos han de reunir ciertas cualidades para estar a la altura de las demandas de la vida pública.

Tras la común invocación de la virtud cívica caben interpretaciones diversas respecto a su naturaleza y contenido, así como su lugar y alcance en la esfera pública. El liberalismo propone una «virtud limitada» o moderada porque teme que una política centrada en la excelencia (una política perfeccionista como la que propugnan los comunitaristas) amenazaría los valores de la libertad de elección de forma de vida y de la imparcialidad estatal entre demandas e intereses, que a su juicio han de primar sobre cualesquiera otros. De las palabras de Camps al comienzo de su artículo no puede extraerse una idea sobre el valor que atribuye a la virtud cívica. Rawls distingue el republicanismo clásico —«el punto de vista según el cual si los ciudadanos de una sociedad democrática quieren preservar sus derechos y libertades básicos (incluidas las libertades civiles que garantizan las libertades de la esfera privada), deben también poseer en grado suficiente las «virtudes políticas» [...] y estar dispuestos a participar en la vida pública»— del humanismo cívico, una variante del aristotelismo para el que «la participación no es estimulada como condición necesaria de la protección de las libertades básicas de la ciudadanía democrática y como una forma ella misma de bien entre otros» sino que «la participación en la política democrática se entiende como el *locus* privilegiado de la vida buena»; y considera que este último constituye un regreso a lo que Constant llamó «libertades de los antiguos», que «incorpora sus defectos»<sup>4</sup>.

¿En qué lugar de la distinción rawlsiana situar la propuesta de Camps? ¿Del lado del republicanismo clásico o de parte del humanismo cívico? ¿Justifica Camps la virtud cívica en la medida en que es un instrumento de la autonomía privada, de modo que no sería por sí misma un aspecto del bien humano, el cual es concebido esencialmente como bien privado; o la define como siendo por sí misma un aspecto esencial del bien humano, de la vida buena, el cual no es concebido ya esencialmente como bien privado?

Desde luego no puede catalogarse sin alguna explicación la propuesta de Camps dentro de las concepciones liberales. Por lo general, los teóricos liberales son reacios a considerar la disposición a la participación como una virtud cívica indispensable y no suelen incluirla en la relación de virtudes del ciudadano. En primer lugar, señalan cualidades tales como iniciativa, perseverancia, paciencia, diligencia, reflexión autocrítica, disposición a experimentar, probar y aceptar cosas nuevas, autocontrol, independencia de juicio,

---

4 J. RAWLS, *El liberalismo político*, tr. A. Doménech, Crítica, Barcelona, 1996, pp. 239-241.

discernimiento de las cualidades de los demás, moderación y autodisciplina. Pero, como apunta Javier Peña, «tales cualidades aplicadas a la política, pueden considerarse virtudes en el sentido de excelencias o cualidades técnicas o pragmáticas, pero no están necesariamente relacionadas con el interés público», a lo que añade que incluso podría decirse que «éstas no son virtudes del ciudadano como tal, sino condiciones del éxito en cualquier actividad humana; y en particular resultan funcionales y apropiadas en el terreno del mercado»<sup>5</sup>.

Se destacan además en estas listas otras virtudes que —continúa Peña— «sin ser desdeñables, e incluso de suma importancia para la convivencia en las sociedades liberales, tampoco podrían ser calificadas estrictamente como virtudes del ciudadano. Son más bien propias de los ciudadanos considerados como individuos, y en sus relaciones interindividuales, virtudes sociales»<sup>6</sup>. Por ejemplo, la disposición al diálogo y a la justificación pública de posiciones, el acatamiento de la ley, el respeto a los derechos ajenos, la imparcialidad.

Pero la participación, sin embargo, no es vista con buenos ojos. Así, Galston refiere que «en una sociedad política liberal no hay un deber de participar activamente en política, no se requiere situar lo público por encima de lo privado y subordinar sistemáticamente el interés personal al bien común»<sup>7</sup>. La clave para entender esta cuestión es el temor liberal a que, al subrayar la condición cívica de los individuos, se estreche el campo de su independencia privada. El grado y la conveniencia de la participación política son valorados en su calidad de medio más o menos necesario para la obtención de un fin que está en último término fuera de la política.

La propuesta de Camps puede adscribirse a la perspectiva republicana, según la cual a falta de la intervención de los miembros de la sociedad en el espacio público y desde una perspectiva pública, no hay propiamente ciudadanía ni ciudad, y en consecuencia los individuos no podrán ser dueños de sus vidas, no podrán vivir en libertad.

### III

Conectando la crítica que más adelante hace Ovejero en el trabajo «Instituciones liberales y naturaleza humana» de los presupuestos antropológicos pesimistas del paradigma liberal con la propuesta de Camps de la necesidad de una concepción moral de la libertad que suponga la adquisición de virtu-

---

5 J. PEÑA, «El retorno de la virtud cívica», p. 95.

6 Ibidem.

7 W. A. GALSTON, *Liberal purposes: goods, virtues, and diversity in the liberal state*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 225.

des cívicas, puede afirmarse que una concepción adecuada de la virtud cívica y de su lugar en una sociedad democrática exige concebir de otro modo al ciudadano y su vinculación con lo público. Con este propósito Peña trae a colación la obra de Tocqueville *La democracia en América*.

Frente a la idea generalizada de que el interés propio es la motivación fundamental e incluso única de los hombres y de que, por tanto, su participación en el ámbito público sólo puede explicarse por su contribución a este interés, el pensador francés advierte de que la búsqueda a ultranza del interés privado lleva a la pérdida del bien más fundamental: la autonomía. Esos ciudadanos preocupados únicamente por hacer fortuna no advierten el vínculo existente entre su fortuna individual y la prosperidad de todos. «El ejercicio de sus deberes políticos les parece un enojoso contratiempo que les distrae de su actividad» y así «para velar mejor por lo que ellos llaman sus asuntos, descuidan el principal, que es el seguir siendo dueños de sí mismos»<sup>8</sup>.

En este pasaje Tocqueville —comenta Peña— a la vez que señala el problema, apunta una vía de solución. En primer lugar, está diciendo que nuestro interés fundamental es la *autonomía*, entendida en el sentido republicano de ser dueño de sí mismo, sujeto que se autogobierna y no depende de la voluntad arbitraria de otro. Y en segundo lugar, que la autonomía no es un bien que podamos conseguir solos, sino que se alcanza en el espacio público. En la dimensión de la autonomía que se refiere a la relación del individuo con su entorno externo —más allá de la que mira hacia el interior del individuo, que exigiría la capacidad de control racional de los propios afectos y deseos—, para ser dueño de sí mismo, uno ha de verse libre de la sumisión a poderes ajenos y ser capaz de tener el control de su propia vida.

En la medida en que esta autonomía pública no puede obtenerse sino en cooperación y reciprocidad con otros que quieren ser igualmente sujetos de sí mismos y evitar la dominación ajena, en el marco de instituciones y normas comunes —concluye Peña— es necesario que los ciudadanos estén dispuestos a cumplir sus deberes cívicos, atender los asuntos públicos y sacrificar a veces sus intereses meramente privados. Es decir, es necesaria la virtud cívica. Dicho de otro modo: «la virtud cívica corresponde al propósito de poner la propia libertad como valor máximo»<sup>9</sup>.

A juicio de Peña la virtud cívica del ciudadano moderno sólo puede fundarse sólidamente si se sustituye la devoción ciega, irracional, o la apelación al interés particular, por la conciencia y el aprecio de la *dignidad*. El ciudadano auténticamente virtuoso entiende que la vida cívica no es sólo la condición de su libertad negativa, sino el modo digno de vivir de quien no se

---

8 A. DE TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, Alianza, Madrid, 1980, vol. 2, p. 122.

9 J. PEÑA, «El retorno de la virtud cívica», pp. 97-98.

resigna a ser súbdito de otro, a ser un cliente que vota por quien le ofrezca una mayor ración de bienestar, a cerrar los ojos ante los asuntos públicos mientras no afecten directa e inmediatamente a sus asuntos privados, a ser, en una palabra, objeto de poder. Hay así una íntima conexión entre el bien privado y el bien público, sin que uno quede reducido al otro.

#### IV

Ahora bien, para dejar espacio a la virtud cívica es necesario cuestionar los presupuestos antropológicos pesimistas del paradigma liberal dominante. Ese es precisamente uno de los propósitos del trabajo de Félix Ovejero «Instituciones liberales y naturaleza humana». A su juicio, la concepción del hombre como *homo oeconomicus* (visión pesimista de la naturaleza humana como esencialmente egoísta) y la concepción de la libertad negativa como «ausencia de interferencias» que asume el liberalismo crean una tensión inevitable entre éste y la democracia; tensión que si no se quiere abandonar el liberalismo, exige rebajar la democracia, limitar su alcance y diseñar una democracia que «funcione» sin disposiciones públicas en los ciudadanos y que no se entrometa en sus vidas.

Ovejero examina dos modelos de democracia liberal que buscan compatibilizar el ideal democrático con los principios liberales sobre el transfondo de la ausencia de disposiciones cívicas en los ciudadanos. Los dos aparecen comprometidos con una idea de libertad entendida como «ausencia de interferencias», pero difieren en sus supuestos antropológicos: el que llama modelo puro, que sólo contempla la existencia de *homines oeconomici* y comportamientos negociadores, se justificaría desde el principio utilitarista de la maximización del bienestar agregado; y el modelo «mixto», que admite la existencia de una élite, de unos pocos individuos excelentes que razonan y deliberan según principios de interés general y de imparcialidad, y que se justificaría desde la presunción de que el sistema político es capaz de identificar a esos individuos excelentes y, por tanto, se abriría la posibilidad de adoptar las decisiones más justas.

El profesor Ovejero intenta mostrar que no hay razones para tomar como un dato incuestionable los supuestos antropológicos liberales y extrae como consecuencia la pérdida de rotundidad del dilema liberal entre «libertad individual» y democracia y, por tanto, la posibilidad de evitar la tensión entre liberalismo y democracia una vez contemplada la posibilidad de disposiciones virtuosas. El problema se desplazaría entonces hacia los escenarios sociales que, entre las diversas disposiciones humanas, pueden favorecer aquellas más acordes con los ideales democráticos. El problema es que las disposiciones cívicas, el interés por los otros o las vocaciones participativas y cívicas

no se ven favorecidos por las sociedades de mercado. Así las cosas, la tensión que ahora se dibuja es la compatibilidad entre el mercado, la libertad y la democracia. En este punto se detiene la argumentación de Ovejero y termina su trabajo.

Uno de los corolarios que podemos extraer del trabajo de Ovejero es, por tanto, que «la virtud cívica se constituye, por encima de todo, en relación con la protección y promoción del desarrollo de la sociedad civil». Siempre que se entienda la sociedad civil comunicada con e integrada en la esfera pública (como había destacado Peña). Ese es precisamente uno de los temas tratados por Salvador Giner en el capítulo «La estructura social de la libertad republicana».

## V

Giner presenta un trabajo que se inserta en un conjunto de indagaciones que ha venido realizando en torno a las condiciones sociales de la libertad y que ha relacionado con posiciones éticas y políticas propias del republicanismo como filosofía pública. Sin renunciar al normativismo, pero evitando caer en un frecuente analfabetismo sociológico de la filosofía política y de la ética republicanas, Giner pretende contribuir al fortalecimiento de una filosofía política republicana que considera uno de los acontecimientos más esperanzadores de los últimos tiempos, mediante la consideración de las condiciones sociales que estimulan el florecimiento de una *politeia* republicana, sin olvidar las que la dificultan. En opinión de Giner, la elaboración de un buen proyecto para la *politeia* democrática deseable tiene que habérselas con el universo real, enfrentarse con lo que puede dar de sí la sociedad contemporánea, así como con lo que también puede dar de sí la ciudadanía.

Para llevar a cabo su propósito, toma en consideración la libertad republicana, ya que, en contraste con otras concepciones, el referente inmediato de la concepción republicana es abiertamente socioestructural: la libertad existe sólo cuando no hay dominio improcedente (cuando ni príncipe ni *politeia* se inmiscuyen arbitrariamente en la vida y decisiones del ciudadano) y cuando la ley es soberana. El otro terreno en el que debe ponerse a prueba el republicanismo es el estrictamente antropológico. Es menester preguntarse si los seres humanos, tal cual son, son capaces de morar en *politeias* que, aun admitiendo ciertas dosis de imperfección moral, merezcan el nombre de republicanas. Una teoría que, como la republicana, fundamente su argumentación en la primacía de la virtud cívica no tiene otra alternativa.

Una vez indicadas las líneas de indagación que podrían seguirse en semejante tarea, evoca «en escorzo» algunos de los escollos con que, dentro del mundo de las llamadas sociedades avanzadas, tropieza toda puesta en prác-

tica de la filosofía moral republicana; y señala las contracorrientes que, en algunos casos, abren una senda a la esperanza para que esos escollos no sean definitivamente insuperables: a) la producción empresarial de la servidumbre, b) la estructura corporativa de la sociedad moderna, c) el control corporativo de la economía mundial, d) el socavamiento moral mercantil de la ciudadanía en condiciones de corporativismo avanzado, e) el neotribalismo que surge hoy con la exacerbación del nacionalismo hegemónico.

Al sexto obstáculo, la producción mediática de la realidad, le dedica un apartado especial, «Cultura mediática frente a cultura republicana», pues considera que la atención al nuevo ambiente cultural y de interacción social que engendra la producción mediática de la realidad constituye un inmenso vacío en el seno de las preocupaciones de los teóricos del republicanismo. Después de diagnosticar la degradación de la vida social y cívica y de la capacidad reflexiva y emancipatoria de la ciudadanía que conlleva el negocio publicitario que es paradigma dominante en el mundo mediático, señala Giner la necesidad de poner en vigor una educación cívica eficaz y consolidar una enseñanza de la buena conducta, la responsabilidad y la autonomía del pensamiento en condiciones ambientales mediáticas; incorporar, en definitiva, la *paideia* republicana al universo mediático, subordinar éste a los intereses de la humanidad emancipada y civilizada.

En su afán de indagar en las condiciones sociales de la libertad, Giner está analizando el nuevo espacio público. Por espacio público entendemos, con palabras de Vallespín, «aquella esfera en la que tienen lugar todos los procesos de comunicación y deliberación *pública*»<sup>10</sup>. Sin duda alguna, dado el análisis que hace Giner y el énfasis que pone en la importancia de la comunicación para la realización del ideal democrático, está abogando por una democracia deliberativa frente a la democracia meramente representativa. Aun reconociendo que una y otra representan tipos ideales, puede decirse que mientras que la democracia representativa «tiende a afirmar la realidad de la comunicación pública dada, sin dotar de un excesivo valor a sus posibles deficiencias», la democracia deliberativa insiste «en una seria llamada de atención sobre las distorsiones que de forma creciente interfieren en la comunicación pública». Esta última mantiene la tensión normativa entre la democracia tal como es y tal como debería ser. En este punto Giner estaría próximo a las críticas que hace Habermas del espacio público<sup>11</sup>. Como explica Vallespín, Habermas también dota a este elemento de la «publicidad» de un valor

---

10 F. VALLESPÍN, «Un nuevo espacio público: la democracia mediática», en A. ARTETA, E. GARCÍA GUITIÁN y R. MÁIZ (eds.), *Teoría política: poder, moral, democracia*, p. 462.

11 J. HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*, tr. A. Domènech, Gustavo Gili, México, 1988 y *Teoría y praxis*, tr. M. Jiménez Redondo, Tecnos, Madrid, 1987.

normativo: el poder sólo puede legitimarse, racionalizarse, mediante discusiones públicas en el marco de deliberaciones libres<sup>12</sup>.

En último lugar, en la misma línea de dar cuenta de las condiciones sociales de la libertad republicana, Giner explora lo que denomina «lo privado público», o sus casi sinónimos «sector solidario», «no lucrativo», «tercer sector» y «lo privado social», expresiones que hacen referencia a las asociaciones cívicas altruistas de la sociedad civil. Referirse a *lo privado público* subraya el hecho de que, desde la iniciativa privada, la ciudadanía (*proactiva*) incide voluntaria y solidariamente sobre el sector público (y sobre el prójimo, o terceros) sin hacer política partidista ni esperar lucro. Según Giner es la práctica de algún modo de fraternidad hacia terceros lo que da la medida y pulso de la ciudadanía a cuya instauración aspira el republicanismo. Los casos de ciudadanía proactiva ponen de relieve lo que sería la prueba de fuego de la existencia de conciencia cívica republicana en una sociedad determinada: el descubrimiento y cultivo del *interés común*. Éste posee unas características de universalismo, fraternidad, visión a largo plazo, y otras, que hacen fundamental que tal interés entre de lleno en la tarea teórica del republicamismo.

Giner no establece, por tanto, una separación tajante entre sociedad civil y Estado ni, en consecuencia, entre los ámbitos público y privado, pues, en su versión de la sociedad civil, el Estado no monopoliza la esfera de lo público ni la sociedad civil se limita a la privada, sino que está presente en la esfera pública, al menos como impulsora y crítica de las instituciones políticas.

Frente a una concepción de la sociedad civil centrada en la economía (que hace de las actividades ligadas al mercado el elemento fundamental, si no el único, de la sociedad civil), Giner presenta una visión de la sociedad civil como una constelación de asociaciones e interacciones relativamente autónoma, no ya sólo con respecto al ámbito político del Estado, sino también respecto al económico del mercado. Se trata por tanto de un «tercer sector», situado entre el Estado y el mercado, que ocupa un espacio aparte respecto de los agentes e instituciones del poder político, pero también de la actividad económica orientada al beneficio. Como apunta en otro trabajo Javier Peña<sup>13</sup>, desde esta perspectiva, la sociedad civil parece que debería extender su actitud vigilante frente al expansionismo estatal también a la amenaza que suponen los intereses de los poderes económicos, a los que a menudo se presta mucha menos atención.

En cuanto a la relación de la sociedad civil con la política, frente a las concepciones extremas de una sociedad civil despolitizada u opuesta a la

---

12 Ibidem, pp. 63-65.

13 J. PEÑA, «La sociedad civil», en A. ARTETA, E. GARCÍA GUITIÁN y R. MAIZ (eds.), *Teoría política: poder, moral, democracia*, p. 204.



sociedad política (Marx, neoliberalismo), por un lado, y de una sociedad civil politizada en la que sus instituciones podrían entenderse como aparatos ideológicos del Estado (Gramsci, Althusser), por otro, Giner propone la mediación de una sociedad civil que pueda conectar la esfera política institucional con los impulsos provenientes de los ámbitos no políticos. Se trata de una propuesta normativa de sociedad civil concebida como revitalizadora de la sociedad democrática y ligada a la ciudadanía, que pretende superar la burocratización del Estado del bienestar y la privatización radical del liberalismo extremo. Javier Peña la inscribe en la línea de la izquierda postmarxista y la define como una «interpretación *democrática radical* de la sociedad civil».

A esta propuesta de sociedad civil es necesario añadir, para no llevarnos a engaño, que la sociedad civil necesita al mismo tiempo del Estado. Como señala Peña citando a Keane<sup>14</sup>, ambos son condición de una democratización recíproca: «es necesaria una sociedad civil autónoma, que responda a la creciente vigilancia estatal y promueva la solidaridad frente a los efectos atomizadores de las burocracias y mercados; pero también la función protectora, redistribuidora y mediadora del Estado, para corregir desigualdades y controlar los posibles excesos derivados de la lógica exclusiva del interés privado, así como para coordinar la acción social»<sup>15</sup>.

En su trabajo también explica Giner que la teoría republicana tendría que tomar en consideración la idea de inculcar en la ciudadanía una actitud moral de respeto a la *politeia* civilizada que representa la república democrática a través de un hábito que la considere sacrosanta. La *pietas republicana* vendría en este caso a sustituir entre los ciudadanos la racionalidad analítica, que sólo hipotéticamente y tal vez de un modo optimista podemos pedir de todos y cada uno, en todo momento. Esa actitud, engendrada por el civismo y el patriotismo como cultura, pero también por los cultos apropiados a entes públicos dotados de un carisma que excluya el fanatismo, inclinaría a la ciudadanía a un reconocimiento mutuo de la humanidad, de los derechos y deberes de las personas con las que conviven. Lo cual, a su vez, coadyuvaría la integración social necesaria para el orden político y moral republicano.

