

**NOTAS
Y
RESEÑAS**

A propósito de A. LILTI, *Le monde des salons. Sociabilité et mondanité à Paris au XVIIIe siècle*, Fayard, Paris, 2005.

Sin duda la imagen más socorrida para ilustrar los salones franceses del siglo XVIII es *Une lecture chez Mme Geoffrin*: la flor y la nata del París de la época está reunida en torno a una de las más afamadas *mâîtresses* de salón y el busto de Voltaire, cuya pieza *L'orphelin de la Chine* es leída por d'Alembert. Lo recuerda Antoine Lilti al comienzo del libro, no para realizar la operación acostumbrada, contar la historia de la que supuestamente el lienzo es testigo, sino para poner en entredicho la presunta fidelidad del retrato. Joséphine de Beauharnais estaba convencida de que su castillo de Malmaison debía rendir un merecido homenaje a las artes de los siglos precedentes, y para ello encargó el cuadro a Anicet Lemonnier en 1814. La imagen es fruto de la nostalgia, al igual que la mayor parte de la literatura sobre los salones de la Francia del siglo de las Luces.

Tal es la conclusión que extraemos del primer capítulo del libro, dedicado a la invención del salón como objeto historiográfico. El espléndido recorrido trazado por Lilti nos ofrece la posibilidad de comprobar que en buena medida la mirada decimonónica hacia la sociabilidad de la época clásica, los trabajos de Røederer, Victor Cousin, Sainte-Beuve o los hermanos Goncourt, ha penetrado las aproximaciones más actuales, tanto las que sitúan el salón bajo la matriz de la historia de la conversación¹ como las que giran en torno a la opinión pública². Dos obras que vieron la luz durante la Segunda Guerra Mundial, *Les salons littéraires et la société française* de Roger Picard (1943) y *Salons du XVIIIe siècle* de Marguerite Glotz y Madeleine Maire (1944) lograron resolver la contradicción presente entre otros en Daniel Mornet, quien,

* Este trabajo forma parte de una investigación predoctoral financiada por la Fundación Séneca, Agencia de Ciencia y Tecnología de la Región de Murcia.

1 Publicado en 2001, el reciente libro de BENEDETTA CRAVERI (*La cultura de la conversación*, Siruela, Madrid, 2003) continúa la línea de los análisis desarrollados ante todo por MARC FUMAROLI (véase, por ejemplo, «La conversation», en P. NORA (dir.), *Les lieux de mémoire*. III. *Les France*, 2. *Traditions*, Gallimard, Paris, 1992, pp. 679-743).

2 Junto a la ya clásica *Historia y crítica de la opinión pública* de HABERMAS (1962), criticada entre otros por ROBERT DARNTON («An Enlightened Revolution?», en *New York Revue of Books*, volumen XXXVIII, nº 17, 24 de octubre de 1991, pp. 33-36) y ARLETTE FARGE (*Dire et mal dire. L'opinion publique au XVIIIe siècle*, Seuil, Paris, 1992), cabe destacar las aportaciones de Dena Goodman, que establece una estrecha relación entre el salón como institución literaria, el proyecto filosófico de la Ilustración y la cultura femenina (D. GOODMAN, *The Republic of Letters. A Cultural History of the French Enlightenment*, Cornell University Press, Ithaca, 1994).

como bien afirma Lilti, difícilmente podía conciliar su admiración por los *philosophes* y su desinterés por la *mondanité* aristocrática³. La ya larga tradición de los estudios dedicados a los salones franceses de la época clásica culmina en las síntesis de los años cuarenta, que terminan de fijar el canon que aún hoy permanece vigente: la imagen del salón literario, cuyos contertulios se entregan al placer de la conversación en mitad de un espacio sustraído a la etiqueta y las distinciones sociales que rigen los ceremoniales de la Corte. La instantánea, como el cuadro de Lemonnier de 1814, dista mucho de ser un fiel retrato de la realidad: el calificativo «literario» no resulta muy afortunado, ya que otorga a los hombres de letras un peso excesivo en aquellos círculos de la *bonne société*⁴, que no sólo presta atención a las ocurrencias filosóficas de Voltaire o los enciclopedistas, sino que disfruta asimismo de una buena mesa, de los juegos de azar y los flirteos amorosos. Esta pluralidad de prácticas (irreducible bajo el epígrafe unívoco del gusto de la conversación) no se integra en el seno de una sociabilidad igualitaria, sino que se desarrolla a partir de las normas de *politesse*, la cual no se define como un comportamiento que iguala, que borra las desigualdades de rango; muy al contrario, la *politesse* desvela las distinciones sociales, es capaz en todo caso de crear una ficción igualitaria asumida como tal por los miembros de la *société*, que han de permanecer muy atentos al estatus social de su interlocutor⁵. La supuesta oposición entre los salones y la Corte resulta así bastante problemática, más bien, como afirma Lilti, «Le propre des salons, justement, est d'être des interfaces entre la vie littéraire et le divertissement des élites, entre la Cour et la Ville, entre les débats savants et les intrigues politiques»⁶.

Es necesario, por tanto, reinventar el salón, una ardua tarea a la que se entrega el apasionante libro de Antoine Lilti, fruto de la tesis doctoral defen-

3 Véase D. MORNET, *Los orígenes intelectuales de la Revolución Francesa, 1715-1787*, Paidós, Buenos Aires, 1969.

4 Mientras que el término «salón» prácticamente no forma parte del vocabulario de la época, *société* es una de las palabras que más a menudo encontramos en los textos. Si bien su uso no se limita a lo que más tarde pasará a denominarse «salón», el término se emplea cada vez con mayor frecuencia para referirse a la élite social (*le monde*) que se da cita periódicamente en un domicilio particular, que pertenece generalmente a una mujer que goza de buena reputación (A. LILTI, *Le monde des salons. Sociabilité et mondanité à Paris au XVIIIe siècle*, Fayard, Paris, 2005, pp. 84-88). La constitución de uno de estos círculos o *sociétés particulières* no implica necesariamente la presencia de hombres de letras, aunque éstos suelen beneficiarse asimismo de la hospitalidad de la *maîtresse* del salón.

5 *Ibíd.*, pp. 156-158.

6 *Ibíd.*, p. 9. Lilti se preocupa por desmontar el mito de la oposición entre el salón y la Corte en diversos lugares del libro: son muy interesantes las páginas del segundo capítulo englobadas bajo el epígrafe «La Cour et la Ville», la fórmula dieciochesca que designaba precisamente a la aristocracia que frecuentaba tanto los salones de París como los de Versalles; resulta asimismo reveladora la visita de Mme Geoffrin al rey de Polonia Estanislao II Augusto Poniatowski

didada en 2003, dirigida por Daniel Roche. Reinventar el salón significa, como hemos visto, sacar a la luz las fisuras del canon, que acaba arrojando una imagen idílica, producto de la nostalgia, de aquellas *sociétés* que vivieron su apogeo en el siglo XVIII. En primer lugar, afirma Lilti, hay que modificar el punto de mira: en vez del salón, el objeto de estudio ha de ser la *mondanité*, concebida como el conjunto de prácticas y representaciones de la élite social que frecuenta las dependencias de la duquesa de Luxemburgo o Mme Geoffrin (por citar sólo dos de las más importantes *maîtresses* de salón); en lugar de las viejas oposiciones —el salón frente a la Corte, los salones literarios frente a los salones aristocráticos—, se trata de plantear nuevos interrogantes acerca del funcionamiento efectivo de la sociabilidad *mondaine*, sobre las dinámicas de distinción social o los beneficios que de la frecuentación de los salones obtienen los hombres de letras, que cada vez con mayor frecuencia se identifican con la figura del *homme du monde*⁷. Puede que la nueva imagen del salón no resulte tan reconfortante como el lienzo de Lemonnier de 1814, pero sin duda servirá mejor al propósito que según Robert Darnton persigue cualquier historiador: hablar con los muertos⁸.

Victor Cases

en 1766, tanto la tremenda importancia concedida al viaje como el hecho de que el fracaso del encuentro fuera percibido por parte del *monde* parisino como un éxito rotundo, gracias a la extraordinaria red de correspondencias de la afamada *salonnière*, quien años después fue recibida por María Antonieta. Lejos de constituir la antítesis del salón, «la Cour —concluye Lilti— est à la fois un horizon et une ressource pour la réputation mondaine» (ibid, p. 167).

7 La «tópica *mondaine*» del hombre de letras, desarrollada ante todo por Voltaire, no es compartida por todos los escritores, como lo demuestran las sátiras de Palissot (fundamentalmente *Les Philosophes*) o las páginas de *Julie ou La Nouvelle Héloïse*. Lilti analiza la polémica en el quinto capítulo del libro, «Les hommes de lettres et la sociabilité mondaine».

8 R. DARNTON, *Edición y subversión. Literatura clandestina en el Antiguo Régimen*, Turner-FCE, Madrid, 2003, p. 9.

A propósito G. AGAMBEN, *El tiempo que resta* (trad. A. Piñero, Trotta, Madrid, 2006) y R. MATE y J. A. ZAMORA (eds.), *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente* (Anthropos, Barcelona, 2006).

Que en una revista de filosofía política se reseñen dos libros (también ellos pretendidamente afines a dicha temática) que tienen como objeto principal de análisis el pensamiento de san Pablo y el tema mesiánico no debería extrañar, a estas alturas, a ningún especialista.

Desde hace años abundan los títulos que tanto directa como tangencialmente aluden a diversas ideas paulinas y, muy especialmente, a su mesianismo. Naturalmente, siempre ha merecido el apóstol una atención bibliográfica destacada. La originalidad de muchos de los ensayos de reciente publicación radica, empero, y para lo que aquí interesa, en tres puntos clave: la reivindicación de la actualidad de las ideas de san Pablo (de algunas de ellas), la concreción de dicha relevancia para con el presente en el aspecto relacionado con el pensamiento político y, por último, la perspectiva filosófica (esto es, no confesional) adoptada en los análisis.

En este contexto podrían citarse, entre otras, algunas obras de Derrida y otras que lo glosan e interpretan. Tal es el caso, hasta cierto punto, de *Spectros de Marx* (Trotta, 1998) o del texto editado por M. Sprinker, *Demarcaciones espectrales* (Akal, 2002), con capítulos del propio Derrida y de filósofos como W. Hamacher, que estudia el mesianismo del lenguaje de la mercancía. Aún más centrado en lo mesiánico y lo paulino es el libro editado por el desconstructivista francés y Gianni Vattimo, *La religión* (PPC, 1996). O el de múltiple autoría titulado *Judéités. Questions pour Jacques Derrida* (Galilée, 2003), con destacados capítulos de G. Bensussan («Le dernier, le reste...») o el propio Habermas («Comment répondre à la question éthique?»).

Al estudio de lo mesiánico que toma como referencia o excusa la obra de Derrida se unen los que hacen lo propio con la de Lévinas. Mención especial merece el número 4 de 2005 de *Cahiers d'Études Lévinassiennes*, dedicado monográficamente al tema «*Messianisme*», y con significativos textos de F. Ciaramelli, («Un temps achevé? Questions critiques à propos du messianique chez Lévinas»), J. Mattern («Mémoire et messianisme. Sur l'idée messianique chez Gershom Scholem, Jacob Taubes et Emmanuel Lévinas»), o A. Sucasas («Philosophie et théologie chez Lévinas. Lecture d'un palimpseste»), entre otros muchos.

Junto a estas obras deben mencionarse los monográficos que han analizado diversas ideas y argumentos paulinos. Es el caso de los ensayos de Slavoj Žižek *El frágil absoluto* (Pre-Textos, 2002) y el de Alain Badiou, *San Pablo. La fundación del universalismo* (Anthropos, 1999).

Que dicho interés por lo mesiánico y lo paulino trasciende cualquier adjetivación que pretenda reducirlo a mera moda lo testimonia, por si no bastara con la magnitud del propio apóstol, el hecho de que algunos de los más grandes e influyentes filósofos y pensadores políticos del siglo XX se han detenido en el pensamiento paulino localizando en él algunas de las claves de ciertas convicciones constitutivas de Occidente, de sus ideas y principios tanto como de sus instituciones. Tal es el caso, fundamentalmente, de Carl Schmitt, Walter Benjamin y Martín Heidegger, amén de otros como Jacob Taubes o Karl Barth.

