

E. BELLO Y A. RIVERA (eds.), *La actitud ilustrada*, Biblioteca Valenciana, Valencia, 2002, 239 pp.

En noviembre de 2000 tuvo lugar en la UIMP de Valencia un Seminario que, bajo el título *La actitud ilustrada*, reunió a una serie de destacados investigadores universitarios para discutir en torno a tan crucial aspecto del siglo XVIII. Más recientemente, los coordinadores de aquel evento, Eduardo Bello y Antonio Rivera, han editado, a través de la Biblioteca Valenciana, los resultados de ese debate. En el volumen que ahora se presenta con el mismo nombre se recogen las aportaciones de los diez intervinientes, cuyas principales líneas argumentativas resumiremos más adelante.

En realidad, *sensu stricto*, no se trata de un libro sobre la Ilustración. No parece ni mucho menos esa la pretensión. La propuesta más bien tiene que ver con el examen de un *ethos* común a ese movimiento espiritual de la modernidad. Y a dicho análisis se procede a veces desde la misma Ilustración, pero otras desde la reflexión sobre su herencia o, incluso, sobre su fundamentación inmediatamente anterior, como en el caso del pensamiento radical y libertino del siglo XVII. Por eso hablamos de un *aspecto* del siglo XVIII y no del siglo XVIII en particular. Un aspecto que, como no podía ser de otra manera, tiene sus preludios y tiene su continuación en siglos posteriores. Discernir hasta qué punto, hasta cuándo, plantear su vigencia y cuál pueda ser su operatividad en la construcción del futuro... es tal vez la mejor sugerencia de este trabajo colectivo.

Si referirse a la Ilustración es también arriesgarse a la evaluación de la modernidad, cabría preguntarse en qué medida hablar hoy de la Ilustración y de su legado no acaba siendo sino plantearse los límites de la propia modernidad, esa «condición postmoderna» de la que hablaba Lyotard. ¿Qué queda, qué se puede salvar del proyecto ilustrado? Este libro puede servir de respuesta. Porque un proyecto como el de la Ilustración, al fin y al cabo, un proyecto común, sumamente ambicioso y prometedor, claro es que se expone a la inquietante confrontación de los pares «ilusión-decepción» y «esperanza-ingenuidad» a la hora de escrutar la propia relación entre «pasado-futuro» que para el conjunto de los hombres ofrecía. Y, sin embargo, no sólo los valores, sino las propias categorías y análisis de los ilustrados pueden sernos todavía hoy válidas. Uno de sus principales méritos, el que refleja el título, tiene que ver con la constitución del espíritu crítico. Esa función crítica de la razón es la que reivindica en la introducción Eduardo Bello, función que, bien ejer-

cida, ha de saber discriminar la claridad y las sombras que toda iluminación produce (cuando ésta no es absoluta, desde todos los ángulos posibles). Por eso se aleja de la radicalidad luctuosa de un Vattimo al que aquí podemos ver algo así como forense de un pensamiento cuya defunción no está tan clara. De ahí la siguiente declaración de Bello que, a mi juicio, sintetiza la intención de los impulsores de esta reunión: «Pese a las críticas de ayer y de hoy, considero que el potencial teórico del pensamiento ilustrado no sólo puede entrar en juego sino que debe intervenir en la construcción del futuro». No se trata, pues, de una mera aproximación arqueológica al problema ilustrado, al de los límites de esa actitud, sino de preguntarse por su actualidad en las sociedades capitalistas contemporáneas. En extremo, de su posible actualización a la luz de la experiencia histórica, esto es, sobre todo, a la sombra del siglo XX.

Y es que, como dice en su trabajo uno de los autores, Antonio Campillo, la misma propuesta de abordar *la actitud ilustrada* con la intención declarada de examinar su contemporaneidad y su vigencia, no es sino el reconocimiento tácito de la problemática relación que mantenemos con nuestros antepasados ilustrados y su legado. Un legado que está ahí y que con cierta precaución, con desazón incluso, nos aprestamos a inventariar.

El proyecto ilustrado descansa sobre una consideración optimista de las facultades de la razón humana, capaz de conocer, «una concepción prudentemente optimista sobre la naturaleza humana», nos dirá Sánchez-Blanco. Esta confianza abre las puertas a una interpretación filosófica de sus verdaderos fundamentos y de su alcance efectivo en la política, en la moral, en la ciencia... y, desde luego, de la defraudación de sus expectativas. José Luis Villacañas, observa en esta línea la distancia entre los supuestos normativos y los supuestos fácticos a tener en cuenta en toda tarea normativa. Algo que Kant no llegó a resolver y que, en su normativismo abstracto, incluso habría agrandado: la distancia entre realidad (sociedad burguesa) y norma haciéndose cada vez mayor. Semejante descompensación, muy visible ya en los tiempos de Freud, puso en crisis el elemento más débil de la relación, el ideal. Del mismo modo, Reyes Mate muestra cómo Auschwitz pone en cuestión de un modo trágico supuestos modernos tan básicos como el de la humanidad o el progreso. El derecho, la historia, la ciencia o la literatura también han de ser revisadas en sus parámetros ilustrados a la luz de nuestros días y restablecer cuáles son en realidad sus auténticas condiciones de posibilidad. De ello se ocupan José López Hernández, Antonio Campillo, Javier Moscoso y Pedro Aullón de Haro, respectivamente. Y del reflejo de algunas de estas cuestiones en el caso español, Francisco Sánchez-Blanco, Miguel Benítez y Antonio Rivera.

Así las cosas, *La actitud ilustrada* se organiza en tres partes bien diferenciadas, si bien susceptibles de ser consideradas complementarias, si quiera

desde el punto de vista del debate. El primer tercio, trata de la razón práctica, el segundo sobre las ciencias y el último sobre la peculiaridad-normalidad de la Ilustración española. Sea como fuere, lo interesante de este conjunto de trabajos es la invitación a profundizar en la cuestión del proyecto de la Ilustración y de su *ethos* común, a seguir la línea que los trae hasta el presente y ver hasta qué punto es extensible hacia el futuro. Por lo mismo, pensar, volver a pensar, en torno a la actitud ilustrada es algo más que un rasgo de erudición, equivale en su forma más radical a pensar cuál debe ser nuestra actitud, si, a día de hoy, estamos haciendo las cosas bien.