Nos recuerda que la intuición rusoniana de una *religión civil* republicana merece la más seria consideración, precisamente por quienes parten de posiciones seculares y racionalistas en el estudio de los asuntos humanos. De esa piedad pública no habría que excluir su extensión ambiental a una *pietas cósmica* que fomentaría la buena conducta ante la naturaleza y que formaría parte de un nuevo civismo. Además, Giner explica cómo el *pluralismo republicano* es esencial para la reivindicación del republicanismo

---

14 J. KEANE, *Democracia y sociedad civil*, Alianza, Madrid, 1992.

15 J. PEÑA, «La sociedad civil», p. 212.

en general ya que la estructura social de la libertad cívica en la modernidad avanzada requiere la acomodación de las variedades culturales y de diferenciación social, no sólo por imperativo interno, sino a causa de la creciente mundialización de muchos de los grandes procesos sociales que nos permean (las migraciones, por ejemplo).

## VI

Por su parte, José María Rosales reflexiona sobre el inexcusable desafío moral que supone la inmigración para las sociedades receptoras. Como ya hemos visto en los trabajos anteriores, la cuestión de la conciencia ciudadana y de la ciudadanía activa se considera elemento esencial y definitorio de una auténtica democracia. En este sentido, una democracia genuina no puede mantener núcleos de población que contribuyen económicamente al sostenimiento de la sociedad y a los que al mismo tiempo les niega la integración cívica o política, la ciudadanía. Sobre este tranfondo, argumenta en favor de la integración cívica de los inmigrantes, tomando como supuesto básico que la inmigración produce derechos, no sólo económicos y sociales, sino también cívicos o políticos.

Desde una perspectiva que conjuga el análisis institucional y el análisis estrictamente teórico, Rosales defiende que la inclusión de los inmigrantes en la comunidad política, la apertura de la condición ciudadana a los inmigrantes, opera sobre el reconocimiento de que la pertenencia a la comunidad política tiene un carácter contractual; es decir, que genera un sistema de mutualidad entre los individuos, de derechos y responsabilidades compartidos. En su opinión, la apertura contractual de las condiciones para la inclusión no sería sino un paso coherente en esta dirección que ha perfilado ya el constitucionalismo liberal que inspira la construcción institucional de la Unión Europea. Mantener la diferenciación entre las condiciones de la ciudadanía y de la inmigración más allá de los presupuestos contractuales del constitucionalismo liberal, aleja a los inmigrantes de la condición ciudadana y acaba por devaluar el espíritu universalista e igualitario que la había inspirado.

Por último, el profesor Javier María Iguñiz, en su trabajo «Constitución política, economía y derecho a la vida: para un diálogo América Latina—Europa», intenta contribuir al diálogo entre sociedades que asumen políticamente compromisos similares respecto de la defensa del derecho a la vida, pero que parecen diferenciarse en su capacidad económica de cumplirlos. A su juicio, el problema es más profundo y obliga a un replanteamiento que, en su opinión, propicia el ambiente actual, ya que lo que para muchos constituye la crisis del Estado de bienestar, prepara un ambiente más abierto al diálogo que el que existía en décadas pasadas. Por un lado, la conciencia

de la necesidad de vencer la tentación del «atrincheramiento» en los viejos esquemas de protección social europea y, por otro, la frustración resultante de lo poco que se logra avanzar en América Latina y el Caribe, obligan a plantear posiciones más abiertas a opciones más originales y eficaces que en el pasado.

Concluye apuntando en una doble dirección (aunque paradójica): por un lado, «exigir» a la economía de países ricos y pobres una mayor responsabilidad política, esto es, constitucional, en la defensa y promoción de la vida; pero, por otro, propone la conveniencia de reducir la importancia de la economía para entender y conquistar dicho derecho. La primera dirección apuntaría al análisis de la Constitución y de las políticas contra la pobreza, y la segunda hacia las nuevas concepciones del desarrollo y de la pobreza que están relativizando su componente económico y haciendo hincapié en otros indicadores de la calidad de vida (educación y salud entre otros.). Como vía intermedia que podría servir de puente en el camino de la «deseconomización» del significado de la calidad de vida se suma a la propuesta del «ingreso mínimo garantizado», el cual vendría a desconectar el derecho a la vida de la aportación laboral, cosa que resulta muy importante en países de gran subempleo como son los subdesarrollados. A su juicio, esta propuesta serviría de base para enriquecer el significado del derecho a la vida en las constituciones liberales.

A lo largo de las páginas precedentes, he examinado un conjunto de trabajos reunidos bajo el título de *Ética y política*. El desafío del curso en el que fueron presentados era realizar un diálogo fructífero entre ética y política en el proceso de reflexión de la construcción de la ciudadanía. Efectivamente, si tenemos presente, por una parte, que la ética es la filosofía moral o la disciplina filosófica que estudia las reglas morales y su fundamentación; y que el ser humano es un *zoon politikon*, un animal cívico, social o político, por otra, comprendemos inmediatamente la inseparabilidad de las teorías éticas y de la reflexión sobre lo político. Tesis corroborada justamente por los análisis realizados en esta nota crítica.

Al hilo del comentario de los trabajos reunidos en esta obra, hemos podido comprobar la imposibilidad de una auténtica democracia sin una comunidad de ciudadanos activos y dispuestos a la participación en la vida pública, o, dicho de otra forma, la inviabilidad de la democracia sin virtud cívica. Pues, la democracia («gobierno del pueblo») no consiste sólo en un procedimiento para elegir gobernantes y legislar, sino en el hecho de que sus miembros se sientan verdaderamente comprometidos con un proyecto político en el que participen del modo más activo posible. Uno de los propósitos de esta nota era justificar esa apelación a la noción de ciudadanía, para lo cual he intentado hacer ver, desde la perspectiva ético-política antes referida, la conexión

entre el aprecio de la propia libertad como valor máximo (so pena de indignidad) y la virtud cívica o la ciudadanía.

En efecto, la búsqueda a ultranza del interés privado lleva a la pérdida del bien más fundamental: la autonomía, entendida en el sentido republicano de ser dueño de sí mismo, sujeto que se autogobierna y no depende de la voluntad arbitraria de otro. En primer lugar, por el vínculo existente entre la fortuna individual y la prosperidad de todos; pero, sobre todo, porque la autonomía no es un bien que podamos conseguir solos, sino que se alcanza en el espacio público, en el cual, para ser dueño de sí mismo, uno ha de verse libre de la sumisión a poderes ajenos y ser capaz de tener el control de su propia vida. En la medida en que esta autonomía pública no puede obtenerse sino en un marco de instituciones y normas comunes en cooperación y reciprocidad con otros que valoran igualmente su autonomía, es necesario que los ciudadanos estén dispuestos a atender los asuntos públicos y sacrificar a veces sus intereses meramente privados. Es decir, es necesaria la virtud cívica.

En esta dirección apuntan, precisamente, quienes, como Salvador Giner, Félix Ovejero y José María Rosales, señalan la importancia del asociacionismo cívico para el progreso democrático (el desarrollo de «lo privado público»); advierten de la tensión que existe entre mercado, libertad y democracia; o defienden la integración cívica de los inmigrantes, respectivamente.

*Francisco Javier Miranda Vallejo*

A propósito de MAURIZIO MERLO, *Marsilio da Padova. Il pensiero della politica come grammatica del mutamento*, Franco Angeli, Milán, 2004.

Merlo, cuya tesis doctoral versó sobre el concepto de la representación en el pensamiento de Nicolás de Cusa, es conocido de los lectores de RES PUBLICA, donde ha publicado varios artículos: en el primer número de la revista (1998) destacaba la ambivalencia y riqueza de los conceptos políticos, comparaba las diferencias y similitudes de la Historia de los Conceptos y la historiografía del discurso político y apuntaba al carácter aporético de los conceptos políticos; y, en el número 8 (2001), dedicado a Leo Strauss, escribió «Catástrofe de la felicidad», donde comentaba la lectura que éste hace de Marsilio de Padua. El libro de Merlo que ahora reseñamos es precisamente un estudio sobre este filósofo paduano, el primer teórico medieval del poder laico, y su autor es investigador de la historia de los conceptos políticos en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Padua.

Marsilio de Padua (1275 ca.-1343), tan condenado por hereje y maldito en la historia que no hay una sola estatua ni se conoce ningún retrato suyo, es un filósofo de formación aristotélica, que practicó la medicina para vivir y que defendía una reforma evangélica para que el clero se despojara del poder temporal que no le correspondía tener en este mundo, porque el poder es asunto racional y laico. Merlo trata de desentrañar la encrucijada «originaria» de teología, filosofía y política, en la que nace el pensamiento marsiliano sobre el hecho político y desde la que construye su propia gramática. Para ello, su análisis recorre el lenguaje en que escribió Marsilio y va desgarrando los significados de los principales conceptos teóricos empleados por él.

El volumen se compone de tres capítulos completamente autónomos, sin que el autor haya añadido introducción o conclusión alguna. Tampoco una bibliografía general, aparte de la citada en las notas, que denota un conocimiento suficiente y actual de la principal literatura marsiliana. Por tanto, presentamos su contenido de modo sucesivo, sin perjuicio de alguna consideración final de conjunto, dado que algunos conceptos básicos se repiten en todos ellos y la línea interpretativa y el estilo formal es común. Los títulos que encabezan estos trabajos (como el del artículo citado «Catástrofe de la felicidad») tienen un intencionado aire entre literario y enigmático: «La città e la grazia», «la pace, la guerra e l'identità della comunità politica» y, por fin, «Il sogno del animale».

El primer capítulo se centra en la discontinuidad entre la razón («la ciudad») y la fe («la gracia») y se muestra deudor en gran parte de la tesis de la ruptura entre las dos partes de la obra mayor de Marsilio, *El defensor de la paz*, que sostiene Gewirth y que Merlo desarrolla más bien sobre la estela de Leo Strauss. Pero, por encima de esta dicotomía, destaca de modo acertado la intención polémica que inspira la obra marsiliana contra las doctrinas curiales que daban un fundamento religioso al poder, para ejercerlo desde el sacerdocio, y que confundían así teología y política. Marsilio se propone desenmascarar con argumentos racionales, pero también con testimonios evangélicos, la «insólita causa de guerra, que Aristóteles no podía conocer», la doctrina del supremo poder del Papa. Sólo una vez desarmada teóricamente, se le podrá derrotar políticamente. El hilo conductor del pensamiento marsiliano es la búsqueda de la verdadera política, el fundamento racional de la organización social, y requiere la distinción entre teología y política (*scientia civilis*). Es discutible que semejante separación entre los dos ámbitos (el de la fe como gracia o don divino, que mira a la otra vida, y el de la *civitas* como ámbito de organización racional en este mundo), sea una aplicación directa del averroísmo a la teoría política, como suele interpretarse y parece aceptar el autor sin matices. Pero son interesantes al respecto las referencias a Alfarabi y a Maimónides (pp. 21 y 38), que están basadas en Quillet. Y es sugerente,

sobre todo, la consideración del espacio político como el lugar de creación de la justicia en el interior de la dinámica política de la multitud. En la ley *hay* contenido, doctrina o enseñanza, que corresponde a los doctores o sabios inventar y enseñar; pero la ley *es* precepto coactivo, que sólo puede promulgar quien tiene autoridad legislativa. Una cosa es la *inventio* y otra muy diferente es la *legis latio*. De donde concluye Marsilio y resalta Merlo que la única ley verdadera es la ley humana, es decir, la ley positiva del legislador humano (p. 40). Si acaso, se echa en falta para apoyar esta conclusión alguna mención a *El defensor menor*, obra en la que Marsilio vuelve a «definir la ley en sentido propio» con mayor nitidez y rotundidad.

El segundo capítulo es una versión ligeramente modificada del publicado con el mismo título en el libro colectivo editado por M. Scattola, *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, (Franco Angeli, 2003). En este segundo trabajo (en el que sí se tiene en cuenta *El defensor menor*), Merlo parte de la cita de Casiodoro con la que Marsilio empieza su obra mayor, y se fija en la pareja terminológica *pax/tranquillitas*, para dar un gran peso interpretativo a la metáfora de la salud (*tranquillitas*) y la enfermedad (*intranquillitas*), de modo que la guerra o discordia sería el estado patológico de la comunidad política. La patología consiste en la pérdida del control del cuerpo social por parte del gobierno, causada por la pluralidad de jurisdicciones, que es contraria a la necesaria unidad numérica de la acción del gobierno. En este capítulo, el hallazgo más original es lo que Merlo llama «guerra total», que sería la guerra que quiere evitar Marsilio, la guerra civil que destruye por completo a la *civitas* y que conduce, por tanto, a la muerte civil. Pero muerte civil es también la excomunión (separación de la comunidad), que el Papa y los obispos se atreven a decretar sin tener legitimidad para hacerlo y que manifiesta la división de jurisdicciones. Tal división acaba con la paz política, como la peste acaba con la vida de los pueblos. Por último, aborda en este capítulo la cuestión del *iustum bellum*. En derecho sólo puede ser justa la guerra declarada por la autoridad del legislador humano en la comunidad política, no por los sacerdotes. Y esa autoridad, destaca Merlo, tiene territorialidad y no se puede ejercer fuera de la propia comunidad política. Sobre ese principio, el autor analiza las críticas de Marsilio a las cruzadas y a todo tipo de guerra santa, que contradicen el mensaje evangélico y no son legítimas si no las decide el gobierno (pp. 66-67).

El tercer capítulo es el más extenso del libro (ocupa casi cien páginas, más de la mitad del volumen) y constituye una monografía bastante completa del problema del gobierno en Marsilio de Padua y de los conceptos políticos básicos que emplea (ley, legislador, *pars principans*, *valentior pars*...). La relectura que Merlo hace del espacio político y del poder resulta

original y explica el título de todo el libro: «El pensamiento de la política como gramática del cambio (*mutamento*)». La doble expresión «*civitas seu/ aut regnum*» permite referirse a las ciudades italianas concretas e identificables de inmediato o al *regnum*, entendido como reino nacional o como el Imperio (único poder capaz de contraponerse eficazmente al supremo poder del Papado). Pero, como concepto teórico, señala toda una red de fuerzas e instituciones políticas. De modo que la *civitas* parece revestir un papel de paradigma para el *regnum*, como su concreción fenoménica, como acontecimiento histórico que se ordena según el *modelo* político (pp. 82-24). Y el núcleo del modelo es el criterio del consenso, que depende del actuar humano en cuanto *caso* de una *natura* entendida como evolución o cambio: la acción política perpetúa la contingencia, al crear las condiciones de su necesario renovarse. Se recupera así la dimensión «temporal» del poder y de la organización de la sociedad en este tiempo o en este siglo. Ésta es la *política* que Marsilio quiere fundamentar, la que los hombres deciden en cada comunidad y en cada época en este mundo, frente a la perversión clerical de un poder inmutable nacido fuera del tiempo histórico y del espacio político. Y, como el poder es siempre poder *temporal* o *secular*, debe pensarse en una «gramática del cambio». A lo largo del trabajo Merlo explica la definición marsiliana del legislador como *universitas civium* y dedica bastante atención a los argumentos sobre el carácter colectivo o cooperativo de la acción humana, que confirmaría la tesis de la naturaleza temporal y acumulativa del conocimiento político. Dice Marsilio que en el conocimiento de lo que es justo para la comunidad civil, lo que uno solo encuentra «es poco o nada» respecto a lo que consigue una generación e incluso esto es poca cosa respecto al *trabajo* de muchas generaciones y que la ley es «como un ojo formado de muchos ojos» (*Defensor pacis* I, XI, 3).

El autor examina luego la cuestión de la *representación* y de la elección, que Marsilio distingue y concibe sin perder de vista nunca el objetivo de sustraer la *potestas* imperial del pretendido supremo poder del Papa. La representación de la *universitas civium* se da en la *valentior pars*, cuya configuración no puede ser confundida con ningún tipo de procedimientos electorales. En cambio, los ciudadanos o su *valentior pars* conceden la autoridad sólo por elección. Los príncipes electores del Emperador representan al pueblo en conjunto (p. 118). Marsilio destina el capítulo más largo de la primera Parte de *El defensor de la paz* a comparar la monarquía hereditaria y la electiva y a refutar los argumentos de Pedro de Alvernia a favor de la sucesión en el trono. La interpretación de Merlo es que la preferencia marsiliana por una nueva elección cada vez que hay que coronar a un nuevo príncipe radica en la naturaleza de la *obediencia* (p. 147) y supone el rechazo del tradicional pesimismo antropológico que negaba a la multitud la capacidad de autoorga-

nizarse (p. 151). Y, al final, analiza las funciones de la *pars principans*, que acumula las diversas funciones del poder (*iudicare, praecipere, exequi*), pero según la ley y por mandato del legislador, *universitas civium* o pueblo. Si éste es el «alma» de la ciudad, la *pars principans* es el «corazón». Una vez más, Merlo resalta que el médico Marsilio echa mano de la metáfora orgánica para expresar la necesidad de una integración de todas las partes o miembros del cuerpo en una actuación unitaria coordinada por el gobierno de una sola parte primera o principal. En los últimos párrafos el trabajo apunta que la acción unitaria de gobierno en la comunidad supone el encuentro entre una *voluntad* («se dice que los hombres de una ciudad o provincia constituyen una comunidad política *quia volunt unum numero principatum, Defensor pacis* I, XVII, 11) y el *precepto* positivo que emite inmediatamente el gobierno y no esa voluntad, porque la voluntad de la *universitas civium* no gobierna sino que es sólo legitimadora, en cuanto fuente y en cuanto consiente o acata el precepto.

No cabe duda de que la aproximación a Marsilio que hace Merlo es creativa, abre perspectivas interesantes y, sobre todo, evita la simplificación de un pensamiento que es de por sí enormemente complejo y que ha sido reducido y falsificado tanto por los detractores que lo condenaron durante siglos, como por los defensores que lo ensalzaron en los dos últimos siglos y le hicieron decir por anticipado teorías anacrónicas para el contexto y el propósito de su filosofía. Asimismo, es loable el deseo de superar las controversias de los más insignes estudiosos de la obra marsiliana, acerca del imperialismo o el republicanismo y de la continuidad o ruptura interna de la misma; y es acertado que lo haga a partir de la *estrategia* diseñada por el propio Marsilio y sobre la base de la unidad del poder como máximo principio de su filosofía política. Quizá cabría precisar si la unidad básica de la *civitas* es, como insiste Merlo, la unidad de gobierno, o, lo es más bien, la unidad de la fuente de legitimación del poder, la unidad originaria del legislador, de la que deriva el gobierno único.

Si algún reparo se puede poner a la lectura del libro de Merlo, que profundiza en el estudio de un autor tan apasionante como Marsilio, es que a veces da la sensación de que el autor se deja llevar por un cierto rebuscamiento o artificiosidad retórica. Y que su exposición no siempre ayuda a clarificar, sino que, al retorcer el lenguaje para expresar todo su jugo, puede llegar a complicar en exceso las señalizaciones de los caminos por los que invita al lector a seguir. En concreto, hace distinciones que pueden ser fundadas, pero que resultan poco operativas y es dudoso que las contemplara Marsilio; por ejemplo, cuando afirma que el gobernante se refiere al *princeps* y no a la *pars principans* y a continuación dice que el «*principans*» es elegido y controlado (p. 156): ¿este *principans* no es la *pars* o el *princeps*?, ¿no es siempre



el gobernante, es decir, la parte que gobierna y que Marsilio define en DP I, XV, 4? Hay que tener en cuenta que cuando Marsilio quiere realmente distinguir, define con tal minuciosidad que el propio Merlo reconoce «la relevancia del *furor* (sic) nomenclatorio del *Defensor pacis*, la meticulosa atención al significado (unívoco o equívoco) de los términos» (p. 114); así sucede en la primera Parte con *regnum* (DP I, II, 2) o *lex* (I, X) y en la segunda con *ecclesia*, *judex*, *temporalis*, *espiritualis*, etc. (DP II, II, capítulo titulado «De la distinción de los términos o expresiones comprendidos en las cuestiones que hemos de tratar») y con *praeceptum*, *consilium*, *ius*, *dominium*, etc (DP II, XII). No obstante, se trata de un libro del que no puede prescindir quien quiera ocuparse del pensamiento de Marsilio y de su contribución a la construcción de conceptos políticos.

Bernardo Bayona

## Utopía y monarquía hispánica

A propósito de T. CAMPANELLA, *La Ciudad del Sol / La Città del Sole*, edición y notas de Jorge A. Sánchez, Ediciones Abraxas, Barcelona, 2005.