Benjamin mostró la tensión entre mesianismo e historia en su *Fragmento Político-Teológico*, sosteniendo que el método del mesianismo al que debe aspirar la política es el nihilismo. Tales argumentos, pese a su explícita oposición a los de Schmitt —o quizá por ello— pueden comprenderse como enteramente dependientes de ellos. Que las tesis políticas (o, mejor, *impolíticas*) de Benjamin pasen por la defensa de la venida o del acontecimiento de un *estado de excepción* «efectivo» es algo que sólo adquiere su sentido si previamente se ha identificado la cifra secreta de la política moderna a partir de la figura del *estado de excepción*. Es justamente esto lo que hizo Carl Schmitt al definir la soberanía remitiéndola, entre otros elementos, a la capacidad de decidir un estado de excepción. De ahí la inquietante actualidad de Schmitt, que es referido tanto por realistas políticos de impronta más o menos hobbesiana y nacionalista, como por anarquistas místicos de raíz y perfil marxistas. En efecto, Schmitt fue quien, en *El nomos de la tierra*, señaló la importancia de la Segunda Carta a los Tesalonicenses en orden a comprender el sentido del imperio como fuerza que impide la aparición del Anticristo y así retrasa el fin del mundo (*Katechon*), pero que, por ello, conduce a los tiempos mesiánicos. Unos tiempos que pensadores actuales como Agamben califican a partir de la figura franciscana de des-poseción, el *usus pauper*, a su vez remisible al *hos me* paulino, con el que entronca igualmente la idea heideggeriana del «uso como goce» presente en el texto sobre Anaximandro o en los comentarios a 1 Cor 7, 20-31 incluidos en *Introducción a la fenomenología de la religión*.

Queda fuera duda, pues, la relevancia del *topos* mesiánico-paulino en la historia de los conceptos políticos occidentales y en la de la filosofía en general.

El tipo de dedicación que está mereciendo dicho *topos* en países como Francia e Italia es evidente. A los ensayos aludidos habría que sumar, por el lado francés, los textos de J. Benoist y F. Merlini recogidos en *Une histoire de l'avenir. Messianité et Révolution* (Vrin, 2004), entre otros de Bensussan («Messianisme, messianicité, messianique. Pour quoi faire, pour quoi penser?»), J.-O. Bégot («Au rendez-vous de l'histoire. Sur le messianisme critique de Benjamin»), o F. Merlini («Le temps qui nous est donné. L'histoire

à l'épreuve de la révolution»). Así mismo, el ensayo del citado Bensussan, *Le Temps messianique. Temps historique et temps vécu* (Vrin, 2001), que ha merecido un número monográfico en la revista *Annales de philosophie* (25, U. Saint-Joseph, Beyrouth, 2004), con artículos de M. de Launay, M. Crepon, M. Vanni o el propio Jean-Luc Nancy. También, el monumental libro de P. Bouretz, *Témoins du futur. Philosophie et messianisme* (Gallimard, 2003), centrado en el estudio de diversos pensadores judíos. No habría que olvidar, por último, el número 2 de Febrero de 2003 de la revista *Esprit*, que lleva por título «L'événement saint Paul: juif, grec, romain, chrétien».

En el caso de Italia, la recepción de estos temas es igualmente profusa y solvente, pudiéndose nombrar el volumen editado en 2000 por Roberto Esposito, Carlo Galli y Vincenzo Vitiello, *Nichilismo e política* (Laterza), en el que destaca, entre otros muchos, una autora que dedica buena parte de sus trabajos a esta temática en general, y a la obra de Taubes en particular. Me refiero a E. Stimilli, introductora y editora de *Il prezzo del messianesimo*, libro recopilatorio de diversos escritos de Taubes y cartas a Scholem.

Con estas premisas, que Reyes Mate y José Antonio Zamora editen un volumen dedicado a san Pablo (en concreto, a su teología política y a su funcionalidad en la construcción de Occidente), constituye un acontecimiento destacable dado que la recepción filosófica del *revival* paulino-mesiánico es casi inexistente en nuestro país. Temas como lo mesiánico en tanto que experiencia del tiempo colectivo que cuestiona la idea metafísica moderna de historia y sus figuras idealizadas (progreso, emancipación, etc.), o el de las formas de permanencia del potencial subversivo implícito en *lo imaginable*, o estudios de la teología política y la cuestión de la secularización, conviven en el volumen con tratamientos más orientados al examen de diversas filosofías: las de Weil, Bonhoeffer, Peterson, Schmitt, Taubes, etc.

Por destacar alguno de los capítulos, sirva referirse al del italiano G. Gaeta, «Jacob Taubes: mesianismo y fin de la historia», centrado en la cuestión crucial de la crítica de Taubes a toda secularización del cristianismo y la defensa de su dimensión mesiánica a partir de san Pablo. O el del propio Reyes Mate, «Retrasar o acelerar el final. Occidente y sus teologías políticas», en el que compara a Taubes con Schmitt en lo referente a la tesis de la necesidad que la política tiene de una representación vinculada a lo trascendente, sosteniendo que la interpretación schmittiana del *katechon* implica cierto gnosticismo *político*, mientras que Taubes se pregunta por la constitución de una comunidad en torno a la experiencia mesiánica, priorizando el amor paulino como fuente de un universalismo sin exclusiones. O, por citar uno más, el de A. Serrano de Haro, «La Epístola a los Romanos según Arendt», en el que se defiende la centralidad de la figura de Pablo en la segunda parte de *La vida del espíritu*.

En este universo temático debe ubicarse el último ensayo traducido al castellano del profesor de Venecia Giorgio Agamben. *El tiempo que resta* tiene como objetivo inicial «restituir a las Cartas de Pablo su rango de textos mesiánicos fundamentales de Occidente» (p. 13). Pero el italiano no se queda en mera crítica erudita del texto paulino, su propósito atañe al presente en un doble sentido: por cuanto pretende interpretar el tiempo mesiánico como paradigma del tiempo histórico en general (p. 15) y en la medida en que defiende la ejemplaridad actual del mensaje paulino: «¿Qué significa 'vivir en el mesías'? ¿Qué es la vida mesiánica? ¿Cuál es la estructura del tiempo mesiánico? Estas preguntas, que eran las de Pablo, deben ser también las nuestras?» (p. 28).

A partir de aquí, Agamben da otra muestra de su vastísima erudición y de su agudeza analítica elaborando, en cierto modo, una auténtica historia del concepto (¿político?) de mesianismo o, mejor aún, de tiempo mesiánico. Con ese objetivo rastrea la presencia de la fórmula paulina presente en 1 Cor 7, el *hos me* («como no», el vivir «como no»), que eleva a «la definición más rigurosa que el Apóstol haya dado de la vida mesiánica» (p. 32), tanto en el *usus pauper* franciscano como en la caracterización marxista del proletariado, pudiendo de este modo establecer una (problemática) continuidad entre la *klesis* mesiánica, la noción judía de *resto* y el concepto marxista de *Klasse*.

Junto a ello, el ensayo abunda en un análisis de la especificidad del tiempo mesiánico, que distingue del tiempo escatológico (p. 68), tratando de explicar su singularidad e irrepresentabilidad a partir de la noción de «tiempo operativo» de Gustave Guillaume.

Quizá lo más relevante desde el punto de vista filosófico-político radique en el vínculo que establece el autor de *Homo sacer* entre la potencia nulificante del rendimiento de la ley presente en el acontecimiento mesiánico, por un lado, y la *Aufhebung* hegeliana, por otro, cuya genealogía remite a la traducción luterana del *katargein* paulino. De ahí su conclusión: «Un término genuinamente mesiánico, que expresa la transformación de la ley por efecto del poder de la fe y del anuncio, llega a ser así el vocablo clave de la dialéctica» (p. 101). En coherencia, sostiene que «no sólo el pensamiento hegeliano, sino toda la Modernidad —entendiendo por estos términos la época que se halla bajo el signo de la *Aufhebung* dialéctica— está empeñada en un cuerpo a cuerpo hermenéutico con lo mesiánico, en el sentido de que todos sus conceptos decisivos son interpretaciones y secularizaciones más o menos conscientes de un tema mesiánico» (p. 101).

Junto a la indudable deuda respecto de la obra de Taubes sobre san Pablo, aquí, como en la totalidad de los libros de Agamben, la presencia de algunas de las ideas más conocidas de Carl Schmitt es indisimulada e indisimulable. Fue Schmitt quien localizó en el estado de excepción la clave de la soberanía

de la ley. Y ahora es Agamben quien recupera argumentos de Benjamin para argumentar la afinidad entre el estatuto de la ley en la excepción y en el tiempo mesiánico.

La riqueza del ensayo se evidencia aún más al repasar los interrogantes que suscita, y que coinciden con los que acompañan al pensamiento impolítico en general, a saber, para qué política constituye una respuesta dicho pensamiento, a qué política favorece, qué mediaciones nos introducen en esa nueva experiencia del tiempo histórico, etc.

Alfonso Galindo Hervás

A propósito de JOSÉ ANTONIO FERNÁNDEZ LÓPEZ, *La mirada insatisfecha*, Hebraica Ediciones, Madrid, 2007.

La problemática identitaria del judaísmo contemporáneo, sus repercusiones y modos de plasmación en lo literario realizados por judíos fuera de las fronteras de *Eretz Israel*, implican el pluriforme estudio de una realidad en conflicto consigo misma y sometida a los vaivenes y catástrofes de la historia. Una realidad capaz de generar un inagotable torrente de aportaciones filosóficas y artísticas, obras y documentos esenciales para la comprensión de la cultura del siglo XX. El preguntar talmúdico, las inquietudes y el asombro de la Cábala ante el misterio de Dios y la insondabilidad del mundo, las reflexiones identitarias de aquél que ha abandonado o encontrado la fe tras la *Shoá*, la crisis de la asimilación y el sionismo, nos sumergen en un territorio propicio para ese «preguntar y cuestionar» genuinamente filosófico en lo metodológico y profundamente universal en la imagen del hombre que en él subyace.

En este sentido, las reflexiones de José Antonio Fernández constituyen un destacable intento por acotar esta problemática, marcando un itinerario de investigación que se ha concretado en una obra cuyo esquema ha sido desarrollado en dos sugerentes líneas de investigación. Por un lado, la aproximación a una temática indispensable para el rastreo identitario en la figura de testigos-escritores: la identidad judía y la singularidad de Auschwitz —sobre todo, desde la perspectiva de los «problemas de representación» de este acontecimiento. Junto a ello, un itinerario dialógico, reflexivo y crítico desde el estudio de la obra literaria de tres importantes autores europeos contemporáneos de origen judío: Primo Levi, Jean Améry e Imre Kertész. Planteado de modo introductorio en el presente volumen, el itinerario significará tres su-

cesivas obras concebidas como sendas monografías dentro del mismo marco editorial.

La investigación sobre el significado de *ser judío* en la literatura de Primo Levi, Jean Améry e Imre Kertész, nos sitúa ante unos *judíos problemáticos* —identitariamente hablando. Se trata de europeos ilustrados que confieren —desde un profundo convencimiento existencial— a la *Ilustración* la categoría de *topos* indispensable. Pero, igualmente, se trata de supervivientes del genocidio nazi, comprometidos con la memoria de la destrucción que reivindica de modo humanizador la rehabilitación de los caídos. La consideración de sus difíciles relaciones con el «propio» o «impropio» *yo* superviviente exige partir en una búsqueda que nos remonta hasta una doble raíz: por un lado, la génesis del holocausto y su significación filosófica en la deriva del idealismo y la crisis de la Modernidad ilustrada; por otro, la crisis de la experiencia judía como el producto de la confrontación de una experiencia finisecular con el mundo moderno, con sus corolarios de fracaso de la asimilación e inflación de la judeidad en los decenios anteriores a la *Shoá*.

El autor establece una genética identitaria indispensable para no reducir la reflexión crítica sobre el *yo judío-ser judío* de los tres autores, procedentes todos ellos de medios judíos de preguerra altamente asimilados, a la experiencia ética del sobrevivir a Auschwitz y a la mera pérdida de su mundo personal anterior a dicho acontecimiento —fundamental, no obstante, para todos ellos.

Junto a esto, encontramos en la obra una investigación general que permite aproximarse a la relación entre el superviviente y la escritura como forma de vida en la expresión de un testimonio, evidenciándose que la relación *identidad-memoria-literatura* está afectada por una indudable y substancial problematicidad. Fernández López muestra las implicaciones de la *Shoá* en la reflexión sobre la identidad personal, personificada en unos supervivientes que vivieron Auschwitz en primera persona como judíos, y que dedicaron el resto de su vida a intentar comprender el sentido que para su propia vida y para la humanidad encerraba una experiencia semejante, valiéndose para ello de la escritura entendida tanto como memoria como búsqueda del *yo* y de los *otros*.

Se trata de un ámbito complejo, donde confluyen el fruto del preguntar incesante sobre el origen, el porqué y el sentido de la responsabilidad humana. Por más que Europa y sus raíces ilustradas y judías se presenten con los rasgos de imposibilidad, fracaso y conflicto, esta peculiar figura del espíritu vuelve a ser reivindicada, de un modo tozudo y convencido, en la insistencia crítica de aquellos que creen que fueron despojados de este mundo porque, en el fondo, formaban parte de esa exigua minoría que había entendido su alcance humanista y racional, y, por supuesto, más necesario que nunca «después de Auschwitz».