José Luis Villacañas en «Qué sujeto para qué democracia» analiza la afinidad electiva entre el sujeto freudiano y el sujeto democrático de derecho de Kelsen en el contexto crítico de la primera postguerra mundial, y cómo se realiza ese tránsito de una política de la subjetividad a una política del derecho. Freud había tratado de neutralizar una posible vuelta a los postulados hobbesianos como garantía de orden, tras el trauma bélico. Sin embargo, el método psicoanalítico no parecía mostrarse del todo eficaz para paliar los males del conjunto de una sociedad enferma. Tal vez sí lo era el positivismo jurídico de Kelsen. Sin embargo, los problemas de articulación de ese sujeto cuyas bases psicológicas vendrían ilustradas por Freud, en pos de la autonomía personal, con la reducción del Estado a norma positiva ilustrada por Kelsen, en pos de la autonomía social contra la personalidad autoritaria, tampoco son menores. El principal escollo que se ve obligado a resolver es precisamente decidir qué tipo de sociedad y qué tipo de hombre son los propios de la democracia, algo que no puede resolverse desde el ámbito jurídico y que, en rigor, y ésta es la tesis radical de Villacañas, constituye el supuesto extrajurídico de la teoría pura de Kelsen, y en cuya base estaría el mismo Freud.

De un modo muy coherente con sus páginas introductorias, Eduardo Bello, entre la ética y la política, procede a la reivindicación de la herencia ilustrada, cuyo pensamiento debe considerarse todavía válido en muchos sentidos. En primer lugar, reivindica el origen mismo de la moral ilustrada, esto es, la moral cuyo fundamento radica en la propia naturaleza humana. Decidir qué aspecto de la misma, por otra parte, es lo que determinará la pluralidad de este pensamiento. «Libertad, igualdad y tolerancia» son los tres principios básicos sobre los que construye su ensayo, sobre los que pretende mostrar en qué consiste esa nueva actitud ilustrada que se replantea el concepto y el lugar de sí mismo, en cuanto hombre, en el mundo. Algo que no puede ni mucho menos despreciarse. Y cuya vigencia no hace sino poner de relieve la entidad de ese pensamiento, tanto como el valor de esa actitud atravesada por el imperativo de la crítica a partir de la propia racionalidad humana.

José López Hernández presenta un interesante trabajo sobre «La concepción del derecho en el pensamiento ilustrado». López Hernández

destaca la tentativa ilustrada de oponer la razón a las supersticiones y los prejuicios, y vincular autonomía y conocimiento, razón y naturaleza, voluntad y libertad, como partes inseparables del derecho natural moderno, gracias a la aplicación de los métodos científicos —ora cartesiano y racionalista, ora newtoniano y de corte empirista— al ámbito de los estudios sociales. Según López Hernández, el modelo que se impuso con mayor fuerza, en cuanto a la conceptualización filosófica del derecho, fue el de un racionalismo que apelaba a la inmutabilidad de la naturaleza humana cognoscible a través de una razón universal e intemporal. Una idea que a menudo chocaba con la propia experiencia en el orden natural y en el social, y cuyo impacto trató Kant de neutralizar. Asimismo describe cómo el derecho se desvincula del pensamiento moral a favor de su paulatina politización, y examina las teorías del moderno derecho natural —el iusnaturalismo y el positivismo jurídico—, su plasmación jurídica en las Declaraciones de derechos francesa y americanas, su crisis y transformación en derecho racional. Por último, hace un repaso de los principales hitos en la codificación de la nueva ciencia jurídica, que es ya el derecho positivo de los Estados modernos.

Probablemente no haya habido un acontecimiento capaz de hacer tambalearse de un modo tan angustioso el edificio ilustrado como los campos de concentración y exterminio físico de los judíos. Reyes Mate en el capítulo «Ilustración y judaísmo» trata de hacernos reflexionar desde el mismo Auschwitz sobre la exclusión metafísica del judío como parte de la idea de humanidad. El telón de fondo, la polémica sobre el humanismo que propició la publicación de *Las normas sobre el parque humano* de Sloterdijk, en realidad la única consecuencia interesante de un libro y un autor por el que Reyes Mate no siente especial aprecio. La idea de humanidad ha de ser revisada, como ha de serlo la de la propia modernidad, de la cual no puede decirse que Auschwitz sea una negación, sino que necesita reconocerse como posibilidad de la modernidad. Definir cuál es la relación entre progreso y barbarie se hace entonces imprescindible. Para ello Reyes Mate sigue la línea trazada por Walter Benjamin en su denuncia de la conversión del progreso como objetivo de la humanidad, en lugar de la humanidad como objetivo del progreso. He aquí la barbarie del progreso, una posibilidad del progreso, nos dice Reyes Mate, «incesantemente activada». Mas la barbarie tiene testigos, cuya figura no sólo es relevante desde el punto de vista del derecho, sino que debe serlo también tratada filosóficamente, en su extremo, como experiencia de la inhumanidad del hombre. Por ahí pasa la nueva ética y la pregunta por la humanidad del hombre, por esa experiencia de inhumanidad: «que el hombre sea más su memoria y menos su propio experimento», si no feliz, si al menos digno de la felicidad.

«¿Una experiencia sin sujeto? El desarrollo de la objetividad en la ciencia ilustrada» es el título de la intervención de Javier Moscoso. En ella se trae a colación una enconada polémica científica que se desarrolló entre los últimos años del XVII y las primeras décadas del XVIII. Una de tantas, podría pensarse. En este caso sobre la circulación de la sangre en los fetos. Pero lo que Moscoso hace es mostrar a través de este debate algunos de los usos académicos y científicos de la época, y, sobre todo, los límites de sus supuestos epistemológicos. El fundamental, el de una ciencia sin sujeto, completamente objetiva, sin interlocutores o sin testigos. En realidad, nos dice Moscoso, en este caso, «no hay confirmación, ni verificación, ni corroboración, ni falsación de hipótesis. Más bien al contrario, se podría decir que las evidencias infradeterminaron las teorías». En el fondo, lo que precisamente viene a desaparecer es el objeto de estudio. Éste queda relegado a simple mención, en un juego institucional de equilibrios de subjetividades en conflicto, donde lo que prima es la «estabilidad ontológica». Y lo que todo ello pone de relevancia, a juicio de Moscoso, es la debilidad de un criterio de objetividad que olvida la distancia existente entre las palabras y las cosas, y que adopta múltiples estrategias de ocultación para ganar su salvaguarda, en lugar de reconocer su carácter inevitablemente social.

Por su parte, Pedro Aullón de Haro se ocupa de abordar el tema de «La Ilustración y la idea de literatura» sobre la base de una doble Ilustración: de un lado, estética y literaria, asociada a Francia y al neoclasicismo; de otro, ideológica, propia del idealismo alemán. Dos acepciones que a menudo se muestran antitéticas. Aullón de Haro se ocupará no sólo de analizar la diferencia de sus respectivas poéticas, sino de la misma idea de literatura y su finalidad. Una fractura que con frecuencia separa aspectos válidos de una y otra concepción, y que el ensayista llama a superar en la estética actual. Se trataría, pues, de una restitución y reconstrucción de algunos conceptos de la Ilustración estética y literaria: «la integración de géneros poéticos o artístico-literarios y de géneros ensayísticos o ideológico-literarios como doble formante de la literatura, y excluir de ésta el segmento de los géneros científicos», así como, por lo que toca al idealismo, «recuperar y reformular el concepto de belleza, e incluso el de arte» en una línea kantiana y reparando «la ausencia neoplatónica» que deriva en estrechos formalismos, en simple pragmatismo o, más aún, en la devaluación posmoderna.