Hace unos meses acaba de aparecer la edición crítica bilingüe de uno de los grandes clásicos de la historia del pensamiento político, *La Ciudad del Sol* de Tommaso Campanella (1568-1639) traducida por Loto Perrella. Con expectación habríamos de acoger la apertura de la colección «Política & Utopía» que la editorial barcelonesa Abraxas ha resuelto realizar. Con expectación, pero también con la exigencia que la empresa merece, sobre todo si lo que se promete es una «edición crítica bilingüe», es decir, que sirva al estudioso y al investigador de una manera lo más clara y segura posible. Por tanto, cabría suponer que la traducción de sus escritos se le encarga a un profesional de acreditados conocimientos en las peculiaridades de esa lengua y en esa materia. Sin embargo, a Loto Perrella no se le conocen trabajos que avalen tal dominio, como tampoco traducciones desde cualquier otro idioma en torno a la filosofía política o saberes afines. Las prevenciones se exacerban cuando el trasvase al español carece de las elementales reglas de cortesía para con el lector, que lo son aún más para con la profesión: las notas de traducción, los avisos de variantes, las aclaraciones, las citas comparativas con traducciones anteriores o cualquier incidencia en el proceso. Así, las versiones de Agustín Caballero Robredo (1954) y Emilio G. Estébanez (1984) podemos decir que son ninguneadas (no aparecen ni en la bibliografía), pero no que no hayan

sido utilizadas. Por cerrar la cuestión: no sabemos qué manuscrito es el que ha traducido Perrella: el italiano es contemporáneo; no, desde luego, el del monje calabrés, en el que está escrita la primera versión de 1602. La segunda, ya en latín, es la más famosa edición parisina de 1637.

En cuanto al editor, Jorge A. Sánchez, algo parecido cabe decir: salvo algún desempeño para la misma casa, su trayectoria profesional le vincula al campo de la literatura, algo que se acusa en las notas. Las observaciones de Sánchez más valiosas tienen que ver con el contenido astrológico de la obra de Campanella, pero en lo político, en la interpretación comprensiva de las palabras del monje italiano, su aportación es más bien escasa. Esto explica que el responsable de la edición se limite sólo a anotar de manera bastante superficial el libro que da título al volumen y deje inmaculado un segundo texto de Campanella, menos conocido y también interesante (y esto sí es un acierto), intitulado *Cuestiones sobre la mejor de las repúblicas*, si bien más conocido como *Cuestiones sobre la República ideal*, de 1609, publicadas también en París en 1637 como apéndice a la segunda edición de *Philosophia realis*.

La parte introductoria se cubre con un estudio de Alberto Savinio (1891-1952) y una biografía novelada por Louise Colet (1810-76). Nadie duda del valor de ambas elaboraciones, pero nos resulta inevitable hacerlo sobre el sentido de su inclusión, sin más ni más, hoy. Un poco más de esfuerzo daría coherencia a proyectos editoriales que no pueden ser sin más plausibles por el mero hecho de editar libros que nos satisfaga estudiar. Y, sin embargo, y es una de las razones que justifica estas líneas, estos materiales nos ofrecen un polo de interés a todas luces insospechado por los editores, que ni tan siquiera presentan los textos.

Alberto Savinio, pseudónimo de Andrea de Chirico, hermano del pintor Giorgio de Chirico, fue uno de los intelectuales más destacados del surrealismo italiano y cultivó diversos campos de la creación artística. Sorprende éste con un prólogo que hizo a una edición italiana en 1944 y que arroja la visión política de un artista. De un artista italiano, además, en los estertores del fascismo y la Segunda Guerra Mundial. No significa algo así como una interpretación esteticista de *La Ciudad del Sol*, sino que el análisis se hace a partir de los aspectos morfológicos de la utopía —«arquitectura», dice Savinio, nunca urbanismo, resaltando el carácter unitario de la construcción campanelliana. Precisamente sobre el anhelo creador de *u-topoi*, de lugares que no existen, reflexiona Savinio, si no son al fin y al cabo propuestas para la vida terrenal de carácter ideal, mas sin intervención sobrehumana en su diseño... formas de felicidad que no esperan al más allá, en suma y por lo tanto, programas esencialmente heréticos. Para Savinio *La Ciudad del Sol* en realidad no es una utopía, cuya nota característica habría de ser el ateísmo.

La utopía nace del Humanismo, dice Savinio, al que es inherente aquella «libertad del hombre» inescrutable en la urbe solariana. Y Campanella no sólo no sería un humanista, sino que más bien su posición es la contraria. Savinio, deslizando alguna anacrónica comparación con los totalitarismos del momento, recalca oportunamente que *La Ciudad del Sol* hemos de considerarla como un modelo de república a no imitar.

Y si el prólogo de Savinio puede resultar atractivo o provocador, discutible en el sentido estricto y positivo del término, el lector interesado en la historia política hispana y europea no encontrará incentivados sus propósitos. Pese a que precisamente en los años cuarenta y cincuenta el debate en Italia sobre el pensamiento de Campanella adquiere cotas que aún siguen siendo hoy de referencia (Firpo, Romano Amerio, Di Napoli, Bobbio...), el prólogo de Savinio constata en parte, en esos anacronismos, la continuidad de ciertos usos decimonónicos que de *La Ciudad del Sol* se venían haciendo. Ni qué decir tiene que estos usos servían para ilustrar a menudo posiciones antagónicas. Algo así denunció B. Croce, en este caso contra la extemporánea lectura de Lafarge, aunque con la protesta no se conjuró por completo el mal, dejamos aquí apuntado, ni era la fe en el comunismo la única capaz de mover el sentido de los textos. Por otro lado, tampoco es de extrañar que a la sensibilidad de Alberto Savinio le fuera más electivamente afín, y a cualquiera sin duda más urgente, la defensa de la libertad en aquel trance de 1944. Y la edición de la *civitas* campanelliana, con sus símiles con lo que considera la primera utopía, *La República* de Platón, y sus diferencias con la *Utopía* de Tomás Moro, y su análisis crítico, planteaba una oportunidad más para renovar ese compromiso.

Un caso distinto es el de la poetisa francesa Louise Colet, de cuya pluma se presenta un bello relato biográfico del controvertido dominico. Esta semblanza antecedía unas *Oeuvres choisies* de Campanella, editadas en 1844, aunque la fecha que figura en el ejemplar que aquí reseñamos sea la de 1842, en cuya traducción no fue ajeno ni más ni menos que Silvio Pellico, uno de los artífices del *risorgimento* italiano. El romanticismo con que se observa el discursar nacionalista de la época, explica bastante del tono empleado por Colet, aunque no deja de ser oportuno recordar que dichos nacionalismos no hacían sino debilitar a otras potencias europeas... y que el discurso de Colet rezuma fervor patriótico en cada una de sus interpretaciones históricas y nostalgia de los años en que el poder religioso podía, como mínimo, mantener su independencia del civil. Así, la Colet, que escribe bajo la última etapa del reinado de Luis Felipe de Orleans, la etapa más conservadora, pone el énfasis en la francofilia del de Stilo, todo al servicio de una *grandeur* en plena construcción. Lo cual significa no sólo la indulgente revisión de los antecedentes nacionales y el afianzamiento de sus mitos, tan propio del romanticismo (el servicio

franco a la causa papal, la pía figura del Cardenal Richelieu o la Francia del XVII como quintaesencia de las libertades, por citar algunos ejemplos). Significa también una resistencia en la postura de rechazo, doscientos años después, a las tesis políticas defendidas por la Monarquía Hispánica y respecto a las cuales Campanella acabó escogiendo la de Francia. Tras dos siglos, no parece haber cambiado nada la perspectiva francesa: España, opresora de los territorios italianos, captora de Roma para sus propios intereses políticos, representación del maquiavelismo, y Campanella víctima aún más de los jesuitas que de los españoles.

No es ésta la ocasión para entrar en detalle acerca de la compleja trayectoria del proyecto de monarquía universal pontificia campanelliano, de sus calculados apoyos y sus no menos lógicos obstáculos, la siempre controvertida cuestión de su ortodoxia-heterodoxia doctrinal o el grado de identificación o rebeldía respecto a la propia Monarquía Hispánica. Ello nos conduciría al tentador terreno de la recepción de los escritos del calabrés y a oscuros pasajes de su biografía, tales como su participación efectiva en la conjura de Calabria de 1599, sus contradicciones y ajustes político-doctrinales y la penosa serie de procesos que dieron como resultado veintisiete años de privación de libertad, entre otros padecimientos físicos. O su verdadera relación con su Orden de los Dominicos, su actitud respecto a la Compañía de Jesús o sus últimos años al servicio de Luis XIII de Francia.

Ateniéndonos sin embargo al contenido de *La Ciudad del Sol*, tampoco son menores algunas de las claves apuntadas. Siguiendo el argumento de Savinio y llevándolo a la esfera de lo civil, podríamos localizar en una radical insatisfacción de la forma política presente el núcleo esencial de lo utópico. Ahí reside una capacidad subversiva inasimilable por un imperio como el español, en cuyo católico seno escribe su autor. Hay siempre en toda la literatura de viajes —y el diálogo («poético») entre Hospitalario y el piloto Genovés no deja de ser la descripción de un lugar desconocido y privilegiado— un expresivo factor de contraste entre aquello que se ha descubierto, lo que se ha visto en la travesía, y la terca e inamovible permanencia de lo cotidiano. Algunas veces, como en este caso, lo cotidiano es visto mucho más que con recelo y el contraste raya lo contestatario: si en la Ciudad del Sol reina el buen gobierno y la justicia, y sus habitantes, los solarianos, son felices y virtuosos, en Nápoles en cambio el vicio y la pobreza reinan, y sólo trabajan cincuenta mil personas sobre una mayoritariamente ociosa población de trescientas mil. Por si no fuera suficiente, combate Campanella en estas páginas los privilegios de la nobleza y proclama la igualdad básica de los hombres en origen. Influenciado por Platón, serán sus capacidades y méritos los que determinarán las funciones sociales de los ciudadanos, con estricta regulación y control. El modelo defendido por Campanella es una hierocra-

cia, una teoría de la suma potestad o del *dominium*, según la cual el gobierno del hombre sobre el hombre sólo es legítimo si se ejerce como lugarteniente de Dios. Lo que equivale a afirmar la supremacía del Papa, representante de Dios en la tierra, Sol en la utopía del calabrés, «jefe de todos en lo espiritual y lo temporal, terminando en él todos los asuntos», por encima de los príncipes y otros coadyuvantes. No parecía, como vemos, la hierocracia natural de *La Ciudad del Sol* servir a los intereses de la Monarquía Hispánica de Felipe III, con independencia de que, siguiendo a Campanella, hubiese podido ser o no el brazo auxiliar de esa postulada monarquía universal pontificia.

Las derivaciones teológicas contenidas en el manuscrito de este admirador confeso de Telesio son también objeto de consideración política. Aunque como dominico que era profesaba gran admiración por Tomás de Aquino, detestaba no obstante el método escolástico y su argumento de autoridad. Una de las suertes de los solarianos con que se goza es su hostilidad hacia Aristóteles, al que, dice, califican de pedante. La querencia por la astrología y la magia, fueron otros de los elementos que acabaron de conducirlo al Tribunal del Santo Oficio. Quizá no sea exagerado decir que bajo su jurisdicción, sometido a mil y una torturas y pesares, aseguró sin embargo la vida que la justicia civil se hubiera cobrado por sedicioso.

Decir del cristianismo que consiste en las leyes naturales con el añadido único de los sacramentos, y atribuir a los moradores de la urbe heliaca la inocencia de sus leyes, que sin ser cristianas, naturalmente se aproximan, socavaba algunos de los principios elementales por los que se había regido la política imperial hispano-católica. No en vano, contra el derecho de gentes del padre Vitoria, y sin título de conquista alguno, ya en el estado de naturaleza pre-cristiano coincidían el poder político y el religioso, como puede verse en la Ciudad del Sol. Del mismo modo, la doctrina de la *potestas indirecta* de la Iglesia en lo temporal elaborada por la escolástica española quedaba desbancada por la obra del stilense. Otra consecuencia de la hierocracia heliaca: el derecho del Papa de deponer a príncipes y monarcas recalcitrantes y a la intervención del mismo en defensa de la cristiandad, reclamación que retrotraía a tiempos medievales.

Expone, por supuesto, otros puntos de vista muy sugerentes, mas no tanto desde la filosofía política. No podemos, en todo caso, acabar este comentario, sin hacer referencia a las medidas de tipo eugenésico descritas en *La Ciudad del Sol*, eugenesia pre-conceptiva hay que matizar, según la cual se regulan las relaciones sexuales encaminadas a la procreación en momento y personas determinadas por médicos y astrólogos. En cuanto a la discutida comunidad de bienes, en la que por ejemplo el mencionado Lafargue quiso ver un antecedente del comunismo, ésta tendría que ver más bien con el régimen de la vida monacal como paradigma para la organización social. De un convento

dominico, para más señas, en el que las vestiduras son blancas. Caso distinto es el de la comunidad de mujeres, asunto polémico y al que Campanella, que clamaba contra el principio de autoridad, tuvo que responder citando el parecer de numerosas fuentes.

Sírvanos esta mención a las objeciones para referirnos al opúsculo que cierra la edición, *Cuestiones sobre la mejor de las repúblicas*. Se halla compuesto por tres artículos, en los que trata de dar respuesta a algunos inconvenientes detectados por los lectores de nuestra utopía. A saber, principalmente: 1º) la dificultad de alcanzar el modelo, su sentido y utilidad; 2º) las ventajas de la comunidad de bienes externos, con Sócrates y Platón, frente a su reparto, siguiendo a Aristóteles; 3º) la naturaleza y utilidad la comunidad de mujeres y la no propiedad de las esposas y los hijos.

Dejando a un lado el prolijo examen de las réplicas y contrarréplicas a su obra dispuestas por Campanella, lo que resulta importante para esclarecer el valor de *La Ciudad del Sol* en el conjunto de la producción del autor mientras éste vivía, es el hecho mismo de su elaboración. Que en 1609, siete años después de su primera escritura, hubiese de aclarar algunos extremos, insistiendo en ellos y en su ortodoxia, no puede dejar de tenerse en cuenta y da índice de cierta repercusión al menos. Como tampoco que se incluyera también en el volumen de *Philosophia realis* de 1637, publicado en el París que le acogió en los últimos años de su vida. Porque si se atendiera sólo a la perspectiva diacrónica, no habría caso, pues es con mucho la obra más célebre del autor. Autores, por ejemplo, como Luis Díez del Corral (1975) relativizan su peso en el total campanelliano. Mas ésa es una discusión que nos conduciría de nuevo a los espesos bosques de la recepción.

Javier López Alós

A propósito de PEDRO AULLÓN DE HARO (ed.), *Barroco*, Editorial Verbum, Madrid, 2004.

Tal vez uno de los hallazgos más sugerentes para el lector de este libro sea el cambio que experimente en la manera de mirar determinados asuntos. Al escuchar nuevamente el *Kind of Blue* de Miles Davis, lo que llegará a sus oídos no será como antes una pieza maestra del jazz, sino también una muestra de la «más original y relevante creación barroca de las artes del siglo XX». La expresividad, ese gran concepto subyacente a la capacidad barroca, aparecería aquí como una nota esencial de este género, tanto como la libertad en el uso de las sonoridades o la improvisación. Que lo que hacía el músico

de Illinois era auténticamente barroco, como también lo serían la fotografía y el cine del emergente siglo pasado, es algo que el editor de esta obra, Pedro Aullón de Haro, señala en el ensayo que encabeza el libro. Esta actitud y esta forma de mirar dicen mucho de lo que el lector va a encontrar en las páginas sucesivas, y del impulso que ha animado al editor a reunir a un nutrido grupo de autores, de procedencia en ocasiones muy dispar, alrededor de una sola idea. El Barroco no aparece aquí como un objeto plano sino, como todo aquello cuyas dimensiones sobrepase nuestra sola capacidad, más bien es un paisaje cuya orografía conviene rastrear desde muchos lugares.

Los más de cuarenta autores que intervienen en esta obra coral han enfocado sus trabajos a partir de la que cabría considerar una caracterización primigenia que estructura de algún modo esta publicación. Se trata de adoptar una de las tres alternativas, en solitario o combinadas: conservar una visión suprahistórica del concepto, *lo barroco*; enfrentarse a algunos de los aspectos del *barroco histórico*, tal y como la historiografía lo ha venido definiendo en el tiempo; o atender a las revisiones del mismo que se han hecho bajo la rúbrica de *neobarroco*. Por ello se entiende la simplicidad omniabarcante del título del libro, como también que entre los muchos autores, la mayoría de ellos investigadores en ejercicio, aparezcan algunos ya desaparecidos pero sin los cuales no podría trazarse esa secuencia. Casi todos leyeron en su día muy atentamente a Eugenio d'Ors y su concepto de *eón*, y esto hace que la presencia del filósofo catalán, por activa o por pasiva, sobrevuele muchas páginas de este libro.

En *La ciencia de la cultura*, obra póstuma de 1964, Eugenio d'Ors rescataba del léxico filosófico de los alejandrinos una palabra que la física ya venía utilizando: *eón* significaba una categoría de pureza ideal, susceptible de manifestarse «a través de la sucesión», es decir, en el tiempo. Para los alejandrinos cristianos, Cristo era un *eón* porque participaba de la eternidad de Dios a pesar de haber tenido una existencia temporal, histórica, capaz de ser narrada. El *eón* —contaba d'Ors— podía sufrir contingencias y vicisitudes pero nunca «cesar de existir». Así habría un *eón* de lo barroco como también de su contrario, un *eón* de lo clásico. Esta concepción sobrepasaría los límites de una mera circunscripción periodológica para perfilarse en cambio como una constante de la cultura, «un gran aspecto de la universalidad», como nos señala Pedro Aullón. Él mismo, para abrir el libro, tomará «barroco» bajo este criterio de universalidad relativa a tiempos y culturas, y como «constatación práctica de una fenomenología cuyos resultados alcanzarían desde los originarios tiempos rupestres hasta nuestros días».

Las cuatro notas de lo barroco —esenciales y morfológicas— vendrán expresadas en uno de los tres artículos de d'Ors que se incluyen aquí, y que resumimos en exceso sólo para que el lector tenga idea de lo que en él se

trata: El panteísmo aparece como un fondo genérico de lo barroco que aludiría a un elemento pagano. Pan, dios de los campos, de la natura, presidiría cualquier creación barroca auténtica al reproducir la manera de proceder de la naturaleza. La disciplina perdería su carácter sagrado y la espontaneidad sería divinizada. Vitalista y libertino, lo barroco aparece en oposición a un clasicismo normativo y autoritario. Así, en arquitectura, una columna que se elevara imitando un árbol revelaría un barroquismo, pero si intentara imitar un cilindro, un ente geométrico y de razón, revelaría su contrario. El espíritu barroco, señalaba d'Ors, se reconocería en la representación del movimiento en cuanto vida, actividad, cambio, fluir, tanto como en la adopción de esquemas multipolares, fundidos y continuos, no discontinuos y recordados. *Panteísmo, dinamismo, multipolaridad, continuidad*. Pero lo barroco no se detiene en este esquema genérico. Los autores que intervienen en esta obra hilarán en ocasiones muy finamente, aislando elementos antropológicos y estilísticos que serán reconocidos en otros lugares, como la actitud del *desengaño* o el *conceptismo*. Tras la inmersión en un segundo momento en el barroco histórico, el libro se cierra con la presencia del gran neobarroco contemporáneo — eminentemente americano y de la segunda mitad del siglo XX — con las figuras de José Lezama Lima y Alejo Carpentier pensando el continente en clave barroca, o Severo Sarduy reflexionando sobre todo ello. Pero también con la palabra de nuestro dramaturgo cordobés Romero Esteo, cuya irónica autocomprensión pone el punto y final a esta obra.

Así pues la sucesión *Barroco, barroco histórico, neobarroco*. Sirva de ejemplo de lo primero el ensayo de Patricia Cañizares sobre la estética barroca en la literatura grecolatina, escogiendo, entre las veintidós distinciones que ofreciera d'Ors, las de *barrochus alexandrinus* y *barrochus romanos*. Como muestra de lo segundo cabe citar también a modo de ejemplo la aportación de Javier Portús reflexionando sobre la imagen del barroco histórico: su doctrina artística, la conciencia histórica de los artistas involucrados, el triunfo de la pintura, la diversidad de estilos regionales y corrientes, etc. Y para lo tercero, el texto del poeta y ensayista brasileño Haroldo de Campos, que nos ilustra profusamente cómo una buena parte de la producción literaria brasileña contemporánea puede ser afrontada desde la óptica neobarroca que mencionábamos.