En este marco, Primo Levi desarrollará progresivamente una obra original, elocuente, incisiva y exquisitamente humana en la que confluyen, en una integralidad sorprendente, un *humanismo* de raíz tanto clásica como hebrea y una inmensa devoción por la *ciencia*, entendida esta como conocimiento y, sobre todo, como actitud vital de permanente asombro ante el mundo. Marcado para siempre por la experiencia concentracionaria, desbordará en su obra los límites del relato exclusivamente testimonial para lograr, de este modo, el objetivo de guardar fidelidad a su obligación de «hablar por los que ya no están» para que Auschwitz «nunca vuelva a suceder», en el intento permanente de comprender este acontecimiento en todas sus dimensiones. Junto a él, Jean Améry, que destaca como una figura realmente singular dentro del conjunto de supervivientes de la *Shoá* que han legado sus testimonios de la catástrofe. En una serie de trabajos ensayísticos y literarios de carácter autobiográfico, aplicará su vigor moral y artístico al esclarecimiento de la condición humana, de la identidad judía, a la reflexión filosófica sobre la esencia y dignidad del *yo* como sujeto de la historia y a la denuncia de un mundo que se organiza olvidando a las víctimas. Por último, Imre Kertész. El incesante preguntar por la responsabilidad del individuo en los errores colectivos, la capacidad terapéutica y creadora de la memoria y la permanente búsqueda del *yo* en el encuentro con los *otros*, marcan las pautas de su reflexión. Su narrativa, profundamente influida por Kafka y Thomas Bernhard, presenta un notable sesgo filosófico y ensayístico, un recurrente y circular cuestionamiento de la propia existencia, amenazada de alteridad y a merced de las salvajes corrientes de la historia reciente, una existencia «que posee una sola identidad», la identidad de escribir dando testimonio.

Alfonso Galindo Hervás

A propósito de FRANCISCO COLOM y ÁNGEL RIVERO (eds.): *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*, Anthropos, Madrid, 2006, 207 pp.

Si las relaciones entre las esferas civil y espiritual resultan de suyo complejas e inevitablemente problemáticas, en el ámbito católico esto se hace en particular visible. Uno de los hitos del proceso secularizador de la modernidad, el principio *cuius regius eius religio* consagrado en la Paz de Westfalia, venía a reconocer la superioridad del poder estatal sobre el religioso. En este sentido, lo relevante del catolicismo frente a las iglesias reformadas es justo

el modo en que se asumió o no dicha superioridad; en otras palabras, cómo se relaciona el proyecto universal católico con el surgimiento y soberanía de los Estados nacionales, tanto en la adecuación a determinados valores como en la consecución de ciertos fines, en principio divergentes.

El presente volumen presenta un esquema muy útil a esta comprensión adaptativa del pensamiento católico. Se hace muy difícil no evocar en este contexto la apreciación de Carl Schmitt a propósito de la centralidad del catolicismo como apenas único invariante de los principios de la política, en una dinámica *complexio oppositorum* característica de la propia relación de la Iglesia con el poder civil. Y la experiencia iberoamericana de los últimos doscientos años es un campo muy fértil para su análisis. La implantación e influencia del catolicismo en unas sociedades con un bajo grado de institucionalización hubo de convivir con la constitución de nuevos Estados. La tensión, como puede comprobarse a lo largo de este recorrido (y fuera de él), entre dos entidades expansivas, Iglesia y Estado, con un origen y finalidad diferentes, con distintos discursos legitimatorios, llega hasta nuestros días. Bajo estas condiciones, los editores e impulsores de este proyecto investigador, aciertan cuando explicitan el sentido en el que debe considerarse «catolicismo político» (reclamación del ascendiente católico en los valores y fines de las acciones políticas, el desenvolvimiento de una política subsidiaria del catolicismo) o avisan de la contradicción inherente a la expresión «nación católica». Como puede suponerse, nada de lo cual afecta al hecho de que los católicos se impliquen o participen en la vida pública o en la política.

El primero de esta coherente reunión de ensayos pertenece al profesor Antonio Rivera García, de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia. En él, en la misma línea de otros trabajos recientes, desentraña la conformación del pensamiento tradicionalista decimonónico en relación con el liberalismo. En estas páginas se muestra la relación de necesidad que se da entre el catolicismo y la monarquía, a partir de las mismas reflexiones de los escritores reaccionarios, preocupados con de Maistre por la manera en que pudiera limitarse la soberanía sin destruirla.

Francisco Colom es investigador del Instituto de Filosofía de CSIC y parte de la consideración del catolicismo político como indiscernible del «universo conservador que nace con la propia modernidad». Por lo tanto, Colom marca distancias con expresiones del tipo «modernidad a la contra» o «modernidad reaccionaria». Asimismo expone cuáles serían a su juicio los rasgos específicos del pensamiento reaccionario español y cómo en la América independiente el conservadurismo católico se constituiría en un instrumento de lucha política.

El otro responsable de esta empresa, Ángel Rivero, perteneciente al departamento de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la Universidad

Autónoma de Madrid, analiza el caso portugués en los tiempos de Salazar y su *Estado Novo*. Lo que el artículo propone es el examen de una idea bastante asentada en la bibliografía según la cual el salazarismo podría resumirse como mezcla de fascismo y oportunismo sin mayor calado doctrinal. Rivero rebate esta tesis señalando las profundas vinculaciones entre su nacionalismo y el catolicismo político, y considerando los componentes míticos que asocian nación portuguesa, catolicismo y *Estado Novo*.

Cruzando el Atlántico, Carlos Ruiz Schneider, de la Escuela de Postgrado de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, expone la evolución del conservadurismo católico de su país con relación a las teorías económicas y sociales generadas en el mundo capitalista. Así, transitando del corporativismo al neoliberalismo, los apoyos o resistencias de la Iglesia a según qué formas de organización política desde los años treinta del siglo pasado hasta la actual democracia, nos ofrece una posición compleja y cambiante marcada por su capacidad de asimilación e integración de no pocas contradicciones.

Las afinidades entre el conservadurismo colombiano y el catolicismo en la política de la república son estudiadas por los historiadores Blanco Mejía y Romero Laguado, para lo cual se centran en el período que transcurre de 1885 a 1953, desde la llamada «Regeneración» al golpe de Estado del general Rojas Pinilla, que daba fin a los intentos por llevar a término una Asamblea Constituyente basada en principios corporativos. La actitud del catolicismo político ante la constitución de 1886 revela las dificultades e inestabilidad a la que, sin ir más lejos, conceptos como república y federación tuvieron que hacer frente para articularse en Colombia, dificultades que, como ejemplifican los autores, podemos reconocer en fechas todavía recientes.

De «camino sinuosos» hablan los miembros del CONICET Mallimaci, Cucchetti y Donatello para describir el recorrido, a veces común, otras cruzado, del nacionalismo y el catolicismo en Argentina. El estudio de los discursos autojustificadores de la dictadura militar de 1976-1983 pone de manifiesto una cierta comprensión sobre el papel que el catolicismo debía jugar en la esfera pública, y que se halla unida a una idea esencial de la nación. El mérito de este trabajo es reconstruir la imbricación del discurso nacionalista con diversos modos de catolicismo desde los años 1880, cuando las corrientes migratorias propiciaron la necesidad de una fijación de la identidad, hasta nuestros días, pasando por el imaginario peronista, los movimientos de izquierdas y las consecuencias de la dictadura en el seno de la iglesia argentina.

Cierra el volumen Carlos Alberto Patiño, profesor del Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Colombia, con un ensayo que se propone esclarecer las bases sobre las que la Iglesia católica ha construido su posición frente a los imperativos políticos y sociales en la América Latina en el siglo XX. Ello hace referencia a su misma

implantación institucional y a su capacidad de influencia en la esfera civil, en lo que el autor contrapone dos líneas principales: la teología de la liberación y el tradicionalismo. Atender a la manera en que nace esta oposición, sus resultados y su vigencia, lleva a una conclusión: de una forma (acción pastoral) u otra (segunda evangelización), lo indiscutible es la influencia política de la Iglesia católica.

En suma, una bien vertebrada selección de ensayos que plasman las especiales relaciones del catolicismo para con el proceso moderno de secularización en el privilegiado mapa de la experiencia iberoamericana.

Javier López Alós

A propósito de NIEVES SAN EMETERIO MARTÍN: *Sobre la propiedad. El concepto de propiedad en la Edad Moderna*, Tecnos, Madrid, 2005, 309 pp.

Desde la disciplina de la historia del pensamiento económico, Nieves San Emeterio aborda las principales concepciones sobre la propiedad desde los tiempos de la Escolástica española a Adam Smith. La autora se inscribe en la corriente de revitalización de los estudios sobre el componente institucional de la ciencia económica. Ello marca en buena medida su punto de partida: el sistema capitalista viene a dar sus primeros pasos en el siglo XVI y la institución de la propiedad es la estructura básica sobre el que éste descansa. Podría decirse que adopta la posición de Hobbes al respecto de la propiedad. El filósofo inglés afirma que no hay propiedad anterior al gobierno, por lo cual, asume San Emeterio, partir del surgimiento de los Estado-nación resulta en especial clarificador. Asimismo, la elección de Adam Smith como límite final de este estudio se apoya en el hecho de que el autor de *La riqueza de las naciones* ejemplifica cómo a esas alturas del siglo XVIII el derecho de propiedad fue asimilado como incondicional por los padres de la Escuela Clásica de Economía Política. Precisamente esos cambios en la interpretación del concepto de propiedad nos vuelven a hablar, como en efecto observa el prólogo de Salvador Giner, de una sacralización sin la cual es difícil explicar la secularización característica de la modernidad.

De este modo, el libro de San Emeterio interesa a la filosofía política en la medida en que, si bien no de modo suficientemente explícito, plantea la relación de la propiedad con la teoría del Estado en los albores de lo moderno. La propia organización de los capítulos puede ser reconsiderada en este sentido:

tanto la categoría jurídica de la propiedad para saber quién le confiere legitimidad, el examen de sus justificaciones por sus consecuencias, los modelos de apropiación y los límites naturales a la propiedad, podrían reconstruirse desde lo que sólo en último término propone la autora: la vinculación entre el poder público y la propiedad. Quizá no considerar la centralidad del Estado de manera suficiente es lo que conduce a prolongar la influencia de la escolástica, incluso hasta la dimensión redistributiva del Estado del bienestar. La analogía, siguiendo a Schumpeter, entre el *bien común* invocado por los escolásticos y el *bien público* moderno no es la más afortunada, y esta confusión de conceptos conduce a proyecciones utilitaristas difícilmente sostenibles. No puede pasarse por alto que es precisamente la diferencia en la naturaleza de los fines lo que separa, y hasta opone, estas dos nociones de bien.

Este libro, que nace de una tesis doctoral, tiene el mérito de acudir a los tratados en los que las doctrinas sobre la propiedad se defienden. Así, las obras de Vitoria, Domingo de Soto, Suárez, Juan de Lugo, Tomás de Mercado o Mariana son estudiadas para la exposición de la escolástica del XVI; Vázquez de Menchaca, Grocio, Freitas y Selden para la época del mercantilismo y la discusión sobre la imprescriptibilidad de los mares; Hobbes, Pufendorf y Locke explícitamente en relación con los límites al poder soberano y el derecho a la propiedad; y los trabajos de Hume y Adam Smith como influencia decisiva en la teoría económica ortodoxa, en tanto que (supuesta) autonomización de las esferas política y moral. No faltan tampoco las referencias a historiadores de la economía, aunque se echa en falta una base histórica y conceptual algo más segura. Ello evitaría precipitaciones como, por ejemplo, confundir el papel de la censura eclesiástica defendida por Mariana con el mote actual de intervencionismo, o ciertas líneas sobre los sentimientos democráticos de Selden o sus «peligros absolutistas», o reducir las discusiones sobre la propiedad a una mera cuestión comercial hasta mediados del XVII en Inglaterra, donde por primera vez se plantearía en términos políticos.

Con todo, se trata de una obra útil, pues presenta de una manera clara y sistemática los principales hitos teóricos del concepto. Especialmente destacables son las partes en las que se analiza el supuesto de extrema necesidad y su inevitable relación con el origen de la propiedad, la instancia última de determinación de tal figura y el propio papel del poder civil. A su través, podemos vislumbrar la propia relación entre individuo y Estado y una complicada red de mediaciones (morales, jurídicas, religiosas, políticas, etc.). En este sentido, constituye también un buen libro de materiales para los investigadores del pensamiento político, al mismo tiempo que invita a la consideración de una historia de los conceptos económicos capaz de captar las relaciones que ligan a la historia de la economía con otras disciplinas.

Javier López Alós

A propósito de RAFAEL HERRERA GUILLÉN, *Las indecisiones del primer liberalismo español*. Juan Sempere y Guarinos, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.