Antonio Campillo, en «La invención de la historia universal», remarca como uno de los rasgos más claramente distintivos de la Ilustración su vocación de universalidad. Ésta se hace posible gracias a una común e invariable consideración de la naturaleza humana, válida en todas las sociedades y épocas históricas. Como es fácil comprender, ello abría la posibilidad de la reforma del tiempo presente, de la intervención proyectiva en el futuro. Pero,

y de esto se ocupa Campillo, el ideal de universalidad propició también «un criterio interpretativo para la reconstrucción narrativa del pasado». Y esa invención, si aplicamos el principio ilustrado de la crítica, ha de ser minuciosamente revisada, lo cual se torna además imprescindible a tenor de las mutaciones acaecidas en el mundo posterior a 1945 y la emergencia de la sociedad global, novedades que ponen en entredicho el propio universalismo ilustrado. Muchas diferencias, finalmente resumidas por Campillo en la suscripción del uso que Kandinsky hiciera de las conjunciones *o* e *y* para distinguir el siglo XIX del XX. Mientras el primero habría estado regida por la disyuntiva, una partícula excluyente, el segundo, casaría mejor con la copulativa, que marca inclusión. Precisamente es a partir de las posibilidades conjuntivas y de hibridación y mezcla de esta partícula, desde donde debe intentar operarse la invención de otra historia universal de la humanidad.

Francisco Sánchez-Blanco, para hablarnos de la Ilustración en España conduce su argumentación a través de la pregunta por «¿Una Ilustración sin ilustrados?». El carácter interrogativo del enunciado nos da ya una pista sobre las intenciones del autor. De entrada, poner de manifiesto la dificultad del asunto, para el que no se ha llegado todavía a una conclusión definitiva aceptada por una amplia mayoría. Seguiría el autor, con este capítulo, tratando de aproximar una respuesta, a la vez que prolongando el debate, además de denunciar los intereses políticos que con frecuencia han sobrevolado las interpretaciones al respecto. Así que Sánchez-Blanco trata de poner las cosas en su sitio y defiende que en la España dieciochesca, contra la tesis aislacionista predominante durante mucho tiempo, sí circulaba la información y la comunicación era posible para aquéllos que lo desearan. Y que éstos, los preocupados en ese proceso emancipador intelectual y moral que fue el proyecto ilustrado, no constituyeron una minoría tan exigua como a menudo se cree ni su valor tan corto. Otra cosa es, nos dice, lo insalvable de ciertos obstáculos políticos y sociales, como los absolutismos civil y religioso.

«Trazas de pensamiento radical en el mundo hispánico en los tiempos modernos» de Miguel Benítez, sin embargo, niega una verdadera Ilustración en España. Lo que habría habido en España es en realidad muestras muy dispersas de radicalismo, que en ningún caso puede llamarse un *movimiento*. Visitar algunos de estos ejemplos —Nicolas Le Gras, Orobio de Castro, Durey de Morsan y Pablo de Olavide son los principales protagonistas— es el grueso de su escrito, para lo cual se remonta hasta el siglo XVII. A la vez, recuerda el lamentable papel del Santo Oficio en la normal difusión de las modernas ideas. En este sentido, puede leerse el trabajo de Benítez como un reconocimiento a esos «rebeldes, blasfemos, criptojudáizantes, marginados en suma... raros ilustrados que han elaborado entre nosotros, en un clima

abiertamente hostil, un pensamiento y lo han transmitido, o han participado activamente en su elaboración y difusión»

Cierra el volumen el segundo de los editores, Antonio Rivera, con un ensayo en torno a las dificultades de constitución de un Estado moderno en la España del XVIII. Su título, «Cambio dinástico en España: Ilustración, absolutismo y reforma administrativa», da índice de la compleja relación de factores necesarios para esa modernización. Ponerlos de relieve es la misión de Rivera en este caso. Porque no sólo hay que contar con los no pocos escollos políticos, administrativos, religiosos, etcétera, sino con el lastre de un déficit conceptual en la Ilustración política española para dar cuenta de las realidades y requisitos que iban mostrándose en el país. Todo lo cual conduce a Rivera a concluir: «un paso hacia delante, un paso hacia atrás: tal es la historia de nuestra Ilustración política, siempre a medio camino entre la tradición y la modernidad», de lo cual tanto Campomanes como Jovellanos suponen dos eminentes ejemplos. Pasos dubitativos o que desandan a veces el camino o rectifican el camino o... un tipo de movimiento cuya falta de inequívoca dirección no se halla exenta de desasosiego.

Tal es el resultado de esta iniciativa. Como se ve, un conjunto de ensayos que, en esta reunión, pretende ser algo que vaya más allá que la mera yuxtaposición de artículos: una aproximación, con estrategias y resultados no siempre coincidentes, incluso inconmensurables entre sí, a un tema de necesaria actualidad, un proyecto común presidido por la luz de la crítica, que, si bien siempre deja sombras —la cuestión no pretende agotarse aquí...—, es también un reflejo claro de la pervivencia y fertilidad de esa *actitud ilustrada*.

Javier López Alós

HÉCTOR JULIO PÉREZ LÓPEZ, *Hacia el nacimiento de la tragedia*, Murcia, Res Publica, 2001, 310 pp.

La obra que nos ocupa estudia el proceso de gestación de *El nacimiento de la tragedia* de Friedrich Nietzsche, a través de los escritos preparatorios que la precedieron, así como de las obras de otros autores, a los que debe una importante influencia en su construcción teórica. El trabajo del filósofo alemán aborda, desde un estudio pormenorizado de la tragedia griega, una crítica radical a la cultura moderna, cuestionándose tanto sus fundamentos como sus manifestaciones.

El presente ensayo no aborda la cuestión desde una perspectiva filológica, puesto que su pretensión es la de reconstruir lo que será, para el autor, el pilar

de todas las reflexiones estéticas y filosóficas en torno a la tragedia griega: la metafísica del artista. A partir de ese nuevo enfoque del estudio, se pretende demostrar que será la creación lírica, y no la creación de lo trágico, el núcleo de la reflexión sobre la metafísica del artista. El autor desarrolla la visión crítica de los géneros operísticos renacentistas, la música alemana o la misma tragedia griega. El punto de partida son las consideraciones filosóficas respecto al arte de Schopenhauer, así como los trabajos de Wagner sobre el arte griego, puesto que tanto las adhesiones como las críticas de Nietzsche a las mismas constituyen el primer paso de sus reflexiones sobre el arte y la cultura europea. Arte y cultura se encuentran enfrentados de una manera irreconciliable: el primero es una manifestación de lo inconsciente y, por tanto, muestra, asimilando el concepto de voluntad schopenhaueriano, la esencia del mundo, mientras que el reino de la cultura está *marcado* con el estigma del lenguaje, de lo consciente.