Pero cabría ensayar otra manera de aproximarnos a este libro que fuera desde sus objetos de estudio. Vista así, la obra puede acusar para algún lector cierto desequilibrio. Son muchos los trabajos en que se aborda el lugar de la palabra, desde la poesía al teatro, la métrica, la expresión oral o los manuscritos; desde Alemania, Inglaterra, Italia e incluso Japón, sin olvidar nunca nuestro barroco español, en ocasiones «santo y seña» de lo demás. Hay también un acercamiento a la arquitectura, las artes plásticas, la cien-



cia, la música y el cine, pero se echan en falta algunas aportaciones en el ámbito de la filosofía política. Por eso aparecen como dos perlas solitarias los ensayos de Antonio Rivera, reflexionando sobre la relación poder/espíritu en el barroco español, y de José Luis Villacañas, pensando la recepción en la Alemania del siglo XX de la obra de Gracián. Quizás hubiera sido de gran interés para algunos lectores interesados por esta vertiente una aproximación más amplia a la política del Barroco, porque la irrupción de Maquiavelo, Bodino o Botero en la España del XVII dejó su impronta, de signo variado, en una amplia pléyade de escritores políticos y tratadistas que habría sido interesante rescatar, aunque hubiera sido sólo para dar testimonio de ello. Pero no sólo eso: el pensamiento político del barroco, sus elementos constitutivos, nos ayudan a detectar aquellas patologías políticas —por decirlo con Antonio Rivera— que aún hoy emergen en nuestras sociedades occidentales. Desde este punto de vista, los textos referidos al barroco histórico que tal vez resulten más interesantes sean aquellos cuyos autores no son ajenos a este problema y miran de soslayo alrededor del asunto que les ocupa.

No podemos hacer mención aquí de cada uno de los textos —alguno excesivamente técnico, otros de gran belleza, la mayoría de notable factura— que el lector deberá descubrir por su cuenta, pero sí poner algunos ejemplos de esta variedad temática, aún sabiendo que cometemos injusticia al silenciar algunas muy brillantes aportaciones. Importantes investigadores, como en el ámbito de la literatura comparada André Mansau y Pérez Bazo, o en Historia de la Música Raffael Mellace, o en los estudios de la Ciencia Javier Moscoso, aproximan su mirada desde ángulos diferentes. André Mansau se cuestiona la existencia de un barroco francés frente a la *preciosité* y el clasicismo. La historia de Javier Moscoso versa sobre los procesos con que se establecían relaciones o se realizaban diagnósticos en el ámbito de las prácticas experimentales; Raffaele Mellace contempla el barroco musical como una escuela de las lágrimas, donde el «humano officio» era «veramente il pianto».

Domínguez Leiva, para quien el último cine reinventaría las paradojas barrocas, analizará aquellos elementos barrocos de los distintos componentes del lenguaje cinematográfico desde sus inicios: la iluminación en claroscuro, la composición de los planos o encuadres o el «montaje metafórico», aunque sin olvidar un paseo por el último cine neobarroco y sus pasiones particulares (lo virtual, lo monstruoso y lo violento) a través de películas como *Existenz* (1999), *Carretera perdida* (1996) o el kafkiano *Cube* (1997).

El lector oirá también algunas voces discordantes, como era de esperar en una obra donde confluyen tantos y tan diversos autores. Es lo que sucede respecto a Calderón y los personajes de su teatro. Se nos presenta al dramaturgo como un autor muy poco interesado por las cuestiones trascendentales del espíritu y por la vida eterna, de manera que su personaje, más que a la divi-

nidad tendería a contemplar las estrellas (Loreto Busquets). Pero también, el personaje calderoniano, como el del teatro de Lope, interpretaría un papel en el mundo cuya acción justificaría la legalidad de un orden moral trascendente y ajeno, algo que no encontraríamos ni en Cervantes, ni en Shakespeare, ni en Moliere (Jesús G. Maestro). Quedaría para el lector la tarea de sacar sus propias conclusiones, algo que, en definitiva, no es más que la hazaña que nos exige nuestro encuentro a solas con un libro.

*Barroco*, que coincide en el tiempo con la exposición dedicada al mismo tema en el Centro Cultural Conde Duque, ideada también por Aullón de Haro, es ya una obra de referencia para todos aquellos que se sientan interesados por un fenómeno cultural que trasciende su época. Mirarlo no es sólo, como señala uno de los autores, una cuestión de curiosidad o historicismo, sino de auto-conocimiento. El policentrismo, las múltiples variaciones sobre un mismo tema (como las Fugas de Bach), el mestizaje de las tramas y disciplinas engendran de por sí un barroquismo. Si es verdad que lo barroco se define por esta complejidad de las formas, y eso es necesariamente transgresor—como apunta al final Romero Esteo— este libro es eminentemente barroco. Tal vez una demostración más de lo que al inicio se afirmaba, que el siglo XX fue un siglo de creación barroca. Y en esa estela seguiríamos.

*Belén Rosa de Gea*

A propósito de JULIO SEOANE PINILLA *Del sentido moral a la moral sentimental. El origen sentimental de la identidad y ciudadanía democrática*, Siglo XXI, Madrid, 2004.

No puede afirmarse que la historiografía española se haya desarrollado de espaldas a la filosofía escrita en inglés. Aunque pueda defenderse la indudable influencia de las filosofías en lengua alemana y francesa en el desarrollo del pensamiento español, éste nunca ha desconocido los grandes clásicos del pensamiento británico, que ha sido traducido y estudiado desde antiguo. Más extraño es encontrarse con estudiosos, no de las grandes figuras de la filosofía inglesa, sino de pensadores que, ocupando una segunda fila en el panteón de los grandes filósofos, son de importancia para comprender los vericuetos de la historia del pensamiento, ya no sólo inglés, sino occidental en general. Y mucho más extraño es que la perspectiva adoptada no sea la de una absurda compartimentación del trabajo del pensamiento, sino que los pensadores estudiados estén situados en un contexto de discusión transnacional, fuera de los límites encorsetados de naciones, escuelas y disciplinas.

Julio Seoane Pinilla es una de estas excepciones, pues ha dedicado la mayor parte de su labor intelectual al estudio del pensamiento ilustrado menos conocido<sup>1</sup>, pero que conformó tanto o más que las grandes figuras el pensamiento de una época que tanto ha influido en la nuestra. Por ello la perspectiva adoptada por Julio Seoane se centra indistintamente en escritores como Richardson o Sade, en las filosofías de Adam Smith o Hutcheson, o en la obra literaria de Rousseau.

El libro que nos ocupa es, esperamos, un paso más en esa labor. *Del sentido moral a la moral sentimental* es un estudio, como indica el subtítulo de *El origen sentimental de la identidad y ciudadanía democrática*. El libro no tiene una pretensión meramente doxográfica, sino partiendo de la tesis de que la genealogía de los sentimientos morales de nuestro tiempo hay que buscarla en el s. XVIII, pretende mostrar cómo en ellos se articulan, polémicamente, razón y sentimientos, frente a una visión tópica de la ilustración como «edad de la razón». Por ello no es extraño que Seoane dedique tanta atención a las obras literarias de esta época, en la que la novela se convierte en el género literario dominante. Un género que se convertirá en el objeto de consumo máspreciado de la clase media y que se universalizará en el s. XIX. La tesis del libro es que «nuestras ideas de identidad, autonomía, dignidad e igualdad se sostienen —y aparecieron en su día— sobre argumentos sentimentales» (pág. 8). Fueron los filósofos los encargados de elaborar esos argumentos —Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith—, pero fue la novela sentimental la encargada de difundirlos.

La tesis de Seoane tiene, como no podía ser menos, una lectura contemporánea: hemos olvidado los argumentos sentimentales en nuestra defensa de nuestros conceptos morales y con ello los hemos privado de su base. Así, nuestros conceptos morales tienen dificultades para persuadir a sus múltiples enemigos. El libro de Seoane es especialmente oportuno en estos momentos cuando el gobierno está planteando una reforma de la educación moral en Primaria y Secundaria para introducir una Educación para la ciudadanía, porque Seoane está apuntando al corazón del debate sobre lo que debe ser la educación de un ciudadano democrático, un problema que no debería preocupar sólo a los profesores de secundaria.

Vincular nuestras ideas morales a los sentimientos puede ser visto como la apelación a la irracionalidad, pero creo que Seoane tiene razón cuando

---

1 J. SEOANE PINILLA ha publicado, entre otros, los siguientes libros: *La ilustración heterodoxa: Sade, Mandeville, Hamann*, Editorial Fundamentos, Madrid, 1998 y *La política moral del Rococó*, La Balsa de la Medusa, 2000. Ha traducido y editado también *La ilustración olvidada: Vauneargues, Morelly, Meslier, Sade y otros ilustrados heterodoxos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999 y el libro de F. Hutcheson, *Escritos sobre la virtud y el sentido moral*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1999.

rechaza esta crítica. La opción no es necesariamente como la ha planteado Rorty entre objetividad y solidaridad, entre nuestra comunidad y la verdad, sino que puede argumentarse convincentemente que es imposible argumentar en el campo de la razón práctica sin la intervención de nuestros sentimientos<sup>2</sup>. Y, aún más, Seoane argumenta que en la educación de nuestros sentimientos morales la educación literaria es fundamental, en una línea de razonamiento muy similar a la desarrollada por Martha Nussbaum en su libro *Justicia poética*<sup>3</sup>.

El libro tiene dos partes fundamentales. En la primera de ellas, titulada «El sentido moral», el autor se ocupa de estudiar la filosofía moral de Hutcheson, contraponiéndola a las de Hume y, especialmente, Adam Smith. En la segunda, titulada «La moral sentimental» y que ocupa casi las dos terceras partes del libro, Seoane parte de las que cree son las tres novelas fundamentales del género de la novela sentimental: *Pamela o la virtud recompensada* y *Clarissa* de Richardson y *La nueva Eloísa*, de Rousseau, para explicar en qué consistió el sentimentalismo y cómo éste fraguó la sensibilidad del s. XVIII a través de nociones como el matrimonio por amor que se opuso al amor libertino, y cómo se vinculó el amor sentimental a la construcción de la moderna noción de ciudadanía.

Julio Seoane es consciente, como bien recoge en su libro, de que esta historia no es sólo la historia de un éxito: el desarrollo y extensión de las modernas ideas de ciudadanía democrática; sino que la evolución misma de la novela sentimental mostró las dificultades de este discurso. Así, señala que: «el hombre sentimental es un inútil social. Reconocida inconscientemente esta<sup>4</sup> inutilidad ante el mundo, la novela sentimental se enzarzó en un moralismo cada vez más rígido» (pág. 261). En honor a Julio Seoane cabe decir que la lectura de su libro nos deja expectantes porque parece dejar el argumento *in media res*, así que desde estas páginas humildemente le pedimos que continúe su trabajo investigando por un lado cómo evolucionó la moral sentimental en la modernidad, y por otro lado mostrando qué puede aportar ésta en nuestros días —y cómo— a la conformación de la educación del moderno ciudadano democrático.

Enrique Ujaldón

---

2 Sobre esta cuestión es importante el libro de A. R. DAMASIO, *Descartes' Error. Emotion, Reason, and de Human Brain*. Nueva York, Grosset/Putnam Book, 1994. Traducción de Joandomènec Ros, *El error de Descartes*, Barcelona, Crítica, 1996 el cual, si bien no está escrito desde una perspectiva estrictamente filosófica, tiene una indudable lectura filosófica, a la que el autor no es ajeno, como indica el título mismo del libro.

3 *Poetic Justice*. Beacon Press, 1995. Traducción de Carlos Gardini, Editorial Andrés Bello, Barcelona, 1995.

4 La versión original dice «este», así que me he permitido corregir la errata.

A propósito de PABLO DE OLAVIDE, *El Evangelio en Triunfo o historia de un filósofo desengañado*, Fundación Gustavo Bueno y Pentalfa Eds., Oviedo, 2004, 2 vv., 808 pp.

Pablo de Olavide y Jáuregui (Lima, 1725-Baeza, 1803) es conocido por ser una de las figuras más destacadas e influyentes de nuestra particular Ilustración. Tal es la razón del vivo interés de los estudiosos por su obra y de una bien ganada reputación entre los reformadores de la segunda mitad del siglo XVIII. La presencia y predicamento público que alcanzó en sus años de apogeo, mientras gozó de la protección de Carlos III, suele ser la reflejada en la mayor parte de los manuales y monografías consagrados a la época, y es en verdad la que hace justicia a lo más original de su pensamiento, la que le ocasionó un proceso inquisitorial, la prisión y el exilio. Sin embargo, en los últimos años de su vida, dio a la imprenta una obra, *El Evangelio en triunfo o historia de un filósofo desengañado*, que tendría entre otros objetivos el de retractarse y compensar parte de las ideas que le condujeron a la ruina pública. Se producía así una transformación con tintes milagrosos en alguien que, de representante egregio del movimiento ilustrado español, pasaba a ser símbolo de la apologética católica de los últimos tiempos del XVIII y buena parte del XIX. Tal circunstancia, el que fuera precisamente Pablo de Olavide el protagonista de la conversión, el receptor de la gracia de la verdadera filosofía divina, desborda con mucho el hecho de que fuera o no fuera auténtica o sincera: poco importaba en aquellos momentos que el casi octogenario Olavide se hallase preceptivamente «atrído y contrito» por sus males. Lo decisivo era la fuerza explicativa del caso, la singularidad del protagonista, célebre entre los nuestros, que, cercana ya la muerte y vistos los efectos de la Revolución Francesa, volvía los ojos a su vida pasada, comprendía sus errores, se humillaba y se plegaba a los límites de la «sana razón». Ahí reside la importancia de esta interminable colección de cartas. No es tanto el valor propio de cada una de ellas, en general escaso y repetitivo por lo demás, sino más bien el hecho mismo de tratarse de una recopilación firmada por Pablo de Olavide con una intención concreta (al menos una, la apologética) y unas consecuencias inopinadas tras su publicación (sirva de visualización, cinco ediciones en tres años).

Así las cosas, no es extraño que el Proyecto Filosofía en Español, a través de la Fundación Gustavo Bueno y Pentalfa Ediciones, haya querido rescatar para los lectores de hoy tan significativo texto de nuestra historia política. El apreciable prólogo de José Luis Gómez Urdáñez, catedrático de Historia Moderna de la Universidad de La Rioja, sintetiza las claves biográficas del ilustrado limeño y la polémica en torno a la interpretación erudita sobre la sinceridad de la conversión con equilibrio y claridad. Mas el quiasmo entre el

Olavide ilustrado y el anti-ilustrado, si así se quiere presentar, no obsta para ciertas continuidades en sus programas económicos, basados en el agro, que vendrían en alguna medida a entroncar con las propuestas de treinta años antes, a finales de los sesenta, para la colonización de Sierra Morena. La edición de *El Evangelio...*, hay que decirlo, adolece de la falta de cualquier indicación crítica y de la presencia de unas cuantas erratas ortográficas.

Aunque podemos seguir la valoración del profesor Gómez Urdáñez y concluir que lo de menos es el contenido del libro, en sentido estricto nada nuevo, resumiremos la publicación. Se trata de un apólogo, una historia con fines moralizantes, contada a través de cartas, según la cual un hombre de vida atrabiliaria y pecaminosa, librepensador y filósofo, se refugia en un convento tras creer haber matado a un extranjero en una pendencia. Su estancia allí será el escenario de numerosas y largas conversaciones en las que sus ideas mundanas se verán refutadas por la gracia de la revelación, a través de un monje que se convertirá en su director espiritual. En definitiva, la historia de una conversión, la apología de la fe católica y sus sacramentos; en especial, y no es extraño para alguien que tenía cuentas pendientes con el Santo Oficio, el de la confesión. Hay una insistencia permanente en la cuestión del arrepentimiento por las culpas anteriores, en el profundo pesar por tanto mal y en la recta voluntad de resarcirlo, en la mortificación en la penitencia y la confianza en la bondad sagrada del perdón. Un paroxismo sospechoso, desde luego. Tras la conversión y recepción de los sacramentos, una vida dedicada al apostolado y al mejoramiento de las condiciones materiales y espirituales de sus semejantes. Ésta es la parte más original, aunque tampoco sea del todo nueva.

Nada nuevo, decíamos. Y es que si en el prólogo Olavide reconoce como una de sus fuentes una «obrita» del Abate Lamourette, que tenía a mano y que le servía de algunas ideas y le inflamaba de deseos de escribir, parece más bien que *Les délices de la Religion, ou le Pouvoir de l'Evangile pour nous rendre hereux* (París, 1788) de Lamourette, surtió a Olavide de algo más que de ideas y deseos, ya que traslada partes enteras. Al que ni tan siquiera cita es al abate Houteville, autor de *La Religion Chrétienne prouvée par les faits*, editada en París mucho antes de 1765, como erróneamente informa el prólogo, esto es, en 1722; de hecho, en su artículo «Secta» el *Diccionario* de Voltaire hace mención de ella. De Houteville extrae el núcleo principal de la obra, los diálogos entre el filósofo desengañado y el religioso. Si esto se supo en el momento de la publicación, quizá no sea la pregunta pertinente en estos momentos. A nadie interesaba descubrir un fraude por otra parte nada inusual. Sobre todo quienes estaban en mejores condiciones para hacerlo, los sectores más anti-ilustrados, podían esgrimir sin mayor complicación la pública caída del caballo del publicano Olavide. Las viejas pretensiones del

gilito Eleta, el confesor de Carlos III y obispo de Osma, poco sentido tendrían ya sobre un anciano que de rodillas pedía perdón, inofensivo. Bastaba simplemente expurgar el relato de algunos componentes más delicados, atemperarlos al menos. Tales son las seis últimas misivas de las cuarenta y una totales, el componente genuinamente olavidiano, si bien relegado a la parte final de la obra y sometido a la causa mayor de la vida evangélica. Pero, como decíamos, ello no quiere decir que sea en rigor novedosa. Lo que hace Olavide es recuperar parte de su viejo programa de reformas agrarias, acorde con los tiempos del despotismo ilustrado, con el ideal cristiano del socorro útil a los demás mediante la erradicación de la pobreza y la beneficencia. Son los momentos más interesantes de la obra, a la vez que los más desconocidos: lo prolijo de las narraciones y demostraciones de la Historia Sagrada y los dogmas, los puntos canónicos y artículos de fe, las constantes repeticiones, páginas y páginas glorizando la misericordia divina en contraposición con la insignificancia humana... no parecen la mejor predisposición para encarar unos fragmentos que la mayoría de los lectores no esperaban encontrar. Tan es así que, nos dice Gómez Urdáñez, a partir de la tercera edición de la traducción francesa de Buynand de Echelles de 1825 y durante las trece siguientes, hasta 1861, se omitieron directamente estas cartas. Que Olavide era consciente de las susceptibilidades que podía levantar, se compadece bastante bien con el hecho del anonimato de la primera edición de la obra (Valencia, 1797-98), pues desde el punto de vista doctrinal, por lo demás, el encaje era más que ortodoxo.

La defensa de una distribución más proporcionada de la tierra, la censura de la opulencia de los nobles y las propiedades sin amortizar —acaso también una manera de reivindicarse ante la corona en un momento de tímido impulso regalista—, la convicción del influjo del buen ejemplo en la acción pública, la apuesta por la fundación de poblaciones y colonias, y las ventajas de la educación, son notas asimilables a escritos anteriores. Aunque hay importantes matices. Es cierto que mantiene que la base de la economía y el bienestar material de las naciones reside en la agricultura, y a ella habrá que consagrar todos los planes. También la educación debe tenerla muy en cuenta. Pero la materia fundamental, el pilar de toda formación, es el aprendizaje de la religión. Uno de los lamentos más repetidos a lo largo de *El Evangelio* es el escaso conocimiento de los cristianos acerca de su religión, con la consiguiente exposición de los sofismas y filosofías del siglo, intemperie lamentable que debiera corregirse con la preparación racional de los creyentes para que pudieran resistir los embates de la tentación, predicar el apostolado y dar cuenta de su fe. No conformarse con una instrucción elemental, basada en la memorización de unos pocos principios, sino profundizar también, más adelante, en las materias más complejas de la religión. No se trataba de

este modo, y a lo Rousseau, de «retrasar la enseñanza religiosa», como dice Gómez Urbeña, sino, Olavide sabía muy bien que eso era inadmisibile, complementar esa formación más tarde. En todo caso, en ese programa de mejoras sociales, basado en la agricultura, la industria, la educación, el control por las juntas, la religión constituía inevitablemente la pieza crucial, la garantía de orden y hasta de bondad de cada uno de los miembros, ya perfectamente instruidos, que no ilustrados.