Rafael Herrera Guillén, doctor europeo en filosofía, es un joven investigador vinculado al grupo Saavedra Fajardo de la facultad de filosofía de la Universidad de Murcia. Su trayectoria es curricularmente muy prolífica: a los numerosos artículos publicados durante el período pre-doctoral, hay que sumar diferentes distinciones como el premio extraordinario de doctorado o el primer accésit del premio de ensayo breve «Fermín Caballero». Esta trayectoria tan productiva sólo podía culminar con su presentación en el panorama editorial con dos publicaciones en un mismo año: *Las indecisiones del primer liberalismo español*. Juan Sempere y Guarinos, que ahora reseñamos, y *Cádiz, 1812. Observaciones sobre las Cortes y sobre las leyes fundamentales de España. Memoria primera sobre la Constitución gótico-española*, edición de dos obras de Juan Sempere y Guarinos, con un completo a la vez que ameno estudio preliminar, que ha aparecido también en la Colección Biblioteca Saavedra Fajardo, dirigida por José Luis Villacañas para la editorial Biblioteca Nueva.

Durante su etapa predoctoral, Herrera Guillén hizo numerosos hallazgos en relación a su tema de estudio: el pensamiento desde la Ilustración hasta el primer liberalismo español en la obra de Juan Sempere y Guarinos. En su tesis, dirigida por José Luis Villacañas, y de la cual procede esta monografía, el por entonces doctorando dio a conocer diferentes documentos relevantes para comprender la trayectoria de Sempere y de la influencia del pensamiento ilustrado en la gestación del liberalismo doceañista. De todo el material acopiado y estudiado por Herrera (manuscritos, cartas, informes...) nosotros consideramos que una de las mayores aportaciones bibliográficas de su investigación fue el hallazgo de *Observaciones sobre las Cortes y sobre las leyes fundamentales de España*, que se consideraban desaparecidas, y que se ha revelado como un libro fundamental para entender la historia de las ideas liberales en su gestación inmediatamente anterior a la Constitución de 1812. Únicamente este hecho ya dota a esta monografía de una gran relevancia para la comprensión de la historia del pensamiento filosófico, político y jurídico español.

Las indecisiones del primer liberalismo español. Juan Sempere y Guarinos está dividida en tres partes, que obedecen a lo que Herrera considera las tres partes fundamentales de la vida y la obra de Juan Sempere y Guarinos. Las dos primeras, «Reformismo ilustrado (1781-1808)» y «Liberalismo (1808-1823)», son, a juicio del autor, las más relevantes intelectualmente; la última, que lleva por título «Hogar: un largo epílogo», es la parte intelectual-

mente menos incisiva en el pensamiento de Sempere, pero, por el contrario, es la más determinante desde un punto de vista existencial, en la medida en que estudia un período biográficamente caracterizado por la derrota de una vida marcada por el exilio y el cansancio.

Juan Sempere y Guarinos, tal y como se desprende de esta monografía, es un autor enormemente relevante para comprender las complejas transiciones que se dieron desde el Antiguo Régimen hasta su disolución con el surgimiento de la Constitución de Cádiz. Herrera muestra que buena parte de las ideas modernizadoras del primer liberalismo tienen su antecedente lógico más inmediato en la última Ilustración. *Las indecisiones del primer liberalismo español* muestra, incluso, cómo un viejo ilustrado como Sempere lamentó que la nueva generación de liberales hubiera obrado de modo excesivamente pusilánime en la ejecución de urgentes medidas liberales. Asimismo, en el análisis de las obras del período afrancesado de Sempere, Herrera demuestra que dirimir las complejas tramas del primer liberalismo entre historicistas y no-historicistas puede ser historiográficamente útil, pero desde luego deja sin explicar muchas cosas. Así, por ejemplo, las obras del Sempere afrancesado constituyen un ejemplo paradigmático de afinidades electivas con el derecho racional liberal que queda oscurecida por ciertas visiones de la historia doceañista que hacen de este racionalismo jurídico una evolución del primer historicismo liberal. Por el contrario, todo se llena de matices cuando observamos que obras afrancesadas como *Observaciones sobre las Cortes y sobre las leyes fundamentales de España*, que arremeten contra el historicismo jurídico, están más cercanas al racionalismo jurídico liberal que su presunto inmediato antecesor: el medievalismo jurídico liberal.

El *leit motiv* del libro es la presentación de un pensador empeñado por romper con la historia constitucional de España y firmemente partidario del realismo político. En este sentido, Sempere se revela, a mi modo de ver, como un pensador próximo al moderantismo posterior, sobre todo en aspectos como el desprecio sobre cualquier noción de representación o de pacto social. Pero Herrera no aborda esta posible recepción de Sempere porque, en realidad, este jurista no fue recibido por ninguno de los actores principales del período más inmediato. Será posteriormente, cuando, paradójicamente, republicanos como Rafael de Ureña Smenjaud, el amigo de Pi y Margall, intenten recuperar la obra de Juan Sempere y Guarinos.

Lo cierto es que el jurista de Elda tampoco tuvo suerte en vida: sufrió dos exilios, casi un ajusticiamiento en una revuelta y el desprecio ministerial. Todos estos componentes biográficos están muy bien marcados en el desarrollo expositivo de los argumentos hasta que, finalmente, en la tercera parte, la vida, ya no la obra, se adueña del texto de Herrera.

A mi modo de ver, este libro es decisivo para entender, no sólo la obra de Juan Sempere y Guarinos, a menudo, como afirma Herrera, mal comprendida y muy poco estudiada; sino también para entender, sin las simplificaciones al uso, la influencia ilustrada del primer liberalismo español, que no queda en modo alguno explicada como una irrupción casual y oportunista de liberales, sino que, en buena medida, se venía gestando ya en algunos de los pensadores del regalismo ilustrado. *Las indecisiones del primer liberalismo español*. Juan Sempere y Guarinos constituye una monografía muy relevante para los estudiosos del período en los ámbitos de la filosofía, del derecho o de la historia.

Miguel Andúgar Miñarro

A propósito de EDUARDO CADAVA, *Trazos de Luz. Tesis sobre la fotografía de la historia*, trad. Pablo Cortés-Rocca, Editorial Palinodia, Santiago de Chile, 2006, 277 págs.

«Articular históricamente el pasado no significa conocerlo como 'verdaderamente ha sido'. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro.»¹

Desde que W. Benjamin escribió «La obra de arte en su época de reproductibilidad técnica» pensar el *nexo* entre estética y política como clave de nuestro tiempo se ha vuelto absolutamente decisivo. En efecto, el mentado despliegue de lo que G. Debord llamó en los años 60 la «sociedad del espectáculo»² ha consumado el anuncio benjaminiano y, con ello, el punto en que estética y política se tornan una sola catástrofe.

La insistencia del pensamiento contemporáneo sobre Benjamin (Adorno, Debord, Derrida, Agamben, entre otros) cobra por ello todo su sentido. De hecho, en Benjamin la «filosofía política» y la «estética» como disciplinas aparentemente neutrales y distantes entre sí, son llevadas a su punto de cruce. Un cruce que, en último término, no es otro que el problema de la *techné*. En la tradición, podríamos decir, este problema opera desde la «República»

1 W. BENJAMIN, «Tesis sobre el concepto de Historia», en *Dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, trad., introducción y notas de Pablo Oyarzún, Ed Arcis-Lom, Santiago de Chile, 1998.

2 G. DEBORD, *La sociedad del espectáculo*, Pre-textos, Valencia, 2003.

de Platón con la mentada expulsión de los poetas, hasta el decisionismo de Schmitt y su apuesta —absolutamente platónica³— por el catolicismo como «Forma» política⁴.

Política y estética es, precisamente, la clave de lectura que propone el libro de E. Cadava, «Trazos de Luz. Tesis sobre la fotografía de la historia» publicado, hace un año, por editorial Palinodia (Santiago de Chile, 2006). Cadava plantea cómo la comprensión benjaminiana de la historia se puede mirar desde la *fotografía*. Así, la historia no aparece como un conjunto determinado de «hechos» plegados en una línea continua de tiempo, sino más bien, en la forma de una *interrupción*: «Si Benjamin sugiere —propone el autor— que no hay historia sin la capacidad de contrarrestar el movimiento histórico, también necesita una escritura que pueda ser fiel a este movimiento de interrupción o suspensión. Como la mirada de la cámara, que momentáneamente fija la historia en una imagen, la tesis condensa una red de relaciones en un marco cuyos bordes permanecen permeables. La tesis, una fotografía en prosa, nombra una fuerza de suspensión.»⁵ Una «fotografía en prosa» he aquí la fórmula que propone Cadava para pensar la escritura y la historia benjaminianas. De hecho, su libro se acompaña, en cada apartado, por innumerables fotografías, como si su propia escritura remitiera al célebre *shock* donde cada «tesis» propuesta en su libro fuese, al mismo tiempo, una fotografía. Como si el propio libro dislocara su formato tradicional y, desprendiéndose de éste, quisiera transformarse en una proyección de imágenes. En suma, como si el autor, al proponer una clave de lectura del pensamiento benjaminiano a la luz de la *fotografía*, propusiera, a su vez, una forma de escritura que se abre al campo del *gesto*⁶ (la esfera de los «puros medios», como diría Benjamin, allí donde acontece el «lenguaje puro» de modo inmanente). Así, no siendo un libro, pero tampoco una película, el texto muestra el punto de indistinción en que imagen e historia se articulan en una «fotografía en prosa».

Pero ¿por qué la fotografía? Cadava responde: «Más que reproducir de una manera fiel y perfecta, la imagen fotográfica conjura la muerte de lo fotografiado [...]. El hogar de la fotografía es el cementerio [...] La fotografía anuncia la muerte de lo fotografiado.»⁷ Ante todo, la fotografía es un disparo que, según el autor, «anuncia la muerte de lo fotografiado», pues lo expone

3 J. DERRIDA, *Políticas de la Amistad*, Trotta, Madrid, 1995.

4 C. SCHMITT, *Catolicismo y forma política*, Tecnos, Madrid, 2001.

5 E. CADAVA, *Trazos de Luz*, o. c., p. 21.

6 G. AGAMBEN, «Notas sobre el gesto», en *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Pretextos, Valencia, 2001.

7 E. CADAVA, *Trazos de Luz*, o. c., pp. 47-48.

a su propia y diferencial inmanencia⁸. Precisamente por eso, la fotografía no remite a una ontología de la presencia, sino a una imagen que «pasa fugazmente». Por ello, Cadava nos recuerda que la fotografía no es otra cosa que «ese pasaje entre luz y escritura»⁹, y que, como tal, habita en una zona gris en que la claridad de la ontología no puede sino confundirse con la oscuridad de la fotografía.

Desde aquí, entonces, como en la fotografía, la imagen constituye una zona de interrupción donde el pasado y el presente se vuelcan hacia un solo «tiempo-ahora». Por ello, la fotografía se anuda rigurosamente con la historia: «Concebir la historia como imagen, tal como lo hace Benjamin, no es sostener que la historia es un mito ni sugerir que una determinada ‘realidad histórica’ permanece escondida detrás de nuestras imágenes.»¹⁰ Sostener la historia desde la perspectiva fotográfica es que la imagen (*Bild*), lejos de constituir un «reflejo» de un objeto exterior, lleva consigo el guiño de la muerte, la posibilidad del no ser, lo que Cadava caracteriza como una «fuerza de la suspensión» en que pasado y presente se enlazan en una constelación. Así, la historia mirada desde la fotografía es, para Benjamin, el lugar del salto revolucionario que, como un disparo, hace saltar al tiempo «homogéneo y vacío». He aquí la relevancia política de la perspectiva fotográfica, a saber, el constituir un lente privilegiado en la comprensión del fascismo¹¹.

Es posible que la grandeza de un pensamiento se mida por la imposibilidad de éste para establecer una doctrina, para volverse una moda. En otras palabras, que la profundidad de un pensamiento reside en los grados en que éste se deja traducir. En este sentido, «Trazos de luz» es, sobre todo, un lugar de *traducción* y por ello el sitio desde donde el legado de Benjamin no deja de «relampaguear». Como tal, la relación que el autor ha tocado entre fotografía e historia es de singular importancia, en tanto nos sugiere una escritura al modo de la fotografía y, *a la vez*, una fotografía al modo de una escritura. En suma, unas «tesis sobre la fotografía de la historia» que disparan sobre el «estado de excepción» en que todavía vivimos.

Rodrigo Karmy-Bolton

8 Recuérdese el célebre prólogo del «Trauerspiel» en que Benjamin distingue dos formas de comprender el origen. Al respecto señala: «El origen, aun siendo una categoría plenamente histórica, no tiene nada que ver con la génesis. Por ‘origen’ no se entiende el llegar a ser de lo que ha surgido, sino lo que está surgiendo del llegar a ser y del pasar.» (W. Benjamin, *El origen drama del barroco alemán*, Taurus, Madrid, 1990, pág. 28).