Pero si Nietzsche acepta el concepto de voluntad y el pesimismo, no ocurrirá así con los desarrollos posteriores de dichas ideas por Schopenhauer, principalmente su teoría de la redención. Para Schopenhauer, la voluntad no es sino el sustrato primordial, fuente de los fenómenos, origen, impulso, en palabras de Thomas Mann. Esa voluntad, *una*, se *hace* mundo en infinitud de objetivaciones fenoménicas. La representación será el mecanismo de conocimiento entre sujeto y objeto. Dicha mundificación es la que trae el dolor. Sólo a través de la renuncia a la voluntad se supera el dolor. Y, para Schopenhauer, el santo será el único capaz de consumir esa titánica redención. Dicha renuncia sólo será posible desde una escisión entre voluntad e intelecto. El conocimiento que permite esa escisión, que no emana de la voluntad misma, es el conocimiento contemplativo, único capaz de aprehender la esencia del mundo, puesto que el conocimiento a través de la representación, mediado por espacio y causalidad, no puede conocerla. Sólo a través de la superación de la representación, resulta posible el conocimiento de esa esencia. A través del ascetismo, el hombre es capaz de desprenderse del proceso de individuación y contemplar los fenómenos en su totalidad.

Ningún conocimiento científico puede dar cuenta de la esencia del mundo, idea que se convierte en el punto de partida nietzscheano en torno al estudio de la metafísica del artista. La identificación de fenómeno y voluntad procede de identificar a su vez cuerpo y voluntad: el cuerpo sigue los mandatos de la voluntad. Sin embargo, funciones fundamentales del cuerpo humano, como puede ser la secreción de jugos gástricos, no están motivadas por la voluntad; tampoco los procesos psicológicos más importantes están regidos por la misma. La primacía de lo inconsciente es fundamental para Nietzsche, y su interés por el tema a través de la obra de Eduard von Hartmann puede entenderse como fundamental en su recepción de Schopenhauer. Pero el intelecto

ha de estar separado de la voluntad si ha de ser posible una liberación de la misma. Por ello es necesario partir de otro tipo de conocimiento: el conocimiento contemplativo. Nietzsche negará este camino ético, así como esa teoría de la redención. Precisamente su concepción de lo apolíneo-dionisiaco será la alternativa al concepto de santidad presente en la obra de Schopenhauer. Así, sólo tomará de éste el concepto de voluntad, para seguir una senda muy distinta. Si identificamos vida y voluntad, la afirmación de la misma se localizará en los instintos corporales, entre los que prima el instinto sexual. Por ello, la negación de la voluntad será posible a partir de una negación de tales impulsos vitales. Pero si hombre y voluntad se identifican, el final del sufrimiento habrá de originarse a través de la voluntad, de su libertad para negarse a sí misma. Héctor Julio Pérez afirma que no hay en Schopenhauer ninguna explicación acerca de cómo puede producirse este movimiento, así como critica también la incompatibilidad de esta idea con la antes mencionada de que es el conocimiento contemplativo el que acompaña a este actuar, aun cuando se considera un acto ajeno y opuesto a la voluntad. Se trata de una aprehensión de la identidad de la esencia del mundo de los fenómenos. Esto sólo será posible a partir del ascetismo. A través de la renuncia al mundo se supera la voluntad, pero si ésta es la superación de la relación intelectual del hombre con la misma, no quedará sino como inconclusa la cuestión acerca de los movimientos de la voluntad no motivados, inconscientes.

¿Qué papel juega el arte en este proceso? El conocimiento asociado al arte es el conocimiento contemplativo. El sujeto ha de liberarse de su servidumbre con respecto a la voluntad. La tarea del artista, el conocimiento puro de las ideas, es así la primera objetivación de la voluntad. El genio es aquel que, por medio de la intuición, alcanza el conocimiento objetivo de las ideas. Pero Schopenhauer separa el acontecimiento estético de la redención moral de la que antes hablábamos. El modelo de genio expuesto por Schopenhauer constituye el punto de partida de la explicación nietzscheana de creación, del fenómeno apolíneo-dionisiaco. La experiencia estética es, en Schopenhauer, un momento único separado del resto de la experiencia cotidiana del hombre. Desde ahí Nietzsche la eleva precisamente a un estatus moral, en tanto puede verse como una posibilidad de redención del dolor en el mundo. Pero, si Nietzsche rechaza la teoría de la contemplación, ¿cómo puede tomar las ideas acerca de la estética de Schopenhauer como punto de partida para su metafísica del artista? Esto sólo será posible por la atención especial que Schopenhauer presta a la música frente a otras disciplinas artísticas. El drama, la poesía, etc., son disciplinas jerarquizadas según el conocimiento que ofrecen, pero sólo la música permite acceder a la esencia de todos los fenómenos. A través de ese conocimiento superior nos acercamos cada vez más a la liberación del hombre frente a la voluntad. La melodía, como expresión musical

del devenir de la conciencia, permite en el hombre conocer sus sentimientos sin la motivación que los produce, conocimiento así de lo inconsciente, y por tanto, punto de contacto con Nietzsche.

El otro factor determinante en el desarrollo posterior de las teorías acerca de la metafísica del artista es Wagner, cuya visión del fenómeno estético puede considerarse el germen del proyecto de *El nacimiento de la tragedia*. Al hilo de las reflexiones de Schopenhauer sobre la música, Wagner afirma que la música es una forma especial de conocimiento y que es «generada en el órgano de los sueños»; pero, frente al filósofo, defiende la idea de que el sentimiento resulta indispensable para el conocimiento de la voluntad, aunque no habla de sentimientos individuales sino de un sentimiento universal.

En las dos primeras conferencias preparatorias insiste Nietzsche en la oposición entre arte y cultura a partir de la interpretación de la tragedia griega. En ésta lo primordial no era la acción, sino la proyección de sentimientos al espectador. Como ya había afirmado Wagner, pero resaltado especialmente por Nietzsche, el arte tiene un carácter natural, espontáneo, que brota del instinto.

En estas primeras consideraciones Nietzsche considera el aspecto dramático de la tragedia como esencial a la misma, al hilo de las reflexiones wagnerianas sobre la obra de arte total, lo cual resulta contrario a la primera hipótesis acerca de la preponderancia de lo expresivo frente a la acción. Sin embargo, también sigue a Wagner cuando afirma la importancia de lo musical en la tragedia griega anterior a Esquilo, a causa precisamente de su expresividad. La decadencia de la tragedia se inicia en el momento en que lo consciente, lo racional, toma el protagonismo. Así, en *Sócrates y la tragedia* se muestra que, con la preponderancia del diálogo, comienza la decadencia de la tragedia. Con Sócrates hay una exaltación del saber consciente, que se traslada a la tragedia mediante el protagonismo de lo comunicativo.