No tardó ni un año Carlos IV en permitir la vuelta de Pablo de Olavide a España después de diecisiete años de exilio. Es más, le dotó de una renta anual con la que holgadamente agotar sus días. Godoy incluso le ofreció tareas de gobierno. Fuera cierto su desengaño, simplemente el cansancio, la edad o el temor a que la suerte volviera a virar, rechazó volver a la vida pública. Y su historia, que era lo que interesaba, en parte «prestada», se constituyó en uno de los clásicos de la reacción decimonónica.

Javier López Alós

### «El corazón del sagrado cabrón» La desacralización de la monarquía francesa

A propósito de DALE KENNETH VAN KLEY, *Los orígenes religiosos de la Revolución Francesa. De Calvino a la Constitución Civil (1560-1791)*, traducción de Carmen González del Yerro Valdés, Encuentro, Madrid, 2003.

A comienzos de 1757, un aprendiz de curtidor llamado François Bellier de la Chauvonnais manifestó en un cabaret cercano a Château-Gontier que si él hubiera estado en el lugar de Robert-François Damiens, el frustrado regicida de Luis XV, sin duda «habría clavado el puñal en el corazón del sagrado cabrón». El testimonio de La Chauvonnais no es un caso aislado, numerosos súbditos lamentaban que el asesinato no se hubiera consumado y declaraban que ellos habrían corrido mejor suerte. En 1758, un tal Paumier, que comparaba con Damiens la profesión de criado, dijo de este último, nuevamente en un cabaret, que «debía ser un gran Santo del Paraíso».

Algunos de estos *mauvais discours* (así se denominaba en la época la rúbrica policial que registraba éstas y otras manifestaciones sediciosas) son recogidos por Dale K. Van Kley en la monografía dedicada al caso Damiens, *The Damiens Affair and the Unraveling of the Ancien Régime, 1750-1770*,



precisamente bajo el epígrafe titulado «La desacralización de la monarquía»<sup>1</sup>. Como ha mostrado entre otros el propio Van Kley, acaso ningún otro acontecimiento como el fallido atentado perpetrado por Damiens el cinco de enero de 1757 sobre la persona sagrada de Su Majestad (sobre «el sagrado cabrón», como decía La Chavellais) es capaz de condensar la extraordinaria efervescencia política de las últimas décadas del Antiguo Régimen, en particular el profundo descrédito del Bien Amado.

Resta por saber si aquellos testimonios extraídos de los Archives de la Bastille constituyen una novedad histórica, o si más bien hemos de encuadrarlos en una trayectoria de larga duración sin la cual sería materialmente imposible comprender la crisis de legitimidad de los pilares institucionales del orden absolutista. A la luz de las aportaciones del profesor del Calvin College, seguramente deberíamos concluir que ambas interpretaciones no son excluyentes. En aquel libro de 1984 sobre el caso Damiens, el autor afirmaba que, tal y como revelan las declaraciones de Paumier y La Chavellais (según Van Kley, hay aproximadamente 25 casos similares denunciados a las autoridades entre 1757 y 1758), hacia 1757 los *mauvais discours* sin duda afectaban directamente a la monarquía, y que este fenómeno no es muy anterior a esta fecha o en todo caso a la década de 1750<sup>2</sup>. En *Los orígenes religiosos de la Revolución Francesa*, que vio la luz en 1996 y ha sido traducido recientemente al castellano, Van Kley matiza en cierto modo la tesis del libro anterior y reconoce, apoyándose en Arlette Farge<sup>3</sup>, que el deterioro de la imagen de la monarquía comenzó a gestarse antes de mediados de siglo, ante todo a partir de 1720<sup>4</sup>. En cualquier caso, reiteramos, las dos tesis resultan más bien complementarias, y ambas tienen cabida en una obra a la que sin duda ha de concedérsele el mérito de haber sabido aunar magistralmente una historia de largo recorrido y la debida atención a los acontecimientos que marcan las discontinuidades de dicho relato. Indudablemente, la indiferencia con la que la ciudadanía francesa acogió la muerte de Luis XV no es achacable tan sólo a las veleidades o torpezas de este soberano, a su relación amorosa con la difamada Madame de Pompadour o al hecho de que dejara de sanar a los enfermos de escrofulismo, negándose así a cumplir con aquel gesto inmortalizado por Jouvenet en su retrato del Rey Sol; el distanciamiento entre el monarca y sus súbditos había sido alimentado

---

1 D. K. VAN KLEY, *The Damiens Affair and the Unraveling of the Ancien Régime, 1750-1770*, Princeton University Press, Princeton, 1984, pp. 246-255.

2 Ibidem, pp. 253-254.

3 A. FARGE, *Dire et mal dire. L'opinion publique au XVIIIe siècle*, Seuil, París, 1992.

4 D. K. VAN KLEY, *Los orígenes religiosos de la Revolución Francesa. De Calvino a la Constitución Civil (1560-1791)*, Encuentro, Madrid, 2003, pp. 267-269.

por el propio Luis XIV con su traslado a Versalles, lo cual significó, según Ralph E. Giesey, la definitiva sustitución del modelo renacentista de los *ceremoniales de estado* por la relativa privacidad de la *sociedad cortesana*; una suerte de *continuum* de la etiqueta alejado de la magnificencia de los antiguos rituales políticos, que lograban, por una parte, suspender el curso ordinario del tiempo y conseguían asimismo, mediante un acto publicístico de gran envergadura, involucrar a la población, que de este modo se sentía partícipe de una historia común<sup>5</sup>.

El debilitamiento del símbolo por excelencia de la Francia del Antiguo Régimen soporta por tanto una larga historia, que es en gran medida la de la pérdida de la identidad religiosa que había servido a la monarquía para autoafirmarse frente a la herejía protestante, para hacerse valer en tanto había sido capaz de reconducir las guerras confesionales. Con todo, la década de 1750 sigue figurando en el relato con letras mayúsculas: es entonces cuando estalla definitivamente el conflicto jansenista, a partir de la iniciativa del nuevo arzobispo de París, Christophe de Beaumont, que ordenó que les fueran negados los últimos sacramentos a todos aquéllos que se habían opuesto a la Bula *Unigenitus* (condenatoria del jansenismo). La monarquía, que había registrado la bula en 1714 aun contando con la desaprobación de una porción importante del clero, ya no logró rehacerse tras la llamada disputa de los sacramentos o de los billetes de confesión; había apostado tan fuerte por la bula papal que ésta se había convertido en una de sus señas de identidad, a pesar de que no pocos advirtieron acerca de los conflictos que suscitaba dicha medida con respecto a los principios de la Iglesia galicana. «El siglo XVIII francés —escribe Van Kley— fue tanto el siglo de las luces como el siglo de la controversia religiosa y ésta socavó la monarquía absoluta desde el principio»<sup>6</sup>, fue, en definitiva, «el siglo de *Unigenitus*». Arlette Farge, a quien el autor invocaba con el fin de suavizar las conclusiones de su obra anterior (que señalaba como veíamos la profunda discontinuidad de la década de 1750), afirmaba, en las últimas páginas del trabajo realizado junto con Jacques Revel acerca de los motines populares de la primavera parisina de 1750, que fue precisamente el combate jansenista de mediados de siglo el que dio lugar «a lo que ya puede denominarse opinión pública»<sup>7</sup>.

---

5 R. E. GIESEY, «The King Imagined», en Baker, K. M. [ed.], *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture. I. The Political Culture of the Old Regime*, Pergamon Press, Oxford, 1987, pp. 41-59.

6 D. K. VAN KLEY, *Los orígenes religiosos de la Revolución Francesa...*, cit, p. 30.

7 A. FARGE y J. REVEL, *Lógica de las multitudes. Secuestro infantil en París, 1750*, Homo Sapiens, Rosario, 1998, trad. de E. Hourcade, p. 130.

No es casual que el análisis del citado periodo ocupe precisamente la parte central del libro que reseñamos, los capítulos tercero y cuarto. Del mismo modo que el autor propone en la última parte de la obra diferentes fechas que podrían obtener la distinción de ser el último día del Antiguo Régimen francés, así también nos debería estar permitido a nosotros sugerir otro posible título del ensayo: *El siglo de Unigenitus*, obviamente. Desde aquí, hacia atrás y hacia delante, van apareciendo las interesantísimas aportaciones de Van Kley: paradójicamente, concluye el autor, la descristianización de la sociedad pretendida por los revolucionarios había sido impulsada en gran medida por las disputas religiosas que sacudieron el reino desde el siglo XVI. No debe resultar extraño, entonces, que dos de los más destacados interlocutores del Tercer Estado en la histórica reunión de los Estados Generales del 23 de junio de 1789 fueran precisamente Armand-Gaston Camus, abogado jansenista del Parlamento de París, y Antoine Barnave, abogado protestante del Parlamento de Grenoble, si bien uno y otro no se dirigieron a la autodeclarada «Asamblea Nacional de Francia» desde sus respectivas posiciones confesionales, a buen seguro porque desde hacía algún tiempo los argumentos de la batalla política habían absorbido tanto elementos que hundían sus raíces en las disputas religiosas como ingredientes del pensamiento fisiocrático y rousseauiano.

Van Kley logra asimismo el más que meritorio encadenamiento de dos grandes corrientes historiográficas que no resultan en absoluto fácilmente intercambiables, la historia de las ideas y la historia cultural. Sin lugar a dudas el resultado de este nuevo trabajo no desmerece ni mucho menos el ambicioso título con el que se presenta, que constituye si cabe un reto más importante tras el clásico estudio de Daniel Mornet, *Les origines intellectuels de la Révolution française* (aparecido en 1933), y ante todo la espléndida y arriesgada síntesis de Roger Chartier, *Les origines culturelles de la Révolution française* (1991)<sup>8</sup>. Desde luego, se trata de una lectura obligada para quienes pretendan acercarse al periodo revolucionario y prerrevolucionario.

Víctor Cases

---

8 D. MORNET, *Los orígenes intelectuales de la Revolución Francesa, 1715-1787*, Paidós, Buenos Aires, 1969, trad. de C. A. Fayard; R. CHARTIER, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*, Gedisa, Barcelona, 2003, trad. de B. Lonné.

A propósito de R. FERNÁNDEZ CARVAJAL, *El pensamiento español en el siglo XIX*, introd. de J. Novella, Nausícaä, Murcia, 2003, 295 págs.

La reedición del trabajo de Rodrigo Fernández-Carvajal, *El pensamiento español en el siglo XIX*, supone el reencuentro con un texto que aborda la situación de España en el siglo XIX desde una perspectiva filosófico-política propia del período de post-guerra. No hay lugar aquí para una narración acrítica; nos encontramos ante un estudio acerca de los hombres e ideas que marcaron el desarrollo de los sucesos que desembocarían en un siglo XX convulso.

La obra fue inicialmente publicada en *Historia general de las literaturas hispánicas* en tres partes. El texto se mantiene íntegro, limitándose la edición a eliminar erratas y situar las notas a pie de página. Se enriquece con una introducción de Jorge Novella, profesor de la Universidad de Murcia, una detallada bibliografía, así como con una nota biográfica sobre el autor. Está dividida en dos bloques diferenciados: el primero comienza con la ruptura de 1808, y el segundo a partir de 1854, fin de la década moderada.

El catedrático de Derecho Político, Rodrigo Fernández-Carvajal, transita el siglo XIX creando, en palabras de Jorge Novella, «nexos de sentido», estableciendo relaciones entre obras, autores y corrientes de pensamiento. Es evidente, tanto por el tratamiento en la obra, en la que los proyectos pedagógicos que acompañan cada marco teórico son analizados, como por su trayectoria profesional marcada por la cátedra de Derecho Político, el papel central que la educación tiene en su pensamiento. Su tarea fue precisamente pedagógica; nos encontramos ante un intelectual apartado de la acción política. Para el autor, y ya desde su obra *El lugar de la Ciencia Política*, resulta evidente la íntima conexión entre la política y la cuestión social. Así, la historia del pensamiento es un marco esencial para iluminar los problemas del Derecho Político.

Se puede vincular la carrera de Fernández-Carvajal a una corriente donde los hechos son siempre explicados desde los propósitos y los valores de las figuras intelectuales relevantes. La realidad histórica cobra sentido desde las ideas de sus protagonistas, entendidas éstas como proyectos para la acción, y que son recibidas y difundidas desde el proceso pedagógico.

La historia como mero transcurso del tiempo, sucesión de hechos, no encaja con la visión del autor. Fernández-Carvajal reivindica la necesidad de un jurista, historiador y filósofo para aprehender el carácter histórico de las realidades políticas. No se trata únicamente de asumir la tradición sino de, tras hacerla suya, portarla como herramienta para su uso en el presente. La tradición no ha de pasar por un proceso de abstracción o mitificación; es necesario en la tarea del investigador no perder nunca de vista las entidades

materiales del pasado: documentos, hombres, así como los propios hechos. La aproximación a los textos no pertenece a una esfera atemporal.

La especificidad del pensamiento hispánico en este período es determinada en principio por una particular asimilación de las fuentes. Las influencias que provienen de ultramar, como por ejemplo el benthamismo o el constitucionalismo, son fundamentales en la comprensión de la época. No podemos olvidar sin embargo la importante recepción de la escolástica y el despotismo ilustrado desde la más inmediata tradición. La elección por la recepción de una u otra corriente filosófica o política no se deberá tanto a decisiones tomadas a título personal, como a un cierto oportunismo propio de una época políticamente inestable. A su vez, toda corriente política engendra su correspondiente plan de estudios, a partir de la divulgación de la ciencia propia emanada de fuentes ajenas o propias. Esencial es, también, la existencia de figuras relevantes que tratan de dar solución a los problemas acuciantes en cada momento; otro asunto será el análisis de los problemas no reflejados socialmente, ya que supondrá, en opinión de Fernández-Carvajal, un trabajo doble: dar a conocer a la sociedad tal problema para más tarde combatirlo.

Rasgo característico del periodo estudiado es la radicalización habitual de las doctrinas de ultramar: los sistemas importados adoptan, una vez asimilados, una función vital que se asemeja a la que presta la religión. Así, adoptan un valor supremo, estableciéndose como puntos de partida para la acción que no encuentran en España elementos compensatorios eficaces, ocupando el espacio dejado por esos valores religiosos al debilitarse. Al mismo tiempo, las ideas religiosas se secularizan y operan sobre la realidad social. Sin la comprensión de tal marco dual de sacralización y secularización, difícilmente es posible entender la historia del pensamiento español en el siglo XIX.

Será necesario afrontar la interpretación histórica desde la noción de evolución política. El autor explica el desarrollo de las corrientes de pensamiento como un proceso evolutivo, no como una sucesión de revoluciones o discontinuidades. Encontramos así un hilo conductor entre las distintas corrientes doctrinales y filosóficas. Tal evolución es entendida no ya como un proceso de imposición de una doctrina frente a otra, sino como la búsqueda de un equilibrio, de un ajuste para la convivencia.

Si tratamos de situarnos en los orígenes del período analizado, nos enfrentamos con una fase en la que destacan regalistas e ilustrados. Ilustración basada en la europea, que sin embargo goza de cierta idiosincrasia nacional, y que se encuentra indudablemente orientada a la acción desde la fe en el progreso, a partir no ya de deducción y sistematización, sino de análisis. En el ámbito de la psicología encontraremos, dentro de esta tendencia ilustrada, el sensualismo de Condillac: de las sensaciones procede todo conocimiento. Ideas, éstas, de gran penetración en España en el

período estudiado. El sensualismo tendrá su equivalente moral y político además del despliegue teórico. Esa matriz gnoseológica desemboca en una política que genera programas al margen de los grandes dogmas bajo cuyo pabellón van a realizarse. Desde la postura sensualista, cualquier forma de gobierno es considerada como instrumento. En España, ese sensualismo es inseparable de la Ilustración del siglo XIX. Pero sin embargo, cabe advertir en esos años dos modificadores que alterarán tal sensualismo sin cambiar sus presupuestos fundamentales: el tradicionalismo, donde los hechos, lo civil, son siempre remitidos en última instancia a lo religioso; y, en segundo lugar, la democracia, introducida por la obra de Rousseau, y que afecta a la cuestión constitucional. En este ámbito la tradición pierde todo valor jurídico, ya que la monarquía carece, en principio, de derecho adquirido; pero su valor político se dispara. La idea de voluntad general supone un caldo de cultivo para sentimientos colectivos como la identidad nacional o las costumbres. En España el democratismo roussoniano arraigará entre aquellos que habrían de participar en la elaboración de la constitución de 1812, y que, desde orientaciones políticas diversas, tendrán en común el deseo de replantear el Estado desde sus mismas bases.

La segunda parte de la obra estudia el periodo comprendido desde 1854, fecha clave tanto en el aspecto político como en la historia de las ideas, hasta el final del siglo XIX en España. Coincide con el final de la época moderada, con la decadencia del progresismo, y con unos demócratas que resultan demasiado radicales para que sus ideas puedan propagarse con normalidad. El liberalismo necesita perfilarse para hacer de él una fuerza aglutinante. Así, el pensamiento español entrará en una fase de búsqueda y reajuste. Durante esta segunda etapa, las polémicas presentes en la primera mitad del siglo se radicalizan e interiorizan, transformándose en problemáticas de carácter religioso y filosófico. La tradición nacional es el lugar para que unos y otros busquen el respaldo de sus propias cosmologías.

Ya Llorens y Barba en su *Oración inaugural* critica el abuso de la adopción de posturas miméticas importadas de otros países. Por ello propondrá llevar a cabo una fundación histórica de la filosofía nacional, principalmente desde nuestros escritores no filosóficos.

Laverde, a su vez, se ocupará de la constitución de una filosofía «auténticamente española», para la que se requería una concienzuda investigación que estableciese relaciones entre el pasado y el presente. Tales ideas acabaron, a juicio de Fernández-Carvajal, fracasando debido «*al bajo tono general que en los días isabelinos tiene la vida intelectual en toda España.*» Así, también tendrá como causa la ausencia del eclecticismo. En todo caso, las filosofías dominantes en España tampoco contribuirán a esa hispanización de la filosofía en nuestro país.

Una de esas corrientes fundamentales es el krausismo, difundido principalmente por Sanz del Río. A éste se le presenta como objetivo también encontrar en España un pensamiento de carácter filosófico único. Sin embargo, a diferencia de los autores mencionados, para Sanz del Río no se tratará tanto de una reactivación del espíritu nacional como de una asimilación del racionalismo armónico de Krause, síntesis, para Sanz del Río, del idealismo alemán. Krause intenta fundar, en una síntesis de sistemas idealistas, una auténtica ciencia de Dios, basándose en una filosofía de la historia basada en un optimismo progresista con similitudes con Comte. Fernández Carvajal se detiene en explicar la asimilación de la doctrina krausista en España con cierto detalle. Sin embargo, la importancia del krausismo en España está necesariamente vinculada al enfrentamiento entre los partidos progresista y moderado, en un intento de elevar el tono intelectual del discurso progresista, frente a los cursos del Ateneo, monopolizados por los intelectuales moderados.

Otra gran corriente en esta segunda mitad del siglo será el hegelianismo representado en una primera época por el pensamiento de Emilio Castelar y el grupo hegeliano de Sevilla de José Contero y Ramírez. La influencia de Hegel en Castelar acaba desembocando en posibilismo político y positivismo filosófico. Afirma nuestro autor que la asimilación de Hegel por parte de Castelar es superficial y siempre leído de fuentes francesas e italianas, adoptando una forma de razonamiento de carácter historicista: todo hecho ha de ser engarzado en una secuencia que haga posible su interpretación unitaria. Algunos pasajes centrales en la obra de Castelar irán hacia un panteísmo de carácter poético y la identificación entre ciencia y filosofía. También Pi y Margall puede considerarse hegeliano, aunque igualmente de forma superficial, desde la lectura de Proudhon. Pi y Margall también emprende una tarea fundadora, intentando darle bases propias al partido demócrata, separándolo de la amplia sombra progresista.