9 E. CADAVA, *Trazos de Luz*, o. c., p. 176.

10 *Ibíd.*, pp. 154 ss.

11 Recuérdese que el propio Benjamin caracterizaba al fascismo como un «*esteticismo político*» en «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica».

A propósito de ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Istmo, Madrid, 2004, 350 pp.

«Tengo por las instituciones democráticas un gusto cerebral, pero soy aristócrata por instinto; es decir, que desprecio y temo a la muchedumbre. Amo con pasión la libertad, la legalidad, el respeto de los derechos, pero no la democracia. He aquí el fondo de mi alma».¹ ¿El pensamiento de Tocqueville puede encerrarse en esta frase? Tal vez el fondo de su alma (como el de los hombres y las vidas que deseaba conocer) fuera tan insondable para sus intérpretes como para su autor.

Estamos frente a la reedición de una de las dos obras claves en la bibliografía de Tocqueville, y de un clásico del pensamiento político del siglo XIX. Si bien distintas biografías intelectuales han destacado la continuidad entre *Democracia en América* y *El Antiguo Régimen y la Revolución*, otros, como François Furet, señalaron diferencias entre ambas.

Cierto es que entre la publicación de *La Democracia...* (1835) y *El Antiguo Régimen y la Revolución* (1856) han transcurrido mucho más que veinte años cronológicos. Tocqueville ha participado en política como diputado por el distrito de Valognes desde 1839 hasta el golpe de estado de Luis Napoleón. La experiencia política francesa ha puesto de relieve para nuestro autor los peligros que los regímenes postmonárquicos encerraban para la libertad.

Desde 1830 Tocqueville ha observado a la burguesía en el poder. El espíritu de esta clase, caracterizado por sus «bajas pasiones», ha bastado para convencerlo de la necesidad de rescatar los valores aristocráticos en el contexto de la sociedad democrática. El régimen de Luis (al que, aunque de mala gana, juró fidelidad) catalizó sus temores ante los peligros que encerraba la «privatización de la política». Resulta sintomático que, a pesar de sus errores, en la década de 1850 necesitara reivindicar a los hombres del siglo XVIII, que «apenas conocían esa especie de pasión por el bienestar que es como la madre de la servidumbre» (p. 171).

¿*El Antiguo Régimen y la Revolución* significó una ruptura en la obra de Tocqueville? Es difícil afirmarlo taxativamente. Es cierto que *El Antiguo Régimen...* revela una fuerte inversión de tiempo en la investigación y una opción metodológica revolucionaria. Si bien la obra actúa obviando la, para ese momento profusa, historiografía sobre la Revolución, Tocqueville dispone e interpreta en forma original (y claramente anticipatoria de la metodología de las ciencias sociales del siglo XX) el movimiento de los actores.

¹ Citado en L. DÍAZ DEL CORRAL, *El pensamiento político de Tocqueville*, Alianza, Madrid, 1989, p. 74.

Sobre el particular, François Furet ha llamado la atención sobre la distancia que separa al Tocqueville redactor de *La Democracia...*, de aquel que, tres años antes de morir, publicará *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Si en el primer caso, afirma el historiador francés, Tocqueville no se muestra hostil ante la igualdad civil, ni, incluso, ante la centralización gubernamental; la experiencia pública de esos veinte años lo llevarían a dar primacía al concepto político de democracia: en 1856 sólo es concebible tal sistema, teniendo como prerrequisito una participación ciudadana activa. En *El Antiguo Régimen...* es la sociedad civil la que aparece como una consecuencia de la sociedad política y moral. Es la centralización administrativa la que disloca y unifica a la sociedad civil. Tocqueville ha pasado entonces de una problemática de la igualdad y de la democracia política a un problema de clases superiores y elites gobernantes.² Se reafirma así aquella veta del humanismo cívico que, resistente al paso de una burguesía de la revolución al poder, sobrevivía en su discurso imponiendo la participación pública (y el rol pedagógico de la sociedad y sus organizaciones) como condición necesaria para la preservación de la libertad.

Seguramente las disputas en torno a la obra de Tocqueville se deban a su carácter multifacético y rico. El autor del *Antiguo Régimen...* se distingue también por haber integrado (aunque muy pocas veces se lo reconozca de esa manera) el elenco de lo que Paul Ricoeur llamaba los «maestros de la sospecha», entre los que incluía a Marx, Nietzsche y Freud.³ Los unía una perspectiva similar, en la que la verdad se ocultaba detrás de lo aparente, incluso se ocultaba a la conciencia misma de los actores. Tocqueville, al igual que ellos, dio una explicación al fenómeno del surgimiento de la democracia y libertad modernas íntimamente ligada a su particular concepción de la historia. En ella, si bien los actores estaban inmersos en una trama de sentido en la que podían influir, generalmente sus acciones producían el efecto contrario al deseado por su voluntad.

Como el mismo Tocqueville aclara en el prefacio de la obra, la descripción del Antiguo Régimen se presenta más como una modelización de un tipo de sociedad, que como un relato al que pedirle cuentas historiográficas. Esa modelización pretende explicar el proceso de transición entre dos formas de sociedad: el fin de la sociedad aristocrática absorbida por la centralización administrativa.

La centralización es menos un proceso social que una modificación de las mentalidades. El Estado, un actor lejano y desconocido en la edad de oro del autogobierno comunal y aristocrático, se presenta ahora en el imaginario

2 F. FURET, *Pensar la Revolución Francesa*, Petrel, Barcelona, 1980.

3 P. RICOEUR, *El lenguaje de la fe*, La Aurora, Buenos Aires, 1978.

del primero al último de los súbditos como un personaje ineludible a la hora de tomar hasta la más trivial de las decisiones. El Estado absolutista francés, creía Tocqueville, dejaba mucho que desear como máquina administrativa y como poder capaz de hacer cumplir sus propias disposiciones. Sin embargo, se había corporeizado en la vida cotidiana de los franceses. «Los propios agricultores, gente por lo general bastante rebelde a los preceptos, se sienten propensos a creer que, si la agricultura no se perfecciona, la culpa es del gobierno por no prestarles consejo ni ayuda suficientes» (p. 123).

La centralización ha dislocado a la sociedad civil, que se organizaba en torno a los valores aristocráticos que Tocqueville reivindica. La nobleza, desde su oposición al monarca, representaba la defensa de las libertades en tanto autonomías. La absorción de la aristocracia ha dejado paso a otro modelo societario, la democracia.

Dado que la monarquía absolutista ha cerrado los canales reales de participación política, los intelectuales ocuparon un nuevo papel, como instrumentos y artífices en la construcción de modelos ideales de sociedad y gobierno. Hasta la nobleza, expropiadas sus libertades, se sumó a esas ideas. Los intelectuales vinieron a ocupar el rol de jefes de partido, aplicando instrumentos propios del medio «literario» al diseño de políticas públicas. Su confianza en la razón y su desprecio por la experiencia, les llevó a creer que sólo con la educación bastaba para controlar al despotismo. Tal vez lo que más asombrara a Tocqueville fuera, nuevamente, el grado de difusión popular que lograron estas ideas. «Quienes mañana serán sus víctimas no saben nada; creen que la transformación total y repentina de una sociedad tan compleja y antigua puede operarse sin sacudimientos, con ayuda de la razón y por su sola virtud. ¡Desdichados!» (p. 196).

Cierto es que Tocqueville ha idealizado (en su afán de modelización) las comunas de la sociedad feudal y aristocrática. Estas son exhibidas como ejemplos de democracia y autonomía, comparables casi a la perfección con las comunas que había conocido dos décadas atrás del otro lado del Atlántico. Si bien reconoce las diferencias sociales entre sus miembros, —que diariamente unos y otros se encargaban de recordar—, la misma existencia de un espacio común entre las clases (término que utiliza en variadas y en muchos casos opuestas acepciones) marcaba para Tocqueville una clara diferencia con la democracia igualitaria que había producido la centralización, en la cual la homogeneización había dejado a todos los sujetos a merced de un Estado omnipresente.

La Revolución se presenta en la interpretación de Tocqueville como la última escena de este largo proceso. La democratización social, la centralización administrativa o la liberación del campesinado, no fueron, en ese esquema, productos revolucionarios, sino de siglos de laboriosa edificación. La

Revolución fue, por el contrario, la exposición pública de principios morales que enfrentaban a los dos tipos de sociedades.

Si lo dicho sobre los autores del siglo XIX y sobre Tocqueville es en general cierto, no deja de serlo también el hecho de que su temática estaba condicionada por preocupaciones políticas inmediatas. Es claro que la obsesión de Tocqueville estaba representada por la construcción, en mayor o menor medida, de una «tiranía de la mayoría», basada en la fuerza que el sistema democrático le otorgaba a una masa indiferenciada, deseosa de delegar su poder y sus libertades en tanto le garantizaran la estabilidad, el orden y, esencialmente, el bienestar. Pero a pesar de lo que se pudiera esperar de su mirada recelosa hacía las derivaciones de la Revolución, el antídoto a la nueva forma de tiranía se encontraba en el futuro y no en el pasado. Era evidente para Tocqueville que la pulsión de la sociedad moderna se localizaba en la fuerza arrolladora de la igualdad. El espíritu aristocrático —una combinación entre deseo de diferenciación, búsqueda incansable de autonomía y libertad, y cierto paternalismo—, liberado de su antiguo espectro clasista, podía ser reconquistado a través de la reivindicación del humanismo cívico, una tradición en la cual la libertad sólo se entendía como libertad política.⁴

Perdura en el espíritu tocquevilliano una obsesión por las paradojas de la historia; el punto en el que su mirada «sospechosa» sobre la realidad evidente se conjugaba con su concepción de la historia. Si la destrucción del régimen feudal en Francia se produjo cuando el campesino ya era libre, no era menos cierto que la lucha contra el hambre se había desencadenado en momentos en que la prosperidad sobresalía al compararla con el resto del siglo. El movimiento de las paradojas pivotea sobre el mismo par en conflicto: los propósitos de los actores chocan en forma constante con sus efectos, los sujetos son incapaces de controlar absolutamente su propia historia, y peor aún, no son del todo conscientes de la realidad y el sentido de las acciones que los rodean.

Sin duda, como afirma Furet, la obra ha dejado pendiente el problema de la Revolución (asunto del que el autor prometía encargarse en una segunda parte nunca escrita). Su respeto por los principios de 1789 era igual de invariable que su repudio por los de 1793, pero su texto no ha entrado en la comprensión del fenómeno revolucionario, el cual, como en alguna correspondencia confiesa, le es mucho más difícil de entender en su propia lógica que el sumario que llevó a su cristalización. «Parte de esa segunda obra está ya esbozada», afirmaba Tocqueville en el prólogo, manifestando sus íntimas dudas, que no temía revelarles a sus lectores. «¿Me será dado acabarla? ¿Quién

4 N. BOTANA, *La libertad política y su historia*, Sudamericana, Madrid, 1991.

podría decirlo? El destino de los individuos es mucho más oscuro aún que el de los pueblos» (p. 49).

La traducción e introducción de esta reedición ha estado a cargo de Antonio Hermosa Andújar, quien ya ha trabajado otros textos del autor en el marco de su especialidad, la filosofía política. Hermosa Andújar ha preferido en su ensayo sobre *El Antiguo Régimen y la Revolución* plasmar una elección estratégica celebrable: no se ha dedicado a exponer una biografía del autor, ni siquiera un recorrido general (que en la mayoría de los casos es sinónimo de simplificación) por su obra, sino que ha preferido concentrarse en el problema de la libertad política. Si bien sintetiza los principales motivos que, desde la perspectiva de Tocqueville, conducen a la Revolución, se focaliza en el problema de la concepción de la libertad en el sentido republicano clásico, es decir, la consideración de la libertad no sólo en términos de «no interferencia» del Estado, sino como capacidad activa del sujeto de participar en el espacio público, como condición última de la posibilidad de supervivencia de esa misma libertad. Su interpretación implícitamente lo enfrenta con la de Hayek, poco dispuesto a convalidar los pasajes en los que el autor de *El Antiguo Régimen...* asumía la necesidad de que los hombres no sucumbieran ante su egoísmo, a riesgo de perder su libertad. «Es desde luego cierto», afirmaba Tocqueville, «que a la larga la libertad termina conduciendo siempre, a quienes saben conservarla, a las comodidades, al bienestar y, a menudo, a la riqueza; pero hay ocasiones en las que ella perturba momentáneamente el uso de semejantes bienes [...]. Los hombres que sólo la quieren por tales bienes jamás la conservaron por largo tiempo» (p. 218). Hermosa Andújar se identifica con la mirada arendtiana de Tocqueville, reivindicando la *acción* como mecanismo central en la constitución de la libertad política, oponiéndola a la idea excluyente de libertad como soberanía. Se trata, señala en definitiva Hermosa Andújar, de que la acción posibilite la construcción de la diferencias en el marco de la libertad.