Con esta tercera conferencia, Nietzsche introducirá su imagen de lo apolíneo-dionisiaco como lo particular del origen de la tragedia. De la síntesis entre la *razón luminosa* griega y las fiestas instintivas, desenfrenadas, dionisiacas, y de origen oriental, se obtiene el equilibrio. Lo dionisiaco viene a ser el arte de los sonidos, lo apolíneo el arte de las imágenes. Retoma así Nietzsche el dolor de la existencia enunciado por Schopenhauer, y atribuye tal intuición al pueblo griego, pero también le atribuye el empeño por superarla. Todo proceso de creación en el arte parte de la certeza de lo horrendo de la existencia. Mas, a diferencia de la teoría del arte de Schopenhauer, Nietzsche considera que la apariencia ya no es la mediación de la verdad, sino «la transmutación de esa verdad en una forma ilusoria». Éste es el proceso apolíneo-dionisiaco. Esto en lo que respecta al creador. En cuanto al espectador, éste entra en el acto salvífico del arte a través del elemento dionisiaco.

Las imágenes carecen de la fuerza aniquiladora de la verdad, y sólo en unión con la música nace la ilusión apolínea, la superación del pesimismo. Así, aunque coincida con Wagner en que toda obra de arte es diferente a cualquier otra forma de la cultura, no coincide con éste en su poder revolucionario entendido como potencial social. La liberación a través del ritual artístico es para Nietzsche metafísica. Y también se aleja de Schopenhauer porque lo que es horrible visión se torna para Nietzsche a través del proceso artístico en liberación y vida.

La música transmite lo inconsciente de un modo inmediato, sin que haya comprensión que medie entre los contenidos y su recepción. Por ello prevalece sobre cualquier otra forma de expresión artística. A su vez, Nietzsche toma de Hartmann la idea de que los sentimientos sólo pueden ser experimentados a partir de las representaciones, de que son formas impuras del inconsciente, mientras que la manifestación del mismo a través de la música es pura.

Héctor Pérez estudia el texto no editado *Ursprung und Ziel der Tragödie*, donde además de esbozar sus ideas acerca de la metafísica del artista, Nietzsche expone sus concepciones sobre la política del Estado griego, así como la relación entre arte y política. Aquí nos encontramos ante una sociedad jerarquizada basada en los privilegios del artista, donde la esclavitud es necesaria para mantener dichos privilegios, y el esclavo trabaja para que el artista pueda entregarse al acto de creación. Trabajo y arte son incompatibles. El esclavo asume su tarea porque es la única forma de que el artista exista. El creador no trabaja porque su actividad nada tiene que ver con lo consciente, con la actividad artesanal ni con el esfuerzo; por el contrario, habita en lo inconsciente. La obra de arte resulta completamente distinta a cualquier otra desarrollada por el hombre. Para crear, el artista ha de quedar fuera de la lucha por la supervivencia.

Además, el Estado es el encargado de hacer posible la existencia del arte. Éste se conforma a partir de una afinidad entre los hombres que les lleva a unirse, y que es camuflada bajo conceptos como patriotismo. Así también el Estado tendrá un origen inconsciente. A través de la esclavitud, el Estado garantiza la existencia del arte; es así el encargado de mantener el proceso, motivado por ese impulso inconsciente, que permite que los individuos se sacrifiquen por la comunidad. Wagner ya había realzado esta inversión, haciendo del arte el objetivo final de la política, pero consideraba que no sólo los artistas de la Grecia clásica estaban liberados de la carga del trabajo, sino también todos aquellos dotados de los plenos derechos del ciudadano. No obstante, valora negativamente esta situación, pues se trata de una democracia restringida. La obra de arte, para Wagner, ha de ser la manifestación de la igualdad que desea en el ámbito de lo político. Por ello, la tragedia griega no

puede ser el modelo artístico para el futuro deseado. Así, mientras para Wagner la condición de posibilidad del arte es la igualdad, para Nietzsche será precisamente la desigualdad el único modo en que el artista pueda desarrollar con libertad su labor, de forma que el arte acaba sustituyendo a la política. El único momento en que la igualdad resulta posible es en la fiesta dionisiaca, ya que en ella se diluyen las diferencias sociales y la condición individual de cada hombre para dejar paso a la redención a través del arte. Tanto el creador como los esclavos se convierten en obras de arte, ya que forman parte del mundo entendido como un proceso artístico. ¿Cómo puede la masa entrar a formar parte del proceso de redención? A través de la música se hace posible que la participación pasiva en el espectáculo también sea un camino por el que el esclavo experimenta aquello por lo que ha de sacrificar su vida. No representa esto, sin embargo, un deseo utópico de igualdad por parte de Nietzsche. En ningún momento esa redención se podrá trasladar a la vida social; es un fenómeno puntual que no va más allá del momento de esa experiencia.

Esta concepción acerca de la sociedad y de la política en la Grecia clásica puede vincularse a las apreciaciones nietzscheanas acerca de la cultura moderna. El predominio de lo inconsciente en el arte se opone radicalmente a una cultura de la conciencia. Mientras en Wagner encontramos utopismo social, en Nietzsche, sin embargo, aparece un sentido metafísico, encaminado a la superación del pesimismo.

Nos encontramos así ante una compleja exposición teórica que Héctor Pérez lleva a cabo en su recorrido por las obras preparatorias de *El nacimiento de la tragedia* y de esta misma, recorrido que le permite preguntarse por las similitudes y diferencias de las ideas de Nietzsche con respecto a sus maestros, así como exponer la evolución de las teorías de este filósofo sobre la tragedia griega. El principal logro de este libro consiste en mostrar la coherencia interna de unas ideas que muchas veces han sido tachadas de contradictorias o inconsistentes

Nietzsche avanza desde una estética de la expresión artística hacia una estética de la creación poética, destinada a la superación del pesimismo. Dicha tarea libera al arte de otros propósitos que inicialmente se le atribuían, como el de la catarsis sentimental, o de cualquier otro que represente un acto comunicativo, pues, si seguimos a Schopenhauer, la música es una manifestación de algo extraordinario, y no de lo que sentimos en el mundo de los fenómenos. Así pues, aunque no quepa relacionar la música con la expresión de sentimientos cotidianos, sí ejerce una labor expresiva de algo que está más allá de las meras representaciones:

TOM ROCKMORE, *Marx after Marxism. The Philosophy of Karl Marx*, Blackwell Publishers, Oxford, 2002, 224 pp.

Hace cierto tiempo que el nombre de Karl Marx dejó de ocupar un lugar de preferencia en las investigaciones filosófico-políticas, así como en los paneles de las librerías europeas. La evidencia de este hecho se aprecia fácilmente, aunque su significado y relevancia se muestran sobre todo comparativamente, si tenemos en cuenta lo que ocurría hace dos y tres décadas, cuando los estudios sobre Marx abundaban. Porque, si bien en los últimos años no han faltado algunas publicaciones, su escasez no permite corregir la apreciación de que el pensamiento de Marx ha quedado de algún modo en los márgenes del contexto intelectual de nuestra actualidad. Ello es tanto más patente con respecto a su dimensión filosófica. Y ésta es, justamente, la tarea que se lleva a cabo en este libro: estudiar la dimensión filosófica de Marx diferenciándola del marxismo que se desarrolló a partir de la influencia de sus obras. Rockmore escribe al comienzo de su libro que la distinción es necesaria para no interpretar a Marx a través de sus seguidores. Otro objetivo principal de este estudio es poner de manifiesto la relación de Marx con Hegel, como figura con la que aquél se mantuvo en frecuente referencia, unas veces en forma de discusión filosófica, otras veces en forma de abierta polémica.