Mientras tanto, Fernández-Carvajal recoge las tres corrientes fundamentales que determinaron la trayectoria de la España católica: Espiritualismo, Tradicionalismo y Escolástica.

El espiritualismo, desarrollado por intelectuales como Moreno Nieto o Martín Mateos, consideraba compatible cualquier forma de Estado con el catolicismo, apelando al carácter íntimo de éste.

El tradicionalismo español, influido por corrientes de pensamiento francesas, así como por elementos autóctonos, más que suponer una corriente intelectual supone una actitud que, frente al tribunal de la razón, defenderá la importancia de la transmisión social de la verdad, siendo el hombre el depositario de la revelación, y la historia su contenedor. Destacan en esta corriente Fray Ceferino González, Donoso Cortés y tangencialmente Balmes.

Por último, cabe destacar la llamada «restauración escolástica», que en España no es propiamente una resurrección, ya que la escolástica goza de gran prestigio y actividad a lo largo de todo el siglo. Sin embargo, es a partir de 1860 cuando esta corriente vive una nueva vitalidad que trasciende de los ambientes puramente eclesiásticos, basándose tanto en las obras de Suárez como en el tomismo ortodoxo, como es el caso de Ortí y Lara. No podía abandonar Fernández Carvajal el recorrido por el XIX sin analizar el positivismo, tanto el ortodoxo como el de corte neokantiano, así como el regeneracionismo de Joaquín Costa.

En definitiva, la cuestión acerca del conocimiento es para Fernández-Carvajal el pilar sobre el que habrá de asentarse la cultura intelectual y moral. Los aspectos fundamentales de la cultura darán cuenta de los problemas aparecidos en cada época y en cada medio social. El sensualismo aparece como hábito gnoseológico predominante a principios del XIX, y da lugar a tres actitudes políticas: tradicionalista, utilitaria y democrática. A partir de esta línea de trabajo realiza el estudio Fernández-Carvajal, recogiendo doctrinas políticas afines a las corrientes de pensamiento desde las que aparecen. Presentando las diferentes opciones políticas en un esquema de acción-reacción, y deteniéndose en las figuras relevantes de cada momento, como Ramón Salas, Juan Bravo Murillo, Jaime Balmes, Juan Donoso Cortés, —al que dedica un estudio más pormenorizado en su artículo «*Las constantes de Donoso Cortés*» en *Revista de Estudios Políticos*, nº 95 (1957)—, Sanz del Río, etc., vemos aparecer un mapa de la situación política del siglo XIX en función del pensamiento de sus figuras más relevantes. Un estudio que, pese al creciente número de monografías dedicadas al problema, no podemos dejar de destacar.

Miguel Andúgar Miñarro

A propósito de LUIS DE ELEIZALDE. Países y razas. *Las aspiraciones nacionalistas en diversos pueblos*, ed. De E. Antxustegi, Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, Bilbao, 1999.

Sin duda, la de Luis de Eleizalde es una figura singular, tanto por su peso ideológico entre quienes han seguido cierta línea política, la del posibilismo, a lo largo de la historia del nacionalismo vasco, y más concretamente, del Partido Nacionalista Vasco, como por su aportación a la cultura vasca del primer cuarto del siglo XX.

Luis de Eleizalde Breñosa nació en la localidad guipuzcoana de Bergara en el año 1878 y murió en Bilbao en 1923. Estudió la carrera de Ciencias en



Zaragoza (1895-98) y las de Astronomía, Física y Matemáticas en Madrid (1902-05). A pesar de haber sido carlista en su juventud, se convertirá más tarde en ferviente seguidor de las ideas incipientes defendidas por Sabino Arana, del que llegaría a ser íntimo colaborador, y, consiguientemente, en militante activo del Partido Nacionalista Vasco. Como recuerda el profesor Esteban Antxustegi en el detallado estudio que precede a *Países y razas*, fue, al parecer, la lectura del folleto *El Partido Carlista y los Fueros vascos-navarros*, publicado por Arana en 1897, el que convenció a Eleizalde de la pertinencia y acierto político del programa nacionalista. Así, pues, como consecuencia de su conversión política, vemos cómo Eleizalde se convierte en uno de los primeros seguidores del fundador del nacionalismo vasco, participando activamente, ya en 1911, en el diario nacionalista *Euzkadi*, del que llegaría a ser director durante un breve período de tiempo. Durante los años siguientes escribirá asiduamente en los semanarios *Patria* y *La Patria*. Colabora también con varios artículos científicos en las páginas de la Revista Internacional de Estudios Vascos, hasta que, debido a una serie de discrepancias con su director, Julio de Urquijo, se ve obligado a abandonar la revista. Participó en el primer congreso de la Sociedad de Estudios Vascos, celebrado en Oñate en 1918, congreso del que saldría el proyecto de creación de la Academia de la Lengua Vasca, de la que fue miembro fundador y académico de número. Además del texto al que nos referimos aquí, Eleizalde escribió varias obras de carácter estrictamente científico, dedicadas, sobre todo, a la filología y lingüística vascas.

*Países y razas*, publicado por vez primera en Bilbao en el año 1914, se abre con un pormenorizado estudio de Esteban Antxustegi, profesor de Filosofía Política de la Universidad del País Vasco y editor del libro, en el que se da detallada cuenta de la biografía del autor y del contexto político e histórico en el que se escribió el libro. Además, el estudio preliminar cuenta con una segunda parte, sin duda más sustancial, que lleva el título de «El Nacionalismo posibilista y su proyecto político», en la que Antxustegi recorre la historia del Partido Nacionalista Vasco desde 1906, año en el que tras la muerte de Sabino Arana, en 1903, y después de un arduo debate, se impone en el partido, bajo la dirección de Luis de Eleizalde y Engracio de Aranzadi, cierta visión pragmática frente a la ortodoxia más integrista, hasta la muerte de Eleizalde en 1923. Es precisamente en este lapso de tiempo cuando se vislumbrarán las dos líneas de actuación, que no de ideología, que predominarán, hasta hoy mismo, dentro del Partido Nacionalista Vasco, a saber, la más ortodoxa, que promulga la independencia final para el País Vasco, y la más posibilista, que se contentará con que el País Vasco alcance ciertas cotas de autonomía dentro de España. Esta es la encrucijada en la que se encontrará Luis de Eleizalde en el momento de la publicación de *Países y razas*.

El libro *Países y razas. Las aspiraciones nacionalistas en diversos pueblos* responde a la preocupación de Luis de Eleizalde por dar a conocer a los vascos las realidades nacionales emergentes en un contexto europeo cambiante, así como por sacar enseñanzas de dichos movimientos nacionales. Por tanto, el objetivo que persigue el autor del libro es doble: la elaboración de una obra didáctica y el análisis comparativo del nacionalismo en Europa.

Por un lado, el análisis comparativo de las diversas realidades nacionales de Europa se le aparece a Eleizalde como imperativo para concienciar a los vascos de la necesidad de la recuperación de su conciencia nacional. Como reconoce el propio autor, «dado que muchos vascos vayan entregándose a la labor de reconstitución, en lo posible, de nuestra antigua, clara y tan decaída nacionalidad, queriendo restaurarla en sus características étnica, histórica, lingüística y político-social, fuerza era de mostrarles las vías que otras nacionalidades europeas, tan decaídas y aún más que la nuestra, han seguido para obtener ese mismo resultado»<sup>1</sup>.

Del mismo modo, la publicación del libro obedece a una clara intención didáctica, al señalar la pertinencia de las reivindicaciones nacionales y al remover las conciencias de aquellos vascos que no comulgan aún con el sentimiento nacionalista. Según Eleizalde, a este respecto «fuerza era también mostrar a los vascos que siguen aún apartados del movimiento de restauración nacionalista, no tan sólo que esa restauración es justa, conveniente y posible, sino también que en las aludidas nacionalidades se han realizado y se realizan actualmente labores en todo análogas a las que el vasco debe emprender y proseguir, con creciente energía, si realmente desea que su antiquísima nacionalidad sea conservada entre los pueblos vivos, sin llegar a ocupar un puesto en la lamentable necrología de las naciones»<sup>2</sup>.

Con esta doble intención, la obra se articula en tres partes, en las que, como ya hemos indicado, Eleizalde analiza comparativamente las diversas nacionalidades europeas, señalando para el caso los elementos constitutivos de una nacionalidad, a saber, la reivindicación nacional, la lengua originaria y la religión. En la primera parte, deliberadamente más extensa que las otras dos, el autor analiza el devenir de las naciones eslavas (checos, serbios, croatas y polacos); en la segunda parte se estudia a los pueblos celtas (irlandeses y fenianos); y, por último, en la tercera parte se pasa revista de la situación de fineses, pelascos y nipones.

Se ve claramente a lo largo de la obra la influencia ejercida por Fichte en Eleizalde, sobre todo cuando el filósofo alemán dice en *Qué es un pueblo en*

---

1 L. ELEIZALDE, *Países y razas. Las aspiraciones nacionalistas en diversos pueblos*, «Introducción», UPV / EHU, Bilbao, p. 75.

2 *Ibidem*, pp. 75-76.

*el sentido superior de la palabra y qué es amor a la patria* que «un pueblo en el sentido superior de la palabra y desde el punto de vista espiritual [...] es el conjunto total de hombres que conviven en sociedad y que se reproducen natural y espiritualmente de manera continuada, que está sometido en su totalidad a una determinada ley especial del desarrollo de lo divino a partir de él»<sup>3</sup>. En efecto, para Eleizalde la humanidad está dividida en grupos naturales, que a través de elementos compartidos, cuya característica más determinante es el idioma, habrían elaborado un vínculo nacional, expresado en el sentimiento de pertenencia a esa comunidad.

Según Eleizalde, la existencia de un idioma distinto era la prueba más evidente de la existencia de una comunidad nacional distinta, por lo que la conservación del sentido originario de un pueblo, manifestado en su idioma, se convierte en deber moral, deber que se manifiesta como el imperativo categórico de mantener el idioma. Así, pues, todos los miembros del pueblo vasco deben sentir esta obligación, ya que nada serían si perdieran su identidad.

Para Eleizalde el idioma originario imprime algo así como un sentido de autenticidad al pueblo que lo habla. Sentido de autenticidad que, huelga decir, está en consonancia con los precursores del Romanticismo y del idealismo alemán, asumiendo como propia la recurrente idea del *Volkgeist* o espíritu del pueblo. Efectivamente, el idioma propio no es un simple producto, sino que refleja el carácter, la voluntad y el sentimiento de una raza. Por ello es imprescindible la conservación del idioma propio, expresión del alma nacional frente a los intentos asimilacionistas, porque la conservación de la lengua originaria es condición necesaria para la aspiración de libertad del pueblo vasco. Así, Eleizalde considera vital para el resurgir de la conciencia nacional vasca la restauración de la lengua y cultura propia de los vascos, objetivo éste que, además, sólo podría realizarse en contraposición a la cultura española.

El objetivo del nacionalismo, por tanto, será el de despertar la conciencia nacional y el de reconstruir la nación decaída. Camino éste ya trillado, porque, como manifiesta Eleizalde, aunque los vascos, a menudo por errores propios, hayan perdido las instituciones y la personalidad política, les queda el idioma de la raza, gracias al cual se encuentran entre las diversas nacionalidades europeas. Así, para Eleizalde, cualquier posibilidad de renacimiento y de recuperación integral de la personalidad de un pueblo radica en la rehabilitación y fortalecimiento de su idioma.

Josebe Iturrioz López

---

3 J.G. FICHTE, *Discursos a la nación alemana*, discurso octavo, Tecnos, Madrid, 1988, p. 139.

## Largo caballero, reforma y revolución en el socialismo español

A propósito de JUAN FRANCISCO FUENTES, *Largo Caballero. El Lenin español*, Síntesis, Madrid, 2005, 415 pp.

*Largo Caballero, el Lenin español* de Juan Francisco Fuentes es una biografía rigurosa del gran líder del PSOE, pero también un apasionante libro que se lee como una novela, donde no faltan momentos cómicos, casi esperpénticos, como los que se suceden en la conspiración que dará paso a la Segunda República; ni tampoco momentos dramáticos o trágicos, como la parte dedicada a la guerra civil y al penoso exilio de Largo Caballero durante la Segunda Guerra Mundial, y que termina con su internamiento en el campo de concentración alemán de Oranienburg. La vida de Largo Caballero permite, además, repasar los acontecimientos históricos más importantes que tienen lugar en España desde la Primera República hasta la Segunda. De ahí el interés adicional de esta biografía sobre Caballero.

Tras la lectura del libro, resulta inevitable preguntarse qué significa el caballerismo. Y es que Fuentes ha demostrado que Largo Caballero es mucho más que el Lenin español. En realidad, el giro bolchevique dura pocos años, aunque quizá sean los más decisivos. El resto de su vida, antes del 33 y después de la guerra civil, ya en el exilio, Largo Caballero se caracteriza por ser un ascético defensor del socialismo reformista, enemigo del uso de la violencia y, a pesar del papel fundamental que desempeñó en 1917, poco favorable a hacer uso del gran mito obrero del siglo XX, la huelga general.

Desde luego, el misterio, el *enigma* Largo Caballero, si se puede hablar en estos términos, consiste en explicar el tránsito desde el marxismo evolutivo, que adoptó incluso durante la dictadura de Primo de Rivera y el primer bienio de la Segunda República, al marxismo revolucionario, bolchevique, del 33, y que quizá alcanza su cénit con la revolución de octubre del 34. Este decisivo periodo bolchevique hace más compleja la caracterización del caballerismo: lo mismo puede significar, y es verdad que casi siempre fue así, la defensa del marxismo evolutivo y una estricta —«calvinista» llega a escribir Fuentes— moral socialista centrada en la educación del obrero que la apuesta por el socialismo insurreccional; lo mismo puede significar la defensa de la unidad con los comunistas, como sostiene en el *cinema Europa* el 26 de junio del 36, que el obsesivo anticomunismo demostrado tras su experiencia como presidente de gobierno en los tormentosos meses de la guerra civil, durante los cuales tuvo que soportar las injerencias soviéticas. En cualquier caso, sí parece estar claro que el caballerismo era un

socialismo unido a la UGT, a las luchas sindicales de los obreros, que veía con desconfianza a los intelectuales del partido. Un cierto temor o desprecio por el «intelectualismo» del partido sí se puede percibir a lo largo de toda la vida de Largo Caballero.

En las páginas siguientes me limitaré a exponer cinco cuestiones especialmente relevantes que este libro desarrolla. En primer lugar, la colaboración del partido socialista, y, en concreto, de Largo Caballero, con la dictadura de Primo de Rivera. Ciertamente, después del fin de esta dictadura, Araquistáin, el gran colaborador del Lenin español, escribirá desde la revista *Leviatán* que el gobierno de Primo ya fue un régimen fascista. Sin embargo, la colaboración de Caballero con el gobierno de la dictadura llegó hasta el punto de aceptar el cargo de consejero de Estado. Así se explica que en el año 1927 el líder de la UGT defendiera en la conferencia de la OIT, celebrada en Ginebra, «el régimen corporativo vigente en España». Decía entonces que se trataba de un sistema político muy distinto del establecido en la Italia fascista: en nuestro país los trabajadores seguían disfrutando de libertad para elegir a sus representantes, mientras que en la Italia de Mussolini los antiguos sindicatos obreros se hallaban al servicio del nuevo régimen fascista. En esas mismas intervenciones de Caballero —señala Fuentes— «apenas se desliza alguna crítica sobre el comportamiento del gobierno español. Si hay algún incumplimiento, lo atribuye más bien a los empresarios» (p. 146). La defensa del corporativismo demuestra que en estos años no estaba lejos Largo Caballero de Besteiro, si bien ya en 1931, en los debates constituyentes, el secretario general de la UGT tacha de «deseo reaccionario» al bicameralismo propuesto por Besteiro, esto es, a la cámara orgánica o al senado corporativo y sindical que debía representar los intereses sociales y profesionales<sup>1</sup>. Una vez más, Besteiro demostraba aquí la inspiración krausista de su socialismo. Algo parecido ya había sucedido durante el sexenio democrático del siglo anterior. Entonces el krausista Salmerón redactó un curioso proyecto de constitución federal que, en realidad, sustituía la cámara privilegiada de pasadas constitu-

---

1 Besteiro, como el Araquistáin anterior a *Leviatán*, el del *El ocaso de un régimen*, apostaba por una segunda cámara que, al lado de la basada en el sufragio universal, tuviera un carácter corporativo. En la cámara corporativa sólo debían tener acceso los organismos que reflejaran «la organización del trabajo nacional sin distinción, naturalmente, entre el trabajo manual y el de la inteligencia» (cit. en E. LAMO y M. CONTRERAS, *Política y filosofía en Julián Besteiro*, Sistema, Madrid, 1990, p. 396). Besteiro sostenía que esa segunda cámara, al estar representadas en ella las regiones, los elementos productores y las clases obreras, sería una mezcla de representación territorial y de intereses. Afirmaba a este respecto que era «una cámara donde están representados los sindicatos obreros y patronales; donde se lleva la lucha de clases y la representación de la inteligencia» (ibid., p. 397). La segunda cámara «permitía recoger el elemento orgánico de la vida nacional eliminado por el radicalismo de la exclusiva representación individualista» (ibid., p. 388).

ciones por una cámara orgánica. Cámara que los líderes del republicanismo benévolo, los Castelar y Pi y Margall, rechazaron inmediatamente.

En segundo lugar, el libro nos invita a pensar la problemática alianza del socialismo con el republicanismo. Uno de los *leit-motiv* de esta primera parte del siglo XX son las alianzas republicano-socialistas. La historia demuestra que eran unas débiles alianzas porque, en el fondo, los socialistas desconfiaban de la democracia parlamentaria como medio imprescindible para conseguir sus fines. El accidentalismo del partido socialista es suficientemente conocido para que nos detengamos en este punto. Por otra parte, el giro bolchevique no se puede comprender sin la decepción que ocasiona entre los caballeristas la experiencia de gobierno republicano-socialista durante el primer bienio de la Segunda República. Araquistáin refleja la opinión de Largo Caballero cuando escribe que el error de participar en el gobierno con los republicanos fue necesario, pues sin él «seguiríamos viviendo todavía en plenas ilusiones republicano-democráticas». La lección extraída no puede ser más clara: el proletariado sólo puede realizar la revolución socialista «por su propia y exclusiva fuerza, sin colaboración con nadie», y ello, únicamente «después de llegar al poder por la violencia»<sup>2</sup>. En los años «bolcheviques», ya todo gobierno, todo Estado, incluido el republicano-democrático, era, para los caballeristas, una dictadura de la clase dominante. Por eso, Largo Caballero expresaba en su famoso discurso de julio, pronunciado en el cine Pardiñas y al que Fuentes no podía dejar de prestar especial relevancia, que «entre la dictadura burguesa o el fascismo, nosotros preferimos la dictadura socialista». No había, por tanto, alternativa a la dictadura de uno u otro signo.

En tercer lugar, el libro profundiza en las causas que se encuentran detrás del giro bolchevique. Ya hemos apuntado una de ellas: para Caballero, la experiencia de gobierno con los republicanos sirvió para demostrar la ineficacia de la reforma gradual, probó que «la obra socialista —comenta Caballero en uno de sus discursos de julio del 33— dentro de una democracia burguesa es imposible» (p. 226). Fuentes apunta otras dos causas, sin prestar mayor importancia a la peregrina hipótesis de Alcalá Zamora, según la cual los problemas de salud de Largo Caballero se encuentran en la raíz de una profunda alteración de la personalidad del líder obrero que explicaría su súbita radicalización. Indica Fuentes que el enorme crecimiento de la militancia de la UGT al comienzo de la Segunda República influye en el tránsito desde un sindicalismo societario, basado en la negociación y la reforma, a un sindicalismo revolucionario de masas (pp. 213-4). Asimismo, el autor de este libro nos dice que Largo Caballero estaba convencido de que «en España había un

---

2 L. ARAQUISTÁIN, «Los socialistas en el primer bienio», en *Leviatán*, tomo III, núms. 12-19, mayo-diciembre 1935, p. 345.

grave peligro de involución fascista» (p. 228), y de que el socialismo español debía evitar el error cometido por la socialdemocracia alemana y austriaca: confiar en el poder del parlamentarismo democrático para detener al fascismo<sup>3</sup>. Y, de nuevo, tiene razón Fuentes cuando señala que en este temor de Largo influye bastante Araqúistáin, el más importante de los caballeristas, su gran hombre de confianza y embajador de España en Alemania durante los años en que cae la república de Weimar. Indudablemente, para el caballerismo la guerra civil contra el fascismo ya había comenzado en 1933; lucha que sólo podía acabar con una dictadura, de derechas o del proletariado. Así de contundente se expresaba Araqúistáin desde las páginas del *Leviatán*: «La guerra civil en que vivimos no se resuelve con componendas parlamentarias. El dilema histórico es fascismo o socialismo, y sólo lo decidirá la violencia». Aunque no parecía estar muy acertado cuando añadía: «El fascismo, que ya lo tuvimos con el general Primo de Rivera [...] está en su fase descendente. Carece de masas y de caudillos viriles»<sup>4</sup>.