No es comprensible, en ese cuadro, la nota número 67, en la que Hermosa Andújar arremete contra los que denomina «nuestros multiculturalistas». Luego de acusarlos de querer mantener aislados a los no occidentales de una cultura occidental carcomida, afirma que el contacto entre los diferentes sirve para la construcción de espacios de libertad, promoviendo una necesaria aplicación «tocquevilliana» a los problemas y conflictividad entre culturas. Se trataría de evitar que la diferencia sirviera de argumento para la autorreclusión. Sin duda el problema es demasiado intrincado para despacharlo en una cita que, si pretende exponer la intención de aplicar las ideas de Tocqueville a las relaciones interculturales, debería incluir aspectos históricos y políticos, esenciales en un debate en torno a los problemas de la identidad, su cristalización, y el llamado «contacto» entre las culturas.

Más allá de este comentario menor, nada debe objetarse a una introducción en la que se plantean líneas directrices de un pensamiento complejo como el Tocqueville, sin caer en simplificaciones ni vanas hagiografías.

José Antonio Zanca

A propósito DE J. RUBIO CARRACEDO, *Teoría crítica de la ciudadanía democrática*, Trotta, Madrid, 2007

Dentro de su línea preferente de investigación, la ciudadanía democrática, a la que ha hecho importantes aportaciones en obras como «Ciudadanos sin democracia» (2005), el profesor Rubio Carracedo nos presenta un nuevo y sugerente estudio en el que actualiza y profundiza su propuesta de «ciudadanía compleja», en la que viene trabajando, al menos, desde 1995.

Como su título indica «Teoría crítica de la ciudadanía democrática» gira en torno a uno de los conceptos fundamentales de la filosofía política, el de «ciudadanía». Fundamental y polisémico, pues «la ciudadanía ha sido siempre una categoría multidimensional» (p. 12). Aunque el libro se estructura en seis capítulos, podemos advertir tres ejes temáticos bien diferenciados: uno de tipo histórico, sobre la génesis y evolución del concepto de ciudadanía en el mundo greco-romano y en Occidente. El segundo versa sobre las propuestas contemporáneas de ciudadanía, pasando revista a las principales adjetivaciones del polisémico concepto en la actualidad: ciudadanía integrada, postnacional y transnacional; presentando su propuesta de ciudadanía transcultural, que completa y explicita la anterior de ciudadanía compleja. Con este segundo eje el autor da cumplida respuesta a uno de los objetivos que se marcó en las páginas primeras de su estudio: hacer un examen crítico de las principales teorías sobre la ciudadanía hasta nuestros días. El tercer eje es un alegato bien construido a favor de la educación cívico-política como conditio *sine qua non* para una democracia avanzada.

El primer capítulo, sobre la ciudadanía en el mundo greco-romano, tiene gran interés pues es un resumen asequible de la organización política. Son muy útiles para alcanzar una visión de conjunto los cuadros generales que va intercalando, como el dedicado a la democracia radical de Pericles, el que esquematiza los comicios en la Roma republicana o el de la reorganización de Roma como principado. No viene nada mal este ajustado recordatorio de los orígenes históricos de la ciudadanía y de la democracia. Señalaremos úni-

camente dos pequeñas objeciones a esta parte: por un lado, la omisión de cualquier referencia a la marginación de la mujer de la vida política; y, por otra, cierta escasez de referencias a las fuentes, que consideramos importante en un campo como el de las instituciones greco-romanas tan minuciosamente estudiado por una legión de eruditos.

El análisis contemporáneo de la ciudadanía arranca con el trabajo pionero de T.H. Marshall (1950) sobre este concepto desde una óptica liberal. A veces el discurso se vuelve inevitablemente técnico con una profusión de tendencias, una complejidad en la nomenclatura, que probablemente convierte a esta parte en «bocado» para paladares bien ejercitados, para especialistas. El profesor Rubio Carracedo pasa revista al concepto de ciudadanía liberal, comunitaria (nacionalista), neo-republicana, ciudadanía diferenciada, multicultural, post-nacional (con un comentario al llamado «patriotismo constitucional»). Especialmente interesantes son los diversos apartados críticos, donde la pluma del autor se vuelve más acerada y directa.

El cosmopolitismo cívico sirve de engarce para el tratamiento de la ciudadanía transnacional y transcultural, donde el discurso entra en maridaje con algunas de las señas de identidad de la actual globalización. Advertida la insuficiencia de la ciudadanía transnacional, que «no profundiza lo suficiente en los aspectos transformadores con los que se construye la identidad personal», el autor propone completarla «con los resultados del diálogo intercultural promovido entre individuos y grupos de diferentes culturas, naciones, religiones y etnias». Escrito lo cual, Rubio Carracedo profundiza en su concepto de ciudadanía transcultural, que subsume los de ciudadanía transnacional y de ciudadanía compleja, que él mismo venía promoviendo. Aunque la plena realización de la ciudadanía compleja transcultural parezca inalcanzable, se trata de un ideal a perseguir, que ya está parcialmente realizado en instituciones universales (declaraciones universales, tratados regionales e internacionales, etc.). Una de las dificultades mayores para la globalización de los derechos humanos y el reconocimiento de la ciudadanía universal es, según Rubio Carracedo, las exigencias del legalismo y del individualismo occidental, que haría necesaria la occidentalización del mundo. Por ello es preciso «pensar imaginativamente en otras instituciones y otras actividades para conseguir la realización de los derechos humanos y de la ciudadanía transcultural en todo el mundo». No un superestado sino instituciones del más alto rango creadas por la ONU actual (p. 127).

Llegamos ahora a la que quien escribe considera la parte más apasionante de este volumen. Comienza con el capítulo «Sin educación cívico-política la democracia de calidad es inviable» y concluye con el denominado «La ciudadanía entre la teoría y la práctica». Frente al individualismo liberal se subrayará aquí la necesidad de la educación cívico-política como una de las más

importantes ideas-fuerza del republicanism, por lo demás de tan confusa delimitación en sus versiones actuales. Una de las líneas que recorren esta obra es la crítica al modelo liberal y aquí encontramos una de las razones de esa crítica: «los liberales carecen propiamente del concepto que es primordial para los republicanos: el de comunidad política. Porque sin comunidad política no hay ciudadanos, sino individuos liberales» (p. 132). Rubio Carracedo señala la inconsistencia básica de que el modelo liberal democrático haya apostado por la representación política indirecta, cuando uno de sus principios básicos es que el individuo es el único intérprete autorizado de sí mismo y de sus intereses. Tras sondear las causas históricas de esta perversión, el autor defiende un modelo de representación directa basado en cuatro puntos esenciales: listas abiertas de candidatos (o al menos listas cerradas sin bloqueo), presentación de programas concretos de gobierno, rendición de cuentas y revocabilidad política en caso de incumplimiento del programa. Aboga, asimismo, por un código ético para los políticos demócratas y por la instauración de un Consejo de Control de los partidos políticos, reglamentación de plazos máximos de duración de los cargos políticos (que el autor sitúa en seis años. Dos legislaturas de tres años). Estas últimas propuestas revisten gran importancia, pues se mantiene la tesis de que una de las causas fundamentales del deterioro de la democracia es la carencia de códigos éticos de conducta democrática.

Defiende asimismo la elección de dirigentes mediante el procedimiento de primarias, la opción consecuyente y reflexiva del voto en blanco como una forma de manifestar el malestar ciudadano, el cambio de la ley de referéndum, el establecimiento del servicio civil voluntario. Todo ello haciendo, en paralelo, una crítica radical y necesaria al funcionamiento de los partidos políticos, presos de una ley de oligarquización que ha hecho de ellos un obstáculo para alcanzar una democracia real. Da varias muestras de este juicio sumario y exigente: el agostamiento del debate y de la deliberación en la vida interna de los partidos, la ley electoral, la burocratización de los partidos, etc. Los partidos se exceden al postularse como único instrumento «a través del cual puede participarse en la vida democrática, a excepción del voto clientelar» (p. 159).

Se trata, pues, de tomar la democracia en serio, «de corregir las graves deformaciones oligárquicas del modelo liberal de representación indirecta, que ha devenido obsoleto, y de vivificarlo con algunas propuestas del modelo republicano, entre las cuales la educación democrática de los ciudadanos es fundamental.

Más allá de las interesantes propuestas que aquí se hacen debo enfatizar el tono general de toda esta parte, que rezuma una saludable falta de complacencia y de conformismo, que se aleja de las declaraciones santurronas y genéricas de exaltación de la democracia, convertida en una especie de dogma sin adjetivación ni profundidad. Incluso el lenguaje se vuelve más directo,

apasionado e incisivo. La claridad, actualidad y audacia de los planteamientos críticos y de las propuestas que defiende el profesor Rubio Carracedo hacen de esta obra una referencia importante para el estudio de la ciudadanía en las democracias actuales.

Antonio Linde

A propósito de J. IZQUIERDO MARTÍN, P. SÁNCHEZ LEÓN, *La guerra que nos han contado. 1936 y nosotros*, Alianza, Madrid, 2006, 320 pp.

Nos encontramos ante un libro claramente polémico, realizado por unos inteligentes historiadores que no temen dirigirse contra una cierta tendencia de la academia española. No es tanto un libro sobre la guerra civil de 1936, esto es, sobre la más terrible de las patologías políticas, cuanto sobre una patología intelectual que afecta a una parte considerable de los historiadores españoles contemporáneos. A un lector, como el de esta revista, habituado a la historia de los conceptos, seguramente sorprenderá la necesidad a estas alturas de un libro dirigido contra la estrecha historiografía positivista, contra los historiadores que todo lo reducen a archivo, archivo y archivo. Aunque el filósofo más citado en el libro sea Richard Rorty, los autores también podrían haber utilizado en su empresa la metodología de los sociólogos, historiadores y filósofos alemanes del siglo veinte, desde la weberiana hasta la *Begriffsgeschichte* de Koselleck, pasando por la hermenéutica de Gadamer.

La primera sorpresa que nos llevamos al leer este libro es que todavía hoy necesitamos convencer a algunos de nuestros académicos de que no hay historia sin punto de vista y que la neutralidad absoluta resulta imposible. Ésta es la razón por la que el lector —nos recuerda el gran historiador Pierre Vilar— tiene derecho «a un mínimo de información sobre las relaciones entre el investigador y su tema de estudio». Reconocen Izquierdo Martín y Sánchez León que los expertos, los historiadores, al estudiar el pasado, no pueden desprenderse completamente de su subjetividad, de sus *aprioris* morales y políticos, de sus ideologías o cosmovisiones. Atacan seguidamente el mito de la imparcialidad absoluta. El problema del punto de vista constituye un viejo tema que los filósofos pensábamos que ya tenían claro los historiadores. Desde Weber sabemos que no se puede hacer historia sin valores, desde una posición completamente neutra. Son innumerables los filósofos y científicos que han desmontado todas esas metáforas de las que han abusado los histo-

riadores —y me temo que siguen abusando— relativas a la verdad desnuda, a una historia que sólo se sirve de testigos y documentos. Pero, como señalan Izquierdo y Sánchez León, las inevitables inclinaciones personales del historiador no tienen por qué afectar —como ya señalaba Weber— a su actividad interpretativa y explicativa mientras se sirva de un método adecuado (p. 118). Es decir, el punto de vista no tiene por qué ser incompatible con la verdad de los hechos.

Se diría, por lo demás, que la nueva historia, de la que Izquierdo y Sánchez León pueden considerarse herederos, asume el «todo habla» pronunciado por el poeta Novalis, frase que articula ese valioso libro de Rancière sobre la historiografía moderna titulado *Los nombres de la historia. Una poética del saber*. Si «todo habla», será cierto —como subrayan los autores de *La guerra que nos han contado*— que en muchas ocasiones la interpretación de mitos y cuentos podrá proporcionarnos mucha información histórica. Si algo caracteriza a la historia moderna es el esfuerzo por *democratizar* las fuentes y buscar la verdad de los hechos no sólo en los documentos custodiados por las instituciones, sino también en otros productos culturales en los que un determinado periodo histórico ha dejado impresa su huella. Por otra parte, el historiador está también obligado a estudiar los documentos como si fueran *monumentos* o signos mudos, e interesarse no sólo por lo que dicen conscientemente, sino también por lo que dicen sin pensar, sin darse cuenta.