Si la indistinción entre Marx y el marxismo ha estado sustentada en gran medida por el aparato ideológico de los gobiernos llamados *marxistas*, cabe decir que tras la desaparición de los mismos no sólo ha finalizado la vigencia oficial de su ideología, sino también que una posible recuperación de Marx requiere una nueva valoración de su pensamiento original, dejando a un lado la sedimentación ideológica que se ha ido acumulando sobre él. La tarea no tiene un significado meramente nominal, puesto que en torno a lo que genéricamente llamaremos la interpretación marxista de Marx se estuvieron entremezclando tesis importantes para la afirmación de las señas de identidad del marxismo que, sin embargo, eran de dudosa procedencia marxiana. Entre ellas se encuentra la consideración del materialismo. Según algunos intérpretes, la incertidumbre que existió durante algún tiempo en el campo del marxismo sobre el modo en que debía entenderse el materialismo, en su doble faceta de materialismo histórico y materialismo dialéctico, no sólo provenía de posibles influencias de la cultura occidental burguesa, puesto que sobre todo tenía un terreno propicio en la falta de la construcción expresa de una teoría materialista en la obra de Marx (v. por ej., L. COLLETTI, *From Rousseau to Lenin*, New Left Books, Londres, 1972, pp. 185 ss.). Esta es una cuestión relevante a la hora de precisar los puntos de acuerdo y las divergencias entre Marx y Engels, así como de penetrar en la originalidad de sus respectivas

aportaciones. Es también un tema que se encuentra en el trasfondo del libro que nos ocupa.

La exposición de Rockmore lleva a cabo un pormenorizado estudio de la filosofía de Marx a través de sus principales textos, desde su tesis doctoral sobre *la Diferencia entre la Filosofía de la Naturaleza de Demócrito y Epicuro* hasta las obras de madurez. Considerando que no hay rupturas bruscas en el desarrollo del pensamiento de Marx (pp. 113, 160 ss.), el autor prosigue la evolución de las tesis marxianas sobre economía política, la atención cada vez más acentuada al papel económico de la propiedad privada así como la modulación de los restantes aspectos que forman parte de su concepción de la sociedad industrial. Ello permite al lector captar cómo se van fraguando las líneas generales de la filosofía de Marx y cómo se van consolidando algunos conceptos tempranos hasta convertirse en las categorías e ideas fundamentales de *El Capital*, donde el pensamiento económico de Marx alcanza su más alto y definitivo nivel. Destaca en el tratamiento de estos contenidos la perspectiva histórica que determina la crítica de Marx a la economía política, perspectiva que determina también su teoría de la sociedad moderna industrial. La idea de que la sociedad moderna es un estadio transitorio en el desarrollo hacia un modelo de sociedad que supere el modo de producción de la propiedad privada revela también el carácter contingente de la misma.

Junto con esta dimensión histórica, sale a la luz la dimensión filosófica. Rockmore somete a revisión la interpretación de un Marx supuestamente desvinculado de la filosofía alemana, en la que se formó y en cuyo contexto surgieron sus primeros planteamientos, haciendo ver, además, el significado filosófico de sus ideas sobre economía política. Cabría decir que la crítica marxiana a la filosofía pertenece a la propia filosofía y a una nueva comprensión de sus tareas. Y si admitimos que entre estas tareas se encuentra la de la supresión de la alineación del hombre y la de la crítica de la sociedad industrial, entonces podremos ver en Marx un filósofo de la sociedad industrial y comprender su humanismo no como un aspecto separable de sus restantes teorías, sino como una faceta, e incluso como la base, de su concepción de la sociedad.

Mención especial merece la atención que se dedica a la relación de Marx con Hegel, la cual tiene mucho que ver con la actitud de Marx hacia la filosofía. Para Rockmore, sería un error suponer que Marx sólo se interesó por Hegel y por las cuestiones estrictamente filosóficas en sus primeros escritos, para abandonarlos después a medida que su pensamiento se fue concentrando en problemas de economía política. No solamente filosofía y economía política se encuentran íntimamente relacionadas en Marx, sino que la génesis de su pensamiento no se comprende adecuadamente si la separamos de su continuo cuestionamiento de Hegel. Porque mucho de lo que acepta y mucho

de lo que rechaza Marx de Hegel, su manera de entenderlo, y en particular su crítica a la *Filosofía del Derecho*, se encuentran a la base de sus propias propuestas. Los puntos de discrepancia entre ambos acerca de la propiedad privada, o de la relación entre sociedad civil y Estado, la distinta manera de entender la libertad y la superación de la alineación, etc., son analizados ampliamente por Rockmore, como gran conocedor de Hegel, señalando el acierto de la crítica de Marx, en unos casos, o su falta de convicción en otros. En definitiva, estamos ante un reexamen de Marx, que recupera su contexto filosófico original dentro del panorama posthegeliano. Rockmore nos ofrece un Marx releído y renovado, que vence a la rutina de ciertas lecturas de escuela con la genialidad de sus innovaciones filosóficas, todavía de interés para nuestro presente.

María del Carmen Paredes Martín

A. DE TOCQUEVILLE, *Democracia y pobreza (Memorias sobre el pauperismo)*, edición y traducción de A. HERMOSA ANDÚJAR, Trotta, Madrid, 2003, 106 pp.

Este libro reúne las dos *Memorias sobre el pauperismo* de Alexis de Tocqueville y la «Carta sobre el pauperismo en Normandía» traducidas y prologadas por Antonio Hermosa Andújar. La historia de estos escritos ha despertado cierto interés por varios motivos. En primer lugar, estas *Memorias* fueron redactadas en el período que transcurrió entre la aparición del primer volumen de *La democracia en América* (1835) y el segundo (1840). Mientras que la primera parte de estas reflexiones se había publicado en 1835 como parte de las *Memorias de la Sociedad Académica de Cherburgo*, la segunda parte de las mismas era un misterio para los estudiosos de Tocqueville; parecía no existir, o estar extraviada, hasta el momento en el que fue encontrada entre los papeles privados que poseían sus sucesores. Según destaca una especialista en temas tocquevillianos, Françoise Melonio, esta parte de las *Memorias* estaba destinada a aparecer en la edición de 1838 del mismo boletín que la primera. Sin embargo, se desconocen las razones por las que no fue publicada.