En cuarto lugar me gustaría insistir en la imagen de Largo Caballero, el líder obrero, como enemigo de los intelectuales del partido. La tradicional desconfianza del caballerismo hacia los grandes jefes intelectuales del partido, los Prieto, Fernando de los Ríos o Besteiro, se acrecienta en los años bolcheviques. Hasta el punto de que el principal órgano de expresión del caballerismo, la revista *Leviatán*, llegaba a decir que el marxismo español, a diferencia del ruso, poco o nada debía a los «intelectuales indígenas». Por el contrario, fue desarrollado por obreros como José Mesa, el traductor del *Manifiesto comunista*, o Pablo Iglesias. Se trataba, por tanto, de vacunar al partido socialista contra esa «especie de fetichismo» que había experimentado «ante el hombre que llegaba con un diploma»<sup>5</sup>.

En cierto modo, también el partido socialista de la segunda república vivía en su interior una guerra civil, en la que cada familia trataba de demostrar que ella encarnaba los valores genuinos del fundador del partido. En este momento los caballeristas se empeñaban, por un lado, en acabar con el mito de Pablo Iglesias como «un reformista vulgar», y, por otro, en demostrar que Largo Caballero era el verdadero continuador del «abuelo», el único capaz de

---

3 La revista *Leviatán* —comenta Fuentes— «se estrenó con una dura crítica [...] contra la socialdemocracia alemana y austriaca». «La tragedia de los partidos socialistas —escribía entonces Araqúistáin— de esos países es que habían abandonado la teoría revolucionaria de Marx y Engels». Y añadía: «se hunden la democracia parlamentaria y el liberalismo. La guerra civil, siempre latente en la Historia, está ahora de hecho en todas las calles del mundo [...]. Marx tenía razón: la sociedad capitalista va al cataclismo.» (Cit. en p. 245).

4 L. ARAQUISTÁIN, «Paralelo histórico entre la revolución rusa y la española», en *Leviatán*, tomo IV, núms. 20-26, enero-julio 1936, p. 161.

5 *Ibidem*, pp. 153-4.

levantar la bandera del marxismo verdadero. Desde las publicaciones caballeristas como *Leviatán* y *Claridad* se decía que, frente a un intelectual como Jaime Vera que se contentaba con la lucha pacífica entre intereses y doctrinas, Pablo Iglesias sí había combatido las dos tendencias antimarxistas del movimiento obrero español: la *reformista*, «la tendencia a convertirse en una organización de tipo reformista para la lucha exclusiva por mejoras inmediatas»; y la *republicanizante*, la tendencia a rebajarse «al papel de escudero de los partidos republicanos»<sup>6</sup>.

Los caballeristas solían hablar en aquellos años bolcheviques de la existencia de tres generaciones en el partido socialista:<sup>7</sup> la primera o de los fundadores, la intermedia y la de los jóvenes socialistas que veían en Largo Caballero «un maestro de acción indiscutible», es decir, veían en él al líder obrero que tenía la misión de devolver al partido socialista a la buena línea marxista inaugurada por Pablo Iglesias. Desde la posición caballerista, los jóvenes del socialismo español habían bebido en las fuentes de Lenin y de la revolución rusa, y por eso se hallaban más cerca de la primera generación, la que se había inspirado directamente en Marx y Engels. En cambio, la generación intermedia, la de los socialistas maduros, y en realidad, la de los intelectuales Besteiro, Prieto o Fernando de los Ríos, tenía el inconveniente de haberse formado en la época de estabilización del capitalismo y de las ilusiones liberales y democráticas.

Mucho se ha hablado del casi legendario enfrentamiento entre Prieto y Largo Caballero, pero no menos importante fue el desencuentro —al que dedica un lugar destacado este libro, entre Caballero y Besteiro. La censura y ridiculización de este último por Araquistáin en el artículo «El profesor Besteiro o el marxismo en la Academia», escrito en mayo del 35, tras el ingreso de Besteiro en la burguesa academia de ciencias morales y políticas, refleja el grado de desunión que había en el PSOE. Para los caballeristas era peor Besteiro, que sin ser marxista proclamaba serlo ante la academia, que Fernando de los Ríos, quien por lo menos tenía la decencia de manifestar que no compartía todos los fundamentos y conclusiones del marxismo<sup>8</sup>. Y es que, según los caballeristas, el socialismo de Besteiro, basado en la teoría de la *impregnación*, en que «las tendencias opuestas al progreso del socialismo»

6 Ibidem, p. 156.

7 «Los socialistas en el primer bienio», cit., p. 346.

8 «Hay partidos —advierde Araquistáin, como el laborista inglés, que se envanecen de haber ignorado por completo a Marx. Y hay socialistas de alto rango intelectual, como Henri de Man, Fernando de los Ríos y muchos otros, que, conociendo a fondo el marxismo, no comparten todos sus fundamentos y conclusiones. Esta franqueza les honra [...]. Lo intolerable es que quieran pasar por marxistas los que por desconocimiento o por dudosa buena fe no lo son, como Besteiro.» («Un marxismo contra Marx», tomo III, cit., p. 84).



se iban «impregnando de la misma doctrina» que combatían, no era marxista sino fabiano<sup>9</sup>. A juicio de Araquistáin, el marxismo de Besteiro, el gran admirador de Roosevelt, era un marxismo contra Marx y Engels, un reformismo socialista que se limitaba a seguir «al máximo falsificador del marxismo», al alemán Kautsky, al responsable de rebajar el sentido revolucionario de las obras de los fundadores del marxismo, y de minusvalorar el papel esencial de la lucha violenta entre las clases y de la dictadura del proletariado<sup>10</sup>. En los años bolcheviques, el socialismo unido a Caballero pensaba que sin una violenta guerra civil resultaba inalcanzable el objetivo de la supresión de la propiedad privada y de la sociedad sin clases. Esto explica, como ha puesto de relieve Juan Francisco Fuentes, la irresponsabilidad de los caballeristas, que en uno de los editoriales del periódico *Claridad*, titulado «Venga un poco de caos», se quejaban porque en España ha habido y había muy poca guerra civil (p. 273).

En otro terrible, pero fascinante artículo contra Besteiro, «Un marxismo contra Marx», Araquistáin explicaba la diferencia entre el socialismo reformista y el caballerista, el revolucionario o bolchevique, con dos mitos, con las metáforas políticas del *Leviatán* y el *caballo de Troya*. Decía el principal hombre de Caballero que los marxistas auténticos luchan por establecer la dictadura del proletariado, cuya primera tarea debe consistir en crear el *Leviatán* socialista, el Estado absoluto que, tras suprimir los derechos individuales que, como el de propiedad privada, son el origen de todas las injusticias, se convertirá en un Estado sin clases; y, entonces, como buen monstruo que es, se hará inútil y acabará devorándose a sí mismo. Y, en cambio, los socialistas reformistas o los marxistas evolucionistas pretenden crear un caballo de Troya, cuya apariencia sea conforme con la legalidad troyana, la burguesa, pero en cuyo interior esté oculto el marxismo. Por supuesto, Araquistáin sostenía que este caballo irá vacío o sólo llevará troyanos disfrazados.

Y en quinto lugar quisiera aludir brevemente al problema, al cual presta atención Juan Francisco Fuentes en las últimas páginas de su libro, de si la postura del último Largo Caballero supone una anticipación del espíritu de la transición española. Lo cierto es que el líder obrero, tras la segunda guerra mundial, se convierte en el gran defensor de la reconciliación entre las diversas fuerzas antifranquistas. Quizá este hecho, como apunta Fuentes, explique su acercamiento a los comunistas, aproximación que tiene lugar aun en contra de caballeristas tan relevantes como Araquistáin y Rodolfo Llopis. Pero no sólo se aproxima a los comunistas al final de su vida, por aquellos

---

9 L. ARAQUISTÁIN, «El profesor Besteiro o el marxismo en la Academia», tomo III, cit., p. 5.

10 «Un marxismo contra Marx», tomo III, cit., pp. 72 ss.

años Largo Caballero ni siquiera se mostraba hostil al pacto con una monarquía que fuera capaz de respetar la libertad de la clase obrera. Mas sobre el caballerismo después de Caballero tenemos otro magnífico libro de Fuentes, *Luis Araquistáin y el socialismo español en el exilio (1939-1959)*, cuya lectura resulta imprescindible para conocer el contexto y el pensamiento de las grandes figuras de la Segunda República.

Antonio Rivera García

A propósito de JOAN RAMON RESINA, *El postnacionalisme en el mapa global*, Traducción del inglés de Gabriel Genescà, Centre d'Estudis de Temes Contemporanis, Angle Editorial, Barcelona, 2005.

Uno de los mejores estimulantes para el análisis de un fenómeno político es, sin duda, la indignación ante sus representaciones más falaces. Por eso todo ensayo de reflexión política debe tener su momento de desmontaje ideológico, impugnación de opiniones consabidas y denuncia de falsas conciencias. Sin embargo, a menudo estas actitudes se confunden con los gestos rituales y las escenificaciones del debate mediático, perdiendo, así, su valor crítico. El caso del nacionalismo es, en este sentido, paradigmático. Convertido desde hace más de dos décadas en centro del debate político europeo, sea parlamentario, académico o periodístico, las distintas estrategias argumentativas con que se aborda coinciden en su retórica del desenmascaramiento. Ya sea, por ejemplo, señalando el carácter reaccionario de la izquierda nacionalista y el multiculturalismo, ya sea denunciando el nacionalismo subyacente al patriotismo constitucionalista y el universalismo, de lo que se trata, en fin, es de destapar las vergonzantes contradicciones del contrario, como prueba inequívoca de su condición cavernaria. En el ámbito español, donde los rituales de la indignación suelen excusar la disciplina en el análisis, la omnipresente cuestión de la(s) identidad(es) nacional(es) sigue siendo un inagotable filón para erigirse, desde cualquier trinchera, en azote de impostores.

En el breve e intenso ensayo de Joan Ramon Resina, que aquí comentamos, el lector no encontrará eco alguno de esa retórica de la indignación política tan al uso entre nuestro analistas mediáticos, aunque sí mucho de desenmascaramiento ideológico, no como gesto dramático, sino como ejercicio crítico. Es muy posible que la amplia perspectiva desde la que el autor aborda el problema del nacionalismo deba mucho a su formación como estudioso de la cultura y la literatura comparada. En efecto, para este romanista

catalán, catedrático en Estados Unidos y amplio conocedor de la cultura germana, la tensión actual entre concepciones políticas producto de situaciones históricas en vías de extinción exige trascender los argumentos domésticos y situar el campo de las ideas en cuestión a partir de las coordenadas cartográficas y conceptuales de un mundo, más que nunca globalizado. Pero para ello es preciso, primero, desarmar algunos supuestos o, más bien, prejuicios que, alentados, precisamente, desde la ideología de la globalización, condicionan los debates sobre el nacionalismo al excluirlo, casi automáticamente, de los valores del republicanismo moderno. La refutación de este extendido prejuicio es, en buena medida, el tema central del libro y el punto de partida desde donde su autor propone recuperar la validez del ideario nacionalista para el mundo contemporáneo.

Los argumentos de Resina para esa refutación se sostienen sobre el examen de dos momentos decisivos en la formación de lo que podríamos considerar una falsa conciencia antinacionalista europea: por un lado, el debate suscitado en Francia entre el universalismo republicano y el particularismo multicultural, y por otro, la controversia en torno a la fórmula del patriotismo constitucional que, como es bien sabido, ha sobrepasado con mucho el contexto alemán en el que Habermas la acuñó. En uno y otro caso, el postnacionalismo aparece como la consecuencia natural de los procesos históricos y el gran reto de una Unión Europea que borre las fronteras nacionales. Resina dirige precisamente los lances más certeros de su crítica a la presunta filiación ilustrada de ese discurso postnacionalista. Brevemente, podemos reducir a tres los focos centrales de esta crítica: la interesada confusión entre valores nacionales franceses y universalidad republicana, la ilusoria idea de una concepción exclusivamente jurídica del Estado y el falso distanciamiento de los intelectuales cosmopolitas.

Con respecto al primer foco, Resina señala el carácter mitológico de la ideología francesa del pacto como motor de la comunidad política, destacando sus consecuencias en la política colonial y sobre todo postcolonial de la República. Los intentos por borrar las diferencias entre metrópoli y colonias —como entre capital y provincias— en virtud de la identificación entre nacionalidad francesa y ciudadanía universal chocan con la tozuda realidad del *banlieu*. No menos chocante resulta el prejuicio contra los nacionalismos lingüísticos contrastado con la consideración del francés —compartida por Julia Kristeva y otras figuras de la *intelligentsia* gala— como lengua necesaria para vivir en libertad y fraternidad. Resina ve aquí el reflejo de una Ilustración mal digerida por el fracaso colonial, a la que opone la tradición de cuño romántico inspirada en el también ilustrado Herder. Si bien el autor no se detiene a examinar el legado de éste último, contrapone las bondades del *Volksgeist* a esa visión ilustrada y colonialista de un mundo común, al

tiempo que sugiere cierta ascendencia herderiana del actual modelo alemán de estado.

Pero lo más relevante del ámbito alemán para la argumentación del libro es justamente el patriotismo jurídico propuesto en medio del combate historio-gráfico de los ochenta ante la inminente reunificación de las dos ex repúblicas germanas. La invocación a los ideales ilustrados para justificar la fundamentación de los estados nacionales en un sujeto abstracto y exento de vinculaciones culturales no es exactamente, como el propio Resina reconoce, una tesis de Habermas. En todo caso, parece haber calado entre quienes sostienen la irracionalidad de cualquier otra justificación del estado, incluida, en primer término, la identidad nacional. La principal crítica del autor a esta tesis del patriotismo constitucional, no sólo reside en la exigencia de un sujeto político imposible por lo abstracto, sino también en el olvido del necesario espacio intersubjetivo que requiere la política. El espacio alternativo suena, más bien, a una «constelación totalitaria» que se compadece poco con el control del poder y, por tanto, con la democracia. La pregunta clave y, por tanto, enojosa, que plantea Resina a este respecto es, una vez vaciado el sujeto político de todo contenido histórico, por qué tenemos que coincidir con Habermas en reconocer los principios democráticos como motores del patriotismo y no cualquier otra forma de ordenamiento político.

Tanto el universalismo republicano como el patriotismo constitucional suelen ser defendidos desde un cosmopolitismo liberal de ascendencia ilustrada cuyo elitismo se muestra en el hecho —certeramente señalado por Resina— de estar sólo al alcance de quienes «disfrutaban de una movilidad considerable». Su empeño en eludir la discusión con un nacionalismo igualmente liberal parece probar lo que para el autor sería el mayor defecto de la intelectualidad cosmopolita, a saber, el fortalecimiento de las ideologías estatales «que ellos mismos condenan retóricamente». La refutación *cui prodest?* del antinacionalismo de estos cosmopolitas tiene para Resina una de sus pruebas de cargo en la hipocresía, denunciada por el esloveno Zjzek, ante las recientes guerras en los Balcanes. Sin embargo, los argumentos que aporta a este respecto requerirían muchas matizaciones. Causa, en este sentido, una cierta desazón que, nada más comenzar su ensayo, el autor atribuya a una buena «conciencia multicultural» tanto el apoyo a los musulmanes bosnios cuando eran masacrados por los serbios como la «debilidad del liberalismo por los inmigrantes extracomunitarios» (¿qué liberalismo y qué debilidad?); igualmente insatisfactoria resulta la contraposición que se establece entre tales actitudes y la incompreensión hacia «las aspiraciones de otras regiones centrífugas europeas, más ricas y blancas». Superponer fenómenos bien distintos puede ser útil para desenmascarar a ciertos enemigos, pero aporta poca luz para identificar los problemas. En todo caso, las

hemerotecas testimonian *ad nauseam* cómo las contradicciones flagrantes durante los conflictos en Bosnia y Kosovo y la calculada indiferencia ante las masacres reiteradas estuvieron a la orden del día tanto entre intelectuales nacionalistas como cosmopolitas. Huelga decir cuando de las políticas de inmigración se trata.

Las virtudes clarificadoras y el rigor analítico del libro muestran toda su eficacia cuando aborda la crítica de lo que parece un éxito de los apologistas del postnacionalismo: haber convertido en lugar común la definición del nacionalismo como un movimiento esencialmente antidemocrático. Resina refuta esta falacia con una precisión impecable. En confrontación con autores como Hobsbawn, demuestra la naturaleza democrática *ab ovo* del nacionalismo: un fenómeno moderno, inherente a las exigencias ciudadanas de control del estado y, por tanto, de gobiernos representativos. El olvido de esta realidad histórica, documentada, al menos, desde la Revolución Francesa, sólo puede explicarse, según el autor, si nos situamos en el horizonte ideológico de una globalización que, a cuenta de la internacionalización de la economía, pretende deslegitimar y reducir al mínimo la soberanía política y actuar a sus anchas en un espacio antes controlado por los estados-nación. Es interesante constatar cómo en este diagnóstico, aunque con distintos argumentos, coinciden teóricos del nacionalismo de distinto signo. Así, las insuficiencias de la globalización son invocadas tanto para reclamar la autodeterminación de comunidades étnicas, como para defender la soberanía del estado nacional frente a legislaciones internacionales, al modo de algunos recientes defensores de la singularidad de España frente a Europa.

La hostilidad de las ideologías de la globalización frente al estado-nación parece unir a las naciones-estado con aquellas que aspiran a serlo. En cualquier caso éstas últimas suelen presentarse como depositarias de los valores democráticos frente a la hegemonía del capitalismo internacional, como antes frente a los imperios de signo comunista o fascista. Con respecto a estos últimos, resulta muy oportuna la alusión de Resina al constatado desprecio de Hitler por el nacionalismo tradicional. No es, sin embargo, la única: recientemente, para cuestionar la legitimidad histórica de una constitución transnacional, algún filósofo español ha recordado que Hitler era un europeísta convencido. De lo que no hay duda es de que, como Resina nos recuerda, el racismo nazi estaba en las antípodas del nacionalismo que le opuso en muchos casos tenaz resistencia. Aunque tampoco la hay de que ese racismo y el totalitarismo pangermanista, lejos de surgir espontáneamente, se nutrieron de la retórica del *Volksgeist* y no, desde luego, del republicanismo ilustrado.

Fracasados los proyectos supranacionales de Hitler y Lenin, se nos recuerda aquí su paradójica asimilación por el liberalismo contemporáneo, sostenido, esta vez, por una ideología democrática que, indiferente a las

peculiaridades étnicas, comunitarias, lingüísticas y espaciales parece querer envolver, también de forma totalitaria, a los sujetos. Este maridaje entre totalitarismo y democracia, convergente con los diagnósticos del final de la historia, sería la falacia del moderno universalismo postnacionalista. Precisamente los argumentos empleados para rebatir ese universalismo y, sobre todo, los conceptos propuestos como alternativa a los ideogramas del postnacionalismo, constituyen la parte del ensayo más discutible y, por ello, más sugerente.

Entre todos ellos hay que destacar lo que podríamos llamar argumento espacial o cartográfico, nervio mismo de la reflexión de Resina. En pocas palabras, tal argumento postula que 1º) frente a las abstracciones habermasianas, el espacio de comunicación política presupone prácticas intersubjetivas «concretas» que determinan semánticamente la vida de los sujetos y en las que están involucrados valores comunes, convenciones y, por supuesto, el lenguaje; 2º) esas determinaciones producen automatismos que relacionan de forma peculiar «procesos materiales y discursivos» (entendemos, por ejemplo, económicos y lingüísticos, si es que la lengua no es un proceso material); 3º) tales relaciones y determinaciones se efectúan en el marco de un espacio nacional, al modo de un nicho territorial que, más que antropológico, es geográfico e histórico; 4º) ese espacio de la nación tiene en la cartografía el testimonio más perspicuo de su proceso formativo, toda vez que los mapas son una parte esencial del capital simbólico —en el sentido de Bourdieu— del que se nutre la memoria nacional.