Se comprende así que este libro se dirija contra el mito de que los documentos poseen la verdad última y hablan por sí mismos. A este respecto nos parece especialmente desafortunado el siguiente fragmento del historiador Santos Juliá: «Se ha concedido —escribe Juliá en su ensayo de 1980 «Segunda República: por otro objeto de investigación»— a mi entender una atención desmesurada a los estudios ideológicos [...] no hay en la España de los años 30 ideologías o ‘pensamientos’ que merezcan tantos y tan extensos estudios. Bastaría publicar —si hubiera mercado para ello— lo que decían, pues se trata en su totalidad de autores que se dejan leer, a quienes no es preciso organizar, desentrañar, aclarar y ni siquiera presentar» (cit. p. 131). Desde luego, Jesús Izquierdo y Pablo Sánchez León no están de acuerdo con estas palabras de Juliá pronunciadas hace ya veintiocho años (esperamos que haya cambiado de parecer), y por ello sostienen que no es evidente que los autores del pasado más o menos reciente, como los españoles de las primeras décadas del siglo veinte, se dejen leer fácilmente. Los hechos y los textos nunca hablan por sí solos. Olvida aquel historiador lo que nos enseña constantemente Koselleck, que los conceptos son históricos, sufren cambios, y resulta preciso comprenderlos dentro de un contexto temporal muy distinto al del presente desde el que habla y escribe el científico. En esta línea de pensamiento podemos leer en la p. 135 lo siguiente: «Es necesario primero reconstruir lo que significan

[los textos] para después poder traducir esos significados a un lenguaje analítico con ayuda de los conceptos de las ciencias sociales [...]. Nos referimos a lo que significaban o podían significar para quienes los escribieron y leyeron cuando fueron escritos. Es decir, hablar del sentido de los textos por referencia a los significados que entonces se daba a los términos que contienen». Por eso proponen Izquierdo y Sánchez León una actitud que casi podríamos decir nosotros que es brechtiana o benjaminiana: se trata de adoptar «una actitud de extrañeza, de distancia y de incompreensión hacia los textos que hemos heredado de los años treinta» (p. 139). Si lo traducimos a un lenguaje koselleckiano, se trata de poner de relieve la historicidad de los conceptos.

El libro también dedica un espacio importante en el capítulo «palabras que matan» a la «guerra de palabras». En esta ocasión el capítulo se desarrolla bajo la inspiración de este fragmento de Antony Beevor: «Algunos sostienen que las palabras no matan. Pero cuanto más mira uno al ciclo de odio y recelo mutuos [de la España de los años treinta], encizañado por declaraciones irresponsables, más le cuesta creerlo» (p. 143). Los autores se refieren al hecho ya casi banal de que las guerras también se hacen con palabras. Koselleck es el que con más tino lo ha expresado cuando aprecia en el concepto histórico dos dimensiones, la de índice de la realidad, la relativa a la pretensión de explicar los hechos pasados y presentes, y la de factor, la que alude a palabras o discursos empleados como instrumentos para construir el futuro o para luchar por cambiar la realidad. Recordemos, por lo demás, que las guerras del siglo veinte han sido en gran medida guerras de palabras, guerras de propaganda. El mismo líder comunista Mao decía que en la guerra civil revolucionaria nueve décimas partes son de *guerra fría* o guerra que se sirve de medios políticos como la propaganda, los discursos, los libros, etc., y sólo una décima parte, aunque decisiva, es de *guerra caliente* y coincide con el clásico concepto de *bellum*.

En esta parte dedicada a la guerra con palabras, Izquierdo y Sánchez León expresan que «la vida social es en gran medida una incesante pugna por definir el contenido de las palabras». A menudo la interpretación que se impone no es la del científico, sino la del político. Si hablamos, por ejemplo, de los conceptos políticos de guerra y paz lo importante es quién los interpreta, define y aplica. En el fondo, quien sea capaz de hacerlo será quien detente finalmente el poder. Es más, ningún imperialismo puede llegar a ser históricamente significativo si, aparte de su fuerza material basada en el armamento militar o en la riqueza económica y financiera, no determina el significado de los principales conceptos políticos y jurídicos.

Tampoco podía faltar en *La guerra que nos han contado* la crítica de uno de los principales mitos del denominado «positivismo crudo»: la afirmación de que la renovación de enfoques y perspectivas en el terreno de los relatos

históricos depende principalmente de la aportación de nuevas evidencias o del descubrimiento de nuevas fuentes documentales. «Una cosa —leemos en las pp. 92-3— es que una narración histórica se apoye en documentos, y otra muy distinta que sean las fuentes las que gobiernen nuestras investigaciones y relatos sobre el pasado».

La crítica de este último mito orienta también la respuesta a la pregunta de Ronald Fraser: «¿A quién pertenece la historia, a quienes la viven o a quienes la escriben y leen?» (p. 304). Fraser opina que «no pertenece a nadie, sino que es un debate continuo, de duración indefinida». Para los *relativistas* Izquierdo y Sánchez León, el pasado, ciertamente, «es de quienes lo vivieron», pero el relato histórico, la memoria de la guerra, pertenece siempre al lector e historiador contemporáneos, cuyos valores o motivaciones morales —la explicación final de sus particulares puntos de vista y de la renovación de perspectivas— difieren inevitablemente de los que poseen los actores del pasado. En relación con la tesis de que el cambio del discurso histórico no se explica sólo por el descubrimiento de nuevas fuentes, sino también por el simple hecho de que es otra la generación de lectores, siempre me han parecido concluyentes las palabras de Goethe invocadas por Koselleck en su libro *Futuro Pasado*: «Sobre que la historia del mundo tenga que escribirse de nuevo de tiempo en tiempo no puede haber ninguna duda en nuestros días. Pero tal necesidad no surge porque se haya redescubierto mucho de lo sucedido [como piensa —añadimos nosotros— el positivismo histórico más ciego], sino porque se dan nuevas opiniones, porque el que disfruta de una época que progresa es conducido a un punto de vista desde el que puede abarcar y enjuiciar lo pasado de una forma nueva».

La relativista o, como diría el anti-moderno Strauss, *historicista* tesis de Goethe no debiera inquietar a nuestros académicos. Las palabras del vate alemán son perfectamente compatibles con la verdad de hecho. Probablemente sería aquí de utilidad a los autores del libro sobre «1936 y nosotros» algunas páginas que ha escrito Hannah Arendt en su ensayo «Verdad y política». En concreto aquellas en las que distingue, basándose en su peculiar concepto de lo político, entre la verdad filosófica y la verdad de hecho. La primera es apolítica porque puede mantenerse en soledad, mientras que la segunda es política porque se refiere a circunstancias y acontecimientos en los que son muchos los implicados. Ello significa que las opiniones, aunque no alcancen la universalidad e intemporalidad de las verdades filosóficas, sólo podrán ser mantenidas legítimamente si no entran en conflicto con los hechos mismos. La racionalidad práctica, la del político pero también la inherente al juicio del historiador, tiene firmes criterios, y el principal consiste en atenerse a la verdad factual para discriminar entre las diversas opiniones. La reescritura de la historia a la que tiene derecho cada generación tiene así como límite el

respeto a los hechos demostrados.¹ En realidad, lo más opuesto a dicha verdad no es la opinión que inevitablemente *contamina* la interpretación del pasado, sino la falsedad deliberada, la mentira o la manipulación de los hechos.² Y, como decíamos antes, atenerse a la verdad factual es el primer principio del historiador, también —estoy convencido— de los anti-académicos Jesús Izquierdo y Pablo Sánchez León.

Antonio Rivera García

A propósito de E. ANTJUSTEGI IGARTUA, *El debate nacionalista. Sabino Arana y sus herederos*, Editum, Murcia, 2007, 324 pp.

El Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, en cooperación con el grupo de investigación “Saavedra Fajardo”, ha creado una nueva colección, «Editum Res Publica», con el objetivo de difundir los estudios sobre el pensamiento político y su historia, sobre todo, en el período contemporáneo. El primer volumen publicado es este libro de Esteban Antxustegi, profesor de Filosofía Moral y Política en la Universidad del País Vasco (UPV/EHU). Han transcurrido ya bastantes años desde que el profesor Antxustegi defendió en su tesis doctoral la importancia de revisar los textos de Arana y de los nacionalistas de aquella primera época (1894-1923) para entender las profundas divergencias que, desde sus comienzos hasta nuestros días, han marcado la trayectoria del nacionalismo vasco. Pasado este tiempo, el autor completa y reelabora en este nuevo libro las líneas principales de su investigación: «Cuando me introduje en los escritos del fundador del nacionalismo vasco, llegaba con el propósito de hallar respuesta a cuestiones como: ¿Han recibido idéntico influjo de Arana los distintos proyectos políticos que se consideraban y siguen considerándose nacionalistas? ¿Queda todavía algún signo de consanguinidad ideológica entre los distintos grupos? ¿Hay un único nacionalismo vasco?

1 «Aun si admitimos que cada generación tiene derecho a escribir su propia historia, sólo le reconocemos el derecho a acomodar los acontecimientos según su propia perspectiva, pero no el de alterar la materia objetiva misma.» (H. ARENDT, «Verdad y política», en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, 2003, p. 365).

2 Arendt insiste en que «la atenuación de la línea divisoria entre la verdad de hecho y la opinión» es una de las formas que puede adoptar la mentira, pues a veces el falsario, cuando no puede hacer que su mentira se imponga, se ampara en el derecho constitucional de la libertad de opinión. Cf. *Ibíd.*, p. 382.

O, aún teniendo un mismo origen, ¿han sido las distintas prácticas políticas las que han condicionado la pluralidad de proyectos y objetivos políticos?» (p. 26). Con la formulación de estas preguntas, Esteban Antxustegi señala la necesidad de analizar el nacionalismo vasco desde las primeras propuestas de su fundador, Sabino Arana, para entender la actualidad de las controversias que ha provocado y provoca, desde entonces y en el seno mismo del partido, la cuestión de las relaciones entre el País Vasco y España.

La presentación del libro corre a cargo de Joseba Agirreazkuenaga, catedrático de Historia Contemporánea de la UPV/EHU, que aporta al trabajo los datos sobre la sociedad vasca de fines del siglo XIX y sobre las estrategias políticas que resultaron más significativas en aquellos años de crisis y de profundos cambios. A continuación, en una breve «Introducción», Esteban Antxustegi expone las razones, tanto personales como investigadoras, de su trabajo y de su metodología. Y aquí encontramos una interesante y atinada elección: el autor ha articulado los distintos niveles de análisis en ocho «nudos» en los que, además de señalar los momentos más relevantes en la historia del nacionalismo vasco y sus puntos de inflexión, se anuda también aquello que permite configurar la trama social de la época estudiada, es decir, los acontecimientos políticos, los debates ideológicos, las creencias religiosas y de identidad, la cuestión de la lengua, la industrialización emergente, los protagonistas más relevantes... siendo el hilo conductor, el cabo con el que se va a anudar el «as de guía», la divergencia entre la ideología y la praxis política. De este modo, el libro está dividido en ocho capítulos, correspondientes a otros tantos «nudos», y un último capítulo dedicado a las conclusiones y preguntas.

En el primer «nudo» se entrelazan los elementos comunes del carlismo y del nacionalismo vasco, considerando que este último es una consecuencia de la radicalización del discurso carlista que, tras las dolorosas consecuencias de la guerra, fomentó la lealtad al grupo y la animadversión al enemigo «extranjero», divulgando la idea y la imagen de un pueblo sometido.

El segundo «nudo» lo constituyen las relaciones entre religiosidad, jerarquía católica y la nueva ideología nacionalista. El principio que orienta y marca un objetivo trascendente en el pensamiento y en la tarea política de Sabino Arana se recoge en la máxima *Gu erriarentzat eta erria Jaun-Goikuarentzat* (Nosotros para el pueblo y el pueblo para Dios). Siguiendo el modelo de Ignacio de Loyola, y haciendo coincidir los objetivos del nacionalismo con los de la Compañía de Jesús, Arana considera que su misión es impedir que el mal —es decir, el liberalismo, la modernidad y la falta de fe, personificados en el pueblo español— se extienda por Euskalerría. En esencia, el nacionalismo vasco se planteó como una ideología trascendente, fundida con la religión católica en su vertiente más integrista, la proveniente

del carlismo. Sin embargo, el fundador del nacionalismo vasco consideraba que política y religión eran ámbitos de intervención diferentes, por lo que las relaciones del nacionalismo con la jerarquía católica resultaron bastante controvertidas.

Los «nudos» tercero, cuarto y quinto se articulan alrededor del Partido Nacionalista Vasco, EAJ-PNV, entre los años 1894-1903. En primer lugar, se analiza la formación de la sociedad *Euskeldun Batzokija* (1894), por medio de la cual Sabino Arana dio a conocer las directrices de su doctrina: 1) identitarias: restauración de los Fueros, elogio de la raza y de la lengua, reivindicación del catolicismo, antiespañolismo y establecimiento de «castas» por pureza de nombre; 2) políticas: distinción entre los ámbitos religioso y político, aislamiento; 3) organizativas: sociedad limitada y cerrada al españolismo y al liberalismo. Los miembros de esa sociedad debían acatar el reglamento con lealtad absoluta; de lo contrario, eran expulsados. En secreto, y siguiendo la normativa interna del *Euskeldun Batzokija*, en 1895 se funda el EAJ-PNV.