Algunos comentaristas se refieren a las *Memorias* como un texto poco conocido y analizado, y hasta oscuro, dentro del *corpus* de Tocqueville. Pese a ellos, existen varias reediciones del texto en lengua francesa; éstas datan de

1911-15, 1983-1984¹, 1989², 1991³ y 1999⁴. Sabemos que han sido traducidas al inglés por primera vez en 1968 y que se ha publicado una nueva traducción en 1990⁵. Existe también una traducción al español, de la segunda parte de la primera de las *Memorias*, anterior a la reseñada, publicada en México en 1996⁶ y otra publicada en simultáneo con la que aquí comentamos⁷.

Según señala uno de los más destacados biógrafos del pensador francés, André Jardin, las páginas de las *Memorias* fueron redactadas entre enero y abril de 1835 y deben leerse en un contexto más amplio dentro de su obra. Éste estaría dado por los apuntes de viaje a Inglaterra e Irlanda, en 1833 y en 1835. Además, dos son las referencias principales para abordar el texto que destaca Jardin: la promulgación de las leyes de pobres en Inglaterra en 1834 (Poor Law Amendment Act) y la aparición, en el mismo año, de la obra de Alban de Villeneuve-Bargemont, titulada *Traité d'économie chrétienne. Recherches sur la nature et les causes du paupérisme en France et Europe et sur les moyens de le soulager et de prévenir*⁸. Los tópicos esbozados por estos escritos de Tocqueville, entonces, estarían dando cuenta de la recepción de un clima de época signado, entre otras cuestiones, por una creciente preocupación y el debate acerca de la pauperización como fenómeno europeo. Además de plantear una serie de argumentos acerca de los orígenes del pauperismo, se delinearán algunas propuestas para solucionar la existencia del mismo que parecen entrar en contradicción con los principios de la teoría liberal. Marco teórico en el cual suele ubicarse a Tocqueville sin demasiados problemas. Este es un segundo motivo por el cual los textos asumen interés.

La primera de las *Memorias* versa sobre el surgimiento de las sociedades modernas y sigue, según biógrafos y comentaristas consultados, las reflexio-

1 Según referencias de una de las ediciones de las *Memorias*, éstas aparecieron en el *Boletín de Ciencias Económicas y Sociales del Comité de Trabajos Históricas y Científicas* en la primera la segunda década del 1900 y en la revista *Commentaire* a principios de 1980. Cf. A. DE TOCQUEVILLE, *Œuvres*, vol. I, Edición bajo la dirección de André Jardin con la colaboración, para este volumen, de Françoise Melonio y Lise Queffélec, Gallimard, París, 1991, p. 1634.

2 *Œuvres complètes*, J. P. Mayer, Gallimard, París, 1989, t. XVI: *Mélanges*. Edición de Françoise Melonio con la colaboración de Jean-Claude Casanova y Pierre Rosanvallon, Gallimard, 1989. El editor nos ha señalado que su traducción se realizó sobre esta edición.

3 *Œuvres*, vol. I, Edición bajo la dirección de André Jardin con la colaboración, para este volumen, de Françoise Melonio y Lise Queffélec, Gallimard, París, 1991.

4 *Sur le pauperisme*, Allia, París, 1999.

5 *Memoir on Pauperism*. Traducido por Seymour Drescher, con introducción de Gertrude Himmelfarb, Ivan R Dee, Inc., Chicago, 1990.

6 *Memoria sobre el pauperismo*. Traducción al español, presentación y notas de José Antonio Aguilar Rivera, en *Nexos*, México, (octubre de 1999).

7 *Memoria sobre el pauperismo*. Traducción por Juan Manuel Ros, Tecnos, Madrid, 2003.

8 A. JARDIN, *Tocqueville. A biography*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore y Londres, 1998, pp. 242 a 246.

nes de Rousseau, esbozadas en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Las ideas centrales apuntan a mostrar que los efectos negativos de la modernización de la sociedad pueden sintetizarse en la concreción de dos realidades complementarias: la desigualdad y la pobreza. Estos dos síntomas de las sociedades industriales se plantean como indicadores de una paradoja que se resume en los términos de la siguiente ecuación: los países más ricos son los que cuentan con mayor número de pobres.

Para sostener este principio, Tocqueville se basa en sus observaciones sobre Inglaterra, parámetro más acabado de la modernización, y en una puesta en perspectiva con ejemplos de otras sociedades europeas, como Portugal, España y Francia. El ejercicio de comparación refuerza la idea que a simple vista parece sorprender al autor: el número de los pobres crece en forma proporcional al número de los que viven cómodamente (p. 50). Para dar una explicación a este fenómeno, el autor de *La democracia en América* propone un recorrido histórico que le permita vislumbrar las causas de las desigualdades percibidas. Este seguimiento parte de una descripción sobre las primeras formas de asociación de hombres casi salvajes que se organizan para sobrevivir, pasa por una presentación de los procesos de sedentarización y estratificación social, y termina con una puesta en escena de las modernas configuraciones de la sociedad industrial.

Uno de los elementos rectores de este proceso histórico de largo plazo lo encontramos en la creciente aparición de nuevos deseos insatisfechos que hombres y mujeres van manifestando mientras avanzan en las diversas etapas del camino hacia el progreso y la civilización. Según Tocqueville señala, «cada siglo, al escaparse de las manos del Creador, contribuye a desarrollar el espíritu humano, extender el círculo del pensamiento, aumentar los deseos, acrecentar la potencia del hombre; el pobre y el rico, cada uno en su esfera, conciben la idea de goces nuevos ignorados por sus predecesores» (pp. 55 y 56). Este surgimiento de nuevas ambiciones y aspiraciones, caracterizado como un movimiento gradual e irresistible, trae consigo nefastas consecuencias. En la sociedad industrial, algunos de esos deseos no pueden ser satisfechos por una parte significativa de la población. Esto se debe, sobre todo, a que los nuevos obreros no cuentan, como los antaño cultivadores, con las posibilidades de garantizar su propia subsistencia sino que se ven condicionados por los ritmos económicos industriales que entran en frecuentes crisis; quedan así librados al azar e indefensos. Es así, que «la clase industrial, que de manera tan poderosa sirve al bienestar de las otras, se halla, pues, expuesta más que ellas a los males súbitos e irremediables» (p. 57).

Ante esta realidad, los deseos aumentan y las formas de satisfacerlos también, por medio de la diversificación de las producciones industriales. Sin embargo, la clase industrial se encuentra en una situación de imposibilidad

de satisfacer sus necesidades y deseos dado que está sometida a las inestabilidades económicas. Este es el origen del pauperismo definido por el autor de *El Antiguo Régimen y la Revolución* como «esa plaga odiosa e inmensa adherida a un cuerpo lleno de fuerza y de salud» (p. 71). Estas consideraciones son analizadas por Antonio Hermosa Andújar en la introducción del libro comentado como las causas estructurales de la pobreza moderna. A éstas se suman las que el editor sintetiza como causas culturales. Estas últimas estarían generadas, según manifiesta Tocqueville, por el surgimiento de necesidades que no están ligadas a los imperativos físicos sino a las costumbres y a la educación. Cuanto más educado y civilizado sea un país, entonces, más diversificadas serán las necesidades artificiales-culturales (en oposición a las naturales-físicas) que los individuos de esta sociedad deberán satisfacer. De este modo: «cuanto más ricas sean las naciones, más se debe multiplicar el número de los que recurren a la caridad pública» (p. 59).