Para justificar el último de los argumentos citados, Resina llama la atención sobre cómo la dominación de las naciones vencedoras entraña desdibujar y transformar los mapas, de manera que la comunidad absorbida, vencida, no encuentre ubicación en él. Como testimonio aporta un mapa de España de 1854, olvidado en la Biblioteca Nacional, y que traza una inequívoca separación entre la «España uniforme o puramente constitucional», la «España foral» y la «España incorporada o asimilada», testimonio, entre otras cosas, de la memoria aún entonces viva de la incorporación militar de la Corona de Aragón. El trazado previo del mapa de las provincias españolas, así como de los mapas sucesivos, garantiza el capital simbólico de los vencedores que hoy desdeñan, por irracionales y fanáticas, las exigencias de los vencidos.

La cartografía sería, desde esta perspectiva el escenario donde la memoria de los vencidos ha de reclamar sus derechos a los vencedores, que, en las actuales circunstancias, parecerían preconizar un olvidadizo final de la historia o, al menos, de las condiciones históricas de su victoria. El fundamento del nacionalismo no es, entonces, tanto el *Volksgeist*, ni siquiera el lenguaje —por más que «la nación sea un acto de lenguaje»— sino la interrelación con el territorio en tanto que espacio de relaciones intersubjetivas y que, durante

su formación sedimentó experiencias comunes «omnipresentes en la memoria cultural del pueblo».

Es, sin duda, un mérito de este ensayo recordarnos que la crítica de la cartografía política es imprescindible para comprender las coordenadas geográficas e históricas de esas extrañas y tozudas realidades con las que se estrellan sólidos programas ideológicos, nacionalistas o postnacionalistas. La cuestión es cómo la estricta observancia de tales coordenadas puede legitimar determinada praxis política y qué formas de ejercer el poder se siguen de ella. El concepto de «memoria cultural» desempeña, a este respecto, un papel clave en el ensayo; un concepto cuyo significado suele depender de contra qué o contra quién se enuncie. Si lo entendemos aquí como la apropiación de las experiencias originarias de una comunidad nacional, el problema de la perduración de tales experiencias es también el problema de la naturaleza de las reivindicaciones políticas sostenidas sobre ellas.

Como sagazmente apunta Resina, la condición de ser, por ejemplo, hombre blanco de lengua catalana, sin duda concierne a la propia identidad del sujeto dentro de una comunidad, mucho más que el hecho de ser un amante del café (aunque quizás no más, de acuerdo con algunos antropólogos, que ser un comedor de setas). Que la formación del sujeto «no depende de actitudes o convicciones personales», sino que en ella se involucran —mediante la memoria— experiencias intersubjetivas en un determinado espacio a lo largo del tiempo es un hecho sociológica y antropológicamente indiscutible. Como también es evidente desde la antropología y la sociología que la comunidad política se da sobre relaciones y espacios concretos que envuelven la vida política al tiempo que son envueltos por ella. Pero que tales circunstancias entrañen la formación de un ordenamiento político determinado es, al menos, tan cuestionable como que ese ordenamiento se justifique haciendo abstracción de su contexto histórico-espacial. El problema teórico que el lector puede plantearse es doble. En primer lugar, el paso de la institución antropológica a la institución jurídica y política y, en segundo lugar, la comprensión de ésta última en términos de autodeterminación.

Ambas cuestiones implican preguntarse por qué la pertenencia comunal territorial —en el sentido de una *Gemeinschaft*— es la clave idónea para configurar una *Gesellschaft* (como, de manera análoga, cabe preguntarse por qué la memoria colectiva es clave para configurar la historia política). O, dicho de otro modo, qué especie de isomorfismo hay entre el entramado jurídico e institucional involucrado en la formación de un Estado y el acervo de prácticas culturales que forman una identidad colectiva. Cualquiera que sea la respuesta, sostener esa idoneidad implica defender que las relaciones de identidad —lingüística, familiar, territorial— no sólo pueden dar lugar a relaciones jurídicas supraculturales sino que, además han de ser subordinadas

y absorbidas por éstas. Esta circunstancia paradójica es inherente a la idea de autodeterminación en la que Resina insiste para referirse a un derecho que, a su juicio, ha sido y es distribuido de forma escandalosamente desigual por los herederos de la Ilustración. Llama la atención que, en el lenguaje del nacionalismo, el término «autodeterminación» haya desplazado al de «autogobierno». Probablemente se deba a que con la primera expresión no sólo se alude a una forma de ordenamiento político, sino también a la necesidad de delimitar conceptual y ontológicamente su sujeto. En efecto, no resulta fácil identificar *a priori* el prefijo de esa *auto*-determinación. El *autós*, en cuanto que su determinación institucional precede a la cultural-territorial, es un producto estrictamente político cuya prioridad jurídica e histórica con respecto a la identidad psicológica y cultural se presenta, paradójicamente, como una consecuencia de ésta última. Un caso particularmente interesante es el de España, donde las exigencias de autodeterminación en ciertas comunidades se fundamentan en realidades culturales que han sido, en buena medida, determinadas por la estructura política de la que se pretenden emancipar. La circularidad —en sí misma no necesariamente viciosa— es, pues, inevitable cuando la legitimidad de las instituciones políticas se hace depender de la pertenencia al espacio cultural que las envuelve o de una especie de identificación moral con su marco jurídico. En este sentido, si, como señala Resina, la conversión de las leyes en objeto de patriotismo no implica su naturaleza democrática, tampoco una autodeterminación basada en la pertenencia a un territorio tiene por qué significar por sí misma mayor democracia.

De hecho, como señala Resina, el concepto de nación y, con él, las naciones modernas se forjaron sobre factores de identidad cultural, pero —y de ahí su origen democrático— no apelando a ellos más que en la medida en que podían ser una herramienta de valores universalizables, para ejercer la participación ciudadana, garantizar las formas de representación política y poner límites y controles al ejercicio del poder. La historia, sin embargo, da copiosos ejemplos de otras posibles instrumentalizaciones. Por supuesto, Resina no es ajeno a ello y, al final del ensayo, advierte de las dicotomías posibles entre un nacionalismo cívico y otro étnico y, sobre todo, entre la cooperación y el combate entre nacionalismos en un mapa global. Sus tesis, por tanto, apuntan a las posibilidades de democratización de la vida pública que la idea de Nación pueda aportar a la política global; una reflexión tanto más urgente cuanto que la refutación de esa idea hoy en día se dirige a sus manifestaciones geopolíticamente más débiles. En este sentido hay que entender su convicción de que los «nacionalismos subestatales» pueden ser mejores instrumentos para una integración europea que la apelación a un «espacio trascendente» donde la participación en la política resulta imposible.



Los argumentos de Resina inciden, pues, en lo que a muchos defensores del nacionalismo les falta: la convicción de que sus principios pueden favorecer la democratización de las instituciones y el ejercicio de las virtudes republicanas. Sólo desde ésta perspectiva, lamentablemente silenciada entre los administradores de la polémica política, las propuestas del nacionalismo pueden interpelarnos no sólo como miembros de una nación, sino también como ciudadanos.

*Antonio de Murcia Conesa*

A propósito de J.L. VILLACAÑAS, *Los latidos de la ciudad. Una introducción a la filosofía y al mundo actual*, Ariel, Barcelona, 2004, 277 págs.

*Los latidos de la ciudad* puede ser considerado, por los difíciles equilibrios que logra, un libro ambicioso. El propio autor no esconde los retos a los que pretende enfrentarse, pues ya el título del ensayo anuncia el primero: «Una introducción a la filosofía y al mundo actual». Su mérito, como veremos, es haber logrado atender ambos frentes (filosofía y mundo actual) sin limitarse a yuxtaponer temas, sino mostrando la íntima afinidad (en cierto modo, la identidad) entre ambas empresas.

El otro reto es mencionado en el breve preámbulo: el valor pedagógico pretendido. Y es que se trata de un texto dirigido preferentemente a estudiantes y, muy especialmente, a quienes cursan estudios de bachillerato. En este sentido, no es un ensayo como los que habitualmente publica Villacañas, en los que las herramientas conceptuales y la prudencia científicas exigen al lector una mayor competencia filosófica. Se trata de un texto mucho más amable y fácil de leer, también mucho más franco y directo. Éstas son las líneas con las que se inicia: «La filosofía no es ni un asunto erudito, ni una enciclopedia de saberes antiguos. Es más bien una forma de reflexionar sobre los intereses de la vida cotidiana de una manera carente de prejuicios, abierta y persuasiva». El éxito del autor ante este reto pasa por haber logrado sortear la banalización y los tópicos en los que suelen incurrir muchas de las obras divulgativas de filosofía. Por decirlo brevemente: es un libro que respeta la inteligencia del público al que se dirige. En este sentido, no es sólo un texto para acompañar el desarrollo de un curso de bachillerato, sino que constituye un sólido ensayo con el que cualquier lector puede adentrarse en una visión de la vida y el mundo humanos decididamente persuasiva.

Junto a los retos señalados, tres convicciones vertebran el desarrollo de *Los latidos de la ciudad*. La primera es la de los insuperables vínculos entre

filosofía y ciudad, verdad y política. El mérito de Villacañas es haber sorteado los habituales unilateralismos en la comprensión de dicho vínculo. Así, ni concibe la filosofía como crítica radical de los fundamentos de nuestras sociedades y sus instituciones, ni tampoco hace de ella una mera ideología al servicio de aquéllos, ya sea para reforzarlos ya para condicionarlos. La filosofía es comprendida en este libro como índice de la sociedad en la que emerge, pero también como factor decisivo de la misma. De esta manera se evita el reduccionismo solipsista del quehacer filosófico, que queda esencialmente vinculado a la acción social.

El vínculo entre filosofía y mundo actual es pedagógicamente mostrado al dotar a esta introducción a la filosofía de la forma de un imaginario paseo por la ciudad. Tras un capítulo de carácter introductorio, en el que se ofrecen argumentos para superar la concepción de la filosofía como teoría desde la que deducir una *praxis*, y en el que se inscribe su especificidad en la acción social democrática (como índice y factor de un habitar la ciudad más consciente), el autor teje un relato que, sin llegar a alcanzar la textura de novela, adquiere un valor literario en virtud del itinerario que nos invita recorrer. La ciudad democrática, el gran bazar, la ciencia, eros, polis, los lugares de la belleza, las viejas y las nuevas iglesias o, por último, la casa, son los jalones de ese itinerario que Villacañas describe y analiza con argumentos procedentes de grandes tradiciones filosóficas, que no son habituales en este tipo de textos, pero en un lenguaje directo, comprometido y asequible.

La propia lista de «lugares» visitados por el autor torna innecesario explicitar la dependencia principal de sus argumentos. Que ésta pase por la tradición kantiana que perfeccionó Max Weber (en concreto, en su teoría de las esferas de acción y de sentido), constituye un suficiente aval de su pertinencia, así como un frente para la discusión. Igualmente, nos permite presentar la *segunda* convicción del autor de este ensayo. En efecto, premisa central de la conocida teoría weberiana es la pluralidad de las necesidades y los deseos humanos, así como su catalogación en diversos ámbitos y esferas que, a su vez, se visualizan y concretan en instituciones sociales. Dichos ámbitos, índice de la riqueza de lo humano, poseen una reglas, también unas élites. En el respeto a las primeras y en el control democrático de las segundas estriba, en gran medida, la consecución de una vida equilibrada, «pues en cada uno de estos ámbitos institucionales, las relaciones humanas son de una manera, están reguladas por unas reglas diferentes, suponen actitudes distintas y acaban exigiéndonos un juego distinto de deberes y derechos, un *ethos* peculiar» (p. 71). Es ésta la tesis desde la que Villacañas reflexiona sobre esos lugares de la ciudad.

Una ciudad que es presentada tomando como referencia Nueva York, pues ella es símbolo privilegiado de la capacidad de integración de gentes

diversas que constituye lo específico de la urbe. La vida en la ciudad es despiadada e impersonal, pues lo que une a sus habitantes no es una homogeneidad cultural o afectiva, sino el servicio que puedan ofrecerse unos a otros. «Llamamos a esta relación humana basada en el trabajo profesional una sociedad civil» (p. 43). Lo decisivo es que una sociedad civil, regida por la competencia profesional, es una sociedad de iguales y una sociedad regida por la exigencia de responsabilidad profesional. De esta manera se explicitan los fundamentos normativos de esa unión tan aparentemente frágil, igualdad y *ethos* profesional, que constituyen a la par la guía para respetar la especificidad de su funcionamiento. Ello muestra la atención a los retos a los que responde este ensayo, ya que el autor reclama el carácter filosófico de la pregunta por la conducta adecuada en el seno de las instituciones de la ciudad. Se trata de un interrogante habitualmente subestimado en los manuales de bachillerato, que siguen en su mayoría anclados en una visión de la filosofía como *teoría* desde la que deducir una *praxis*. En efecto, que nuestra vida está atravesada por instituciones, y que ello exige formular planteamientos éticos que tengan en cuenta tal circunstancia, es algo en lo que no suele insistirse en el tratamiento escolar de las cuestiones éticas, aún deudoras de cierto platonismo desgajado de la acción social, que sólo aparece al modo de ejemplo de la teoría explicada. Muy al contrario, «casi todo en nuestra vida —dice el autor— está sometido a una estructura institucional» (p. 56), de ahí que la bondad no sea definible en términos privados, sino que implique el sometimiento a ciertas estructuras y reglas, que deben ser públicas y claras. Y, para evitar la tensión entre considerar imprescindibles o limitantes dichas reglas, Villacañas propone una atractiva etiología de las instituciones sociales a partir de los deseos y las necesidades humanas. De manera sencilla, el lector puede acceder a un esbozo de teoría social sostenido por una teoría de la acción y una antropología. La tesis antinaturalista, y republicana, pasa por defender que las instituciones producen la igualdad y la libertad que suponen, así como que es imprescindible un control de las mismas que evite su heterogeneidad (pp. 62 ss.). El capítulo dedicado a la ciudad democrática termina con una coherente, aunque quizá algo optimista (dada la situación de millones de personas que jamás serán escuchadas ni podrán participar en una acción social íntegra), defensa de la acción pública: «no tenemos excusa. No podemos decir que, puesto que todo está organizado, nadie reclama nuestra participación. Que el mundo sea tolerable, y que se asiente en valores democráticos sólidos, depende de nuestra decisión a la hora de luchar para llegar a ser escuchados [...] Nunca estamos completamente indefensos ante los sistemas sociales» (p. 73).

El anclaje antropológico y normativo de las instituciones sociales es presentado de manera sencilla desde el inicio del capítulo dedicado a la econo-

mía: «economía es siempre, y ante todo, administración de los propios deseos respecto de aquellas cosas que se pueden vender y comprar» (p. 75). Es administración, pero administración de deseos. Que tal empresa haya acabado en la emergencia de complejíssimos mercados, exige una clara conciencia tanto de la eficacia del mercado, como de su incapacidad para producir igualdad sin ciertas condiciones sociales y políticas. El análisis realista y las sugerencias equilibradas del autor acerca de fenómenos anejos al mercado, como la globalización o la publicidad (que analiza trascendiendo los habituales tópicos sobre su finalidad meramente consumista), termina con cierta salida clásica, típicamente republicana: el vínculo entre nuestra libertad y la *prudencia*, conquistable merced a la determinación de las propias necesidades desde el marco de un contexto temporal amplio o un proyecto integral, así como con el respeto a las reglas de la institución social. Villacañas lo expone de manera clara: «el mercado no puede solucionar mis problemas de autoestima, de seriedad profesional o de vida amorosa» (p. 95).

Si la prudencia es la guía para participar en este ámbito de acción, en el caso de la ciencia debe serlo el rebajamiento de su pretensión de sustituir a la religión. Ni el afán de omnipotencia, que el autor analiza recreando el mito de Fausto, ni la ingenua concepción del quehacer científico como algo desinteresado, tienen cabida en un análisis que acerca al lector una comprensión de dicho quehacer en el seno de instituciones sociales y en tanto que producción de instituciones: «la ciencia, como el mercado o la empresa, atiende deseos y necesidades de la gente. Además, lo hace formando equipos de hombres que, en su institución, ejercen su propio trabajo profesional» (p. 126).

La sublimación y la falta de respeto a su especificidad son especialmente visibles en la esfera erótica, intensamente determinada por la estetización romántica. Desde entonces, eros se asocia a apariencia y seducción. Pero el autor reclama aquí igualmente un fundamento normativo en el respeto a la especificidad de este ámbito humano: «allí donde se han de relacionar seres humanos entre sí, como en la satisfacción del deseo sexual, la ética tarde o temprano ha de intervenir» (p. 145). Una presencia de la ética que alcanza de lleno a la política entendida desde la máxima del espíritu cívico «lo que a todos afecta a todos concierne». El ensayo privilegia el ámbito de lo político. La razón es evidente si recordamos la primera convicción analizada. Desde la insistencia en los fundamentos morales de la política, el autor no evita referirse a aspectos concretos de la vida de las sociedades contemporáneas, deteniéndose en el caso español, y ofreciendo una reflexión acerca de los peligros del nacionalismo —«la política cívica que defendiendo debe negar que el derecho de ciudadanía se contraiga por la sangre y sólo esté abierto a los hijos de los que ya son ciudadanos» (p. 180). Esta presencia de la política es evidente incluso cuando analiza los «lugares de la belleza»: «la existencia

del Estado se realiza en el hecho del museo: ambos buscan la conservación y tienden a contrarrestar una vida que cambia demasiado rápidamente» (p. 196). Tampoco la estética puede ocultar sus vínculos políticos, de ahí la necesidad de una especial prudencia en las políticas de gasto público en este terreno. Villacañas no elude el espinoso asunto de las redes de influencias en el mercado del arte, denunciando igualmente la actitud fetichista hacia él. Mención aparte merece su reflexión sobre la afinidad entre literatura y ética, que hace accesible al lector enrevesados argumentos de la mejor tradición desconstruccionista francesa. Por último, que dedique unas páginas al cine completa el uso que hace de este arte en sus reflexiones a lo largo de todo el ensayo.

El ensayo de Villacañas termina con dos capítulos especialmente reseñables. En ellos se atreve con dos cuestiones que ciertos lectores pueden contemplar con prejuicios. Su acercamiento conforma un discurso sencillo y filosóficamente sólido. Ni lo religioso debe identificarse con las religiones, ni éstas con la dominante en nuestra sociedad, que debe madurar en su separación de la sociedad civil. Pero lo religioso es imprescindible, pues es índice de la radical igualdad que define a los hombres cuando se los despoja de todo otro criterio, índice de una igualdad sólo visible en los momentos del nacer y del morir.

La otra cuestión abordada es la casa o, mejor, el retorno a ella. Que el autor la defina como el «lugar de las conversaciones» es el punto de partida para una reflexión sobre el insustituible papel de la familia en la socialización. También sobre el necesario equilibrio que debe haber entre lo profesional y lo familiar, y donde el autor no duda en calificar de incivilizada la sociedad que priva a sus miembros de espacio y tiempo para la vida familiar.

Con estas ideas concluye el itinerario por los weberianos lugares de la ciudad, también ellos urgidos de cierta mirada irónica que imposibilite su tratamiento como trascendentales de lo humano. Más allá de ello, lo decisivo, como hemos comprobado, es que todos los ámbitos e instituciones analizadas tienen en común sus fundamentos normativos, es decir, su carácter de índice y de factor de igualdad y libertad o, dicho de otra forma, el que sean concreciones de los ideales de igualdad y libertad que ellos mismos deben sostener. Ésta es la *tercera* convicción presente en este texto. Con ello, el ensayo de Villacañas no sólo muestra una riqueza filosófica inusual en libros análogos, sino también unas evidentes tomas de postura que forzosamente motivarán la reflexión del lector. De esta manera logra mostrar la imbricación entre filosofía y compromiso democrático, que son mediadas por la referencia permanente a la ciudad, protagonista destacada en *Los latidos de la ciudad*.

Alfonso Galindo Hervás