En los años siguientes, especialmente en 1898, los acontecimientos políticos decidirán el «giro españolista» de Sabino Arana y la ampliación de su círculo a los miembros de otra sociedad, *Euskalerrria*, también ésta de vocación fuerista, pero cuya actividad política estaba adaptada y orientada a acceder al poder. Los últimos años del siglo XIX fueron testigos de un continuo tira y afloja entre la Asociación *Euskalerrria* y Sabino Arana, hasta la incorporación al EAJ-PNV, en 1899, del miembro de *Euskalerrria* Ramón de la Sota, el cual, junto con la mayoría de los integrantes de la Asociación, pasaron a constituir un sector moderado dentro del Partido. La integración no fue, sin embargo, sin polémicas ni abandonos (José de Arriandiaga, por ejemplo), ni la unión resultó nunca armoniosa.

Aunque todos compartían los objetivos políticos, existía en el EAJ-PNV un sector ultracatólico y antiespañolista intransigente que se negaba a todo trato con cualquier partido político español; otro sector, moderado y reformista, buscaba la autonomía política llegando a acuerdos con los partidos españoles. Y en el año 1902, cuando el gobierno español endurece sus medidas contra los nacionalistas, Sabino Arana escribe un artículo —sin firma— titulado «Grave y trascendental» en el semanario *La Prensa*, recomendando a los compatriotas que acaten la soberanía española y pidiéndoles su voto de confianza. A sus seguidores más cercanos, y de modo secreto, les comunica su intención de definir un nuevo proyecto cuyo programa será dirigido por nacionalistas auténticos. Arana nombró a su sucesor, Ángel de Zabala, *Kondaño*, pues su estado de salud era grave (murió en 1903). Zabala recibió la misión de llevar a cabo aquella modificación y reforma de la doctrina pero, al no estar escrita, se convirtió en un simple gestor y un garante —junto con el hermano de Sabino, Luis— del deseo explícito del maestro.

El sexto «nudo» lo constituyen las distintas propuestas de organización y de establecimiento de objetivos del EAJ-PNV surgidas tras la muerte de Sabino Arana. Frente a la ortodoxia de los aranistas, de los herederos que sostenían una doctrina de la que no poseían programa político, se imponía el posibilismo de los partidarios del cambio, con Eduardo de Landeta a la cabeza. Es de señalar la acertada elección de los textos que ha incluido Esteban Antxustegi en este apartado, ya que ambas fracciones escribían bajo pseudónimos en sus periódicos, *La Patria* y *Euskalduna*, respectivamente. En la Asamblea nacionalista de 1906, Ángel de Zabala es destituido de la dirección del partido, y se crea un grupo de cinco herederos directos y de confianza de Sabino Arana para elaborar y llevar a cabo el programa del fundador. De este grupo, los ideólogos más influyentes fueron Engracio de Aranzadi, *Kizkitza*, y Luis de Eleizalde, convertidos en los intérpretes de la tradición heredada, aunque entre ellos se produjeron enseguida grandes diferencias.

Aranzadi consideró que él había «entendido» que la evolución a la que se refería Arana marcaba claramente un objetivo: labrar la identidad vasca dentro del estado español. Para ello, la autonomía sería el instrumento. En adelante, Aranzadi tendrá que vérselas con los independentistas. Pero —y aquí radica una de las importantes aportaciones de Esteban Antxustegi— todos ellos se considerarán verdaderos intérpretes de las ideas del fundador. «¿Qué es ser nacionalista vasco? Autonomía o independencia» (p. 227) es la pregunta que inició una contienda entre Eleizalde y Eguileor, portavoces respectivos de las dos interpretaciones, y que dividirá en lo sucesivo a los nacionalistas. En el capítulo sexto se analizan los diferentes movimientos que surgieron de esta doble interpretación, junto a la utilización que se hizo de los símbolos y de las alegorías para fundar la identidad nacionalista, y la inclusión de todos los sectores que debían participar en la construcción de dicha identidad, concluyendo con un apartado acerca de los nacionalistas vascos heterodoxos y su proyecto *Hermes*.

En el séptimo «nudo» se articulan actividad política y tarea cultural, centradas en la figura de Luis de Eleizalde, el ideólogo que, junto con Aranzadi, diseñó y dirigió la estrategia del Partido a partir de la destitución de Zabala, en 1906. Eleizalde consideraba que, además de la actividad política, el nacionalismo debía afrontar la tarea de investigación y profundización en el ámbito de la lengua, el euskera, y la cultura. Siguiendo el ejemplo de otras nacionalidades, consideraba necesario emprender la reconstrucción nacional por etapas, comenzando con la educación y, «[...] a continuación, pero sin cerrar la primera, [...]» (p. 260) abordar la tarea política, e ir alcanzando poco a poco una conciencia nacional.

El octavo y último «nudo» está dedicado a la construcción de dicha conciencia nacional. Eleizalde muere tempranamente (1923), dejando planteado

el problema al que se debía enfrentar el nacionalismo vasco: la cuestión de la identidad. Se vuelve así a los textos del fundador y se emprende la tarea de la construcción de una sociedad de «auténticos» vascos, basada en la asunción de toda una simbología y en la identificación con un excluyente «nosotros» que reconoce (y define) en el otro al enemigo. Esa identificación es, según Antxustegi, «[...] la premisa base que Arana fija para el nacionalismo vasco, y la más peligrosa, porque tardará años en abandonar esa actitud. Y ésta es la tesis que mantengo en este libro, es decir, mostrar la dificultad que le ha acarreado al nacionalismo vasco recorrer su andadura con ese fantasma a cuestas, y lo difícil que le ha resultado históricamente romper con esa hipoteca. Las consecuencias no dejan lugar a dudas, y muchas de las conductas utilizadas para la construcción nacional no son sino rehenes de ese punto de partida.» (p. 263).

El libro finaliza con un capítulo titulado «Conclusiones y otras preguntas», que ya están anticipadas en la «Introducción». En el «Apéndice documental», el autor ha incluido cinco textos íntegros que ilustran de modo significativo el período analizado. El resto de los documentos citados se encuentran reseñados en el «Apéndice documental publicado en la Biblioteca Virtual Saavedra Fajardo». En la «Bibliografía» se incluyen tanto referencias de libros como de otro tipo de publicaciones de la época y de fondos documentales.

En definitiva, el presente libro del profesor Esteban Antxustegi, escrito en un estilo ameno y ágil, de frases cortas y con importante adjetivación, es una publicación imprescindible para desentrañar la intrahistoria del nacionalismo vasco. Por otra parte, la inclusión de textos originales, la mayoría de ellos artículos publicados en la prensa de la época, aporta tonalidades y color a la narración en tercera persona. La edición es cuidada y está bien presentada. Y, sobre todo, nos encontramos ante un libro que despeja la maraña de tópicos que circulan alrededor del nacionalismo vasco, ya que el autor pone de manifiesto lo que constituye el nudo central: la ideología del fundador, custodiada por unos herederos que se consideraron (¿se consideran?) responsables de su actualización.

Cristina Lasa Otxoteko

A propósito de A. LINDE NAVAS, *El periodista moral. Dilemas de la información y de la comunicación*, Grupo Comunicar, Huelva, 2007, 184 pp.

Es difícil clasificar el libro que acaba de publicar Antonio Linde Navas, profesor de Filosofía Moral de la Universidad de Málaga. *El periodista moral* aborda un asunto de indudable actualidad y relevancia pública: el papel de la ética en los medios de comunicación. En cualquier sociedad desarrollada, y de forma especial en nuestro país, las cuestiones éticas y deontológicas en torno al ejercicio del periodismo y la labor de los *mass media* provocan enconadas y constantes discusiones. No hay más que abrir el periódico o escuchar la radio para comprobarlo, dicho sea sin ironía. Pero, como el lector descubrirá, éste no es un libro de deontología profesional al uso, ni por el enfoque ni por el tono. Linde centra su atención en la formación moral de los futuros profesionales de la comunicación y el libro constituye un vigoroso alegato sobre la importancia de atender esa necesidad de formación ética y deontológica en las aulas universitarias. Y no sólo justifica sobradamente esa necesidad, sino que articula un detallado programa de educación moral inspirado en la teoría cognitivo-evolutiva de Lawrence Kohlberg y el trabajo con dilemas morales. Lo novedoso del libro es precisamente este cruce de perspectivas, en el que convergen la ética de la comunicación con la educación moral, y el aire recursivo que da a su planteamiento: los problemas éticos de la práctica profesional hacen necesaria la educación moral de los futuros periodistas y el desarrollo de tal educación, que el autor cifra en la discusión de dilemas morales, se revela una interesante forma de indagación y análisis de aquellos problemas éticos.

El libro está dividido en dos partes. La primera ofrece la justificación teórica de su propuesta. Su punto de partida es la afirmación de que la ética es requisito indispensable para un periodismo digno y de calidad, con la que abre el libro (p. 13); en lugar de tratarla como un lugar común que se invoca ritualmente pero del que se hace poco caso, el autor se la toma en serio. Pues eso significa tomarse en serio el fin interno de la profesión: proporcionar a los ciudadanos la información que necesitan para ser libres y gobernarse a sí mismos, en palabras de Kovach y Rosenstiel. El capítulo que dedica a la televisión basura, abundante en ejemplos, ofrece un desolador panorama de los extremos a los que se llega cuando se adultera ese fin. Pero la denuncia de las carencias y disparates que se cometen en los medios, aderezada con un punto de humor que se agradece, no se hace aquí desde la suficiencia o el desdén académico hacia el trabajo periodístico, sino, al contrario, desde el respeto y la curiosidad, como bien refleja el título de uno de los capítulos: el mejor oficio del mundo. Por ello, el repaso al panorama audiovisual, en lugar de

alimentar el cinismo o el pesimismo, le sirven a Linde para argumentar que el periodista no puede pasar sin una «brújula moral» para hacer bien su trabajo.

Cómo proporcionar esa brújula moral a los futuros profesionales es la gran preocupación del libro. Antonio Linde plantea la importante cuestión de la educación moral como un aspecto descuidado del currículo universitario y su análisis y razones valen también fuera de las facultades de Ciencias de la Comunicación. Los estudiantes universitarios están lejos de haber completado el aprendizaje moral al tiempo que ofrecen mejores oportunidades para el desarrollo del juicio moral. Entre otras circunstancias, el autor apunta en su diagnóstico de situación la prevención hacia la educación moral como forma de adoctrinamiento y la confusión del pluralismo moral con el relativismo. Para sortear ambas dificultades Linde propone una concepción de la educación moral centrada en la discusión de dilemas morales, inspirada en el enfoque cognitivo evolutivo, cuyo objetivo no adoctrinante es el desarrollo del razonamiento y el juicio moral. El capítulo 6 constituye un instructivo repaso a las diferentes concepciones y métodos de educación moral, mientras que el 7 ofrece una buena introducción al pensamiento de Kohlberg. Si bien la filosofía y la psicología del desarrollo moral de este último son el fundamento teórico de su propuesta educativa, Linde pone buen cuidado en subrayar que la práctica educativa no puede quedar confinada en una teoría o un método, si quiere ser fiel a la complejidad de la tarea.

La segunda mitad del libro constituye la parte aplicada, en la que detalla con minuciosidad el programa de prácticas con dilemas morales en clase. El razonamiento y la discusión sobre conflictos morales o de valores entre los que hay que decidir es la clave de este programa. Linde explica que los medios de comunicación y el trabajo periodístico representan una cantera abundante de tales conflictos, un material formidable que hay que saber utilizar. A lo largo de esta segunda parte, por tanto, no sólo ofrece una gran cantidad de casos para la discusión, extraídos de la publicidad o el periodismo gráfico, sino que entra en el análisis ético y deontológico de los mismos, al tiempo que detalla el modo de construirlos o discutirlos con protocolos de actuación y orientaciones didácticas muy útiles.

Como se ve, *El periodista moral* es un original cruce de la ética de la comunicación con la educación moral. Viene a cubrir un vacío real a la hora de reflexionar sobre la deontología de la comunicación y su enseñanza, pero su interés no queda circunscrito a las facultades de Ciencias de la Comunicación, pues su lectura puede ser igualmente provechosa para quienes se ocupan de ética aplicada, de educación moral o, en general, a cualquier persona interesada por los problemas éticos que suscitan los medios de comunicación. No es un mérito menor del libro que plantee con claridad las exigencias éticas del periodismo y lo haga sin admoniciones retóricas que tantas veces suenan

huecas, con una estimación realista de las circunstancias en las que se realiza el trabajo periodístico, esa atmósfera de la profesión y las empresas tan bien retratada en uno de los mejores capítulos del libro. Pero además el libro se lee con gusto, porque está escrito de forma ágil y amena, con un toque de buen humor y sensatez que son de agradecer, al alcance de cualquier lector curioso.

Manuel Toscano Méndez