La última frase introduce los tópicos que serán abordados en la segunda parte de la primera memoria dedicada a buscar algunas soluciones a estos males que pueden preverse dada la dinámica predecible de las modernas sociedades industriales. Entonces, este segmento de las reflexiones comienza por criticar los paliativos existentes a la pobreza, resumidos en los ideales de beneficencia cristiana y caridad pública y privada vigentes en Inglaterra, señalando como rasgo más negativo de los mismos el surgimiento de un comportamiento degradante y parasitario por parte de los pobres. En este sentido pueden leerse las siguientes afirmaciones: «toda medida que se funde en la asistencia legal sobre una base permanente y le dé una forma administrativa crea, pues, una clase ociosa y perezosa que vive a expensas de la clase industrial y trabajadora» (p. 67), y «cualquier sistema regular, permanente, administrativo, que tenga por finalidad proveer a las necesidades del pobre, hará nacer más miserias de las que puede crear, depravará a la población que quiere socorrer y consolar, reducirá con el tiempo a los ricos a no ser más que arrendatarios de los pobres» (p. 76).

De esta forma, las soluciones a la pobreza deben buscarse en otros lugares. Algunos remedios posibles se encuentran, por ejemplo, en la división de las grandes propiedades de tierra para que sea distribuida y trabajada en manera más equitativa y en la creación de asociaciones industriales de trabajadores que regulen sus ritmos de trabajo. Sin embargo, la solución planteada por Tocqueville más polémica es la de generar un sistema por el cual los obreros industriales adopten una dinámica de ahorro regulada por el Estado que les permita contar con un respaldo monetario para los momentos de crisis económicas. Este argumento está extensamente desarrollado en la «Segunda memoria sobre el pauperismo», publicada en la edición aquí comentada, y se resume en las siguientes palabras programáticas del pensa-

dor francés: «favorecer el ahorro sobre los salarios y ofrecer a los obreros un método fácil y seguro de capitalizar tales ahorros y de hacerles producir una renta son, pues, los únicos medios de los que puede servirse en nuestros días la sociedad» (p. 88).

Este último argumento, que se basa en una crítica a la caridad pública y deposita en el Estado la responsabilidad de diseñar y regular un sistema de cajas de ahorro para mitigar los resultados negativos de la dinámica industrial, es el que ha convertido a estas *Memorias* en un texto incómodo para quienes pretenden etiquetar, sin matices, a Tocqueville como un acabado representante del liberalismo clásico. En este sentido, Eric Keslassy ha propuesto recientemente debatir el contenido de las *Memorias* y de sus denuncias contra la ineficacia de las leyes articuladas, supuestamente, en forma armónica por la «mano invisible», con el fin de analizar las distancias existentes entre el pensamiento tocquevilliano y el liberalismo económico clásico⁹.

La edición de *Democracia y pobreza* se cierra con la «Carta sobre el pauperismo en Normandía». El tono asumido por Tocqueville en esta epístola misteriosa (según señala el traductor se desconoce la fecha de la misma, el destinatario y falta la primera parte), es más irónico y radicalizado que el de las *Memorias* descriptas. Allí, el pensador francés plantea la posibilidad de crear en todos los municipios asociaciones que podrían llamarse «*asociación municipal para la extinción del vagabundeo y la mendicidad*» (p. 103 cursiva en el original) con el fin de erradicar la existencia de pobres. Postula, además, que estas asociaciones deben ser libres para que no haya riesgos de: «convertir a la beneficencia en un fardo insoportable, dado que no se obligaría a nadie a permanecer en la asociación» (p. 104). Todo el texto se encarga de definir la dinámica de estas asociaciones. Aunque el traductor señala que esta carta completa el contenido de las *Memorias* (p. 102, nota), parece presentar más bien pensamientos aislados, asistemáticos y sarcásticos sobre el problema de la erradicación de la pobreza.

En lo que respecta a la introducción de la presente edición, debemos señalar que los objetivos analíticos del editor y traductor están claramente enunciados en el siguiente pasaje: «ante el espectáculo de un elevado y siempre creciente número de individuos que se van amontonando en la periferia del sistema social, ¿es posible seguir hablando de una democracia?» (p. 32). Luego de plantear este interrogante, Hermosa Andújar rastrea en la obra del Tocqueville posterior a las *Memorias* el lugar que ocupa el tema de la pau-

9 Véanse E. KESLASSY, *Libéralisme de Tocqueville a l'épreuve du pauperisme*, Editions L'Harmattan, París, 2000 y E. KESLASSY, *Le nouveau retour de Tocqueville*, en *The Tocqueville Review/Le Revue Tocqueville*, vol. XXIV, n.º 1 (2003). Versión electrónica en: www.ifrance.com/tocqueville/Pensees/index_frame_pensees.html.

perización y los problemas interpretativos surgidos en la prosa del pensador francés cuando la misma se asume como un hecho inherente a la organización de las sociedades modernas. El recorrido propone captar las tensiones existentes entre los principios de la democracia y los del capitalismo industrial. Al respecto, el autor del estudio preliminar declara que su revisión de la obra de Tocqueville «emite un veredicto negativo en la controversia entre industria y democracia, pues las declara incompatibles» (p. 36).

Posteriormente, Hermosa Andújar presenta algunos comentarios acerca del fantasma de la pobreza en las sociedades contemporáneas, signadas por un creciente reparto desigual de la riqueza. Postula, además, la exigencia de revisión de las cuestiones políticas y sociales vinculadas con la inmigración. Posteriormente, plantea la imperiosa necesidad de introducir reformas en el sistema de derechos vigente con el fin de otorgar la ciudadanía a los inmigrantes y generar, de este modo, una primera desactivación de los problemas políticos generados por el fenómeno inmigratorio.

Estas apreciaciones sorprenden, en primera instancia, al lector, dado que lo transportan, en el transcurso de pocas páginas, desde los pensamientos tocquevillianos hasta un crítico análisis sobre la globalizada y compleja realidad contemporánea. Luego de la sorpresa, sin embargo, el saldo de la lectura es positivo dado que el ejercicio invita a repensar a los clásicos, y a dotar a sus reflexiones de vigencia, más allá de esquemas tradicionales de pensamiento y compartimientos conceptuales rígidos. El libro se convierte, entonces, en una obra de consulta para estudiosos de las ideas y de los intelectuales y para quienes estén dispuestos a visitar los escritos de los pensadores decimonónicos más allá de rótulos preestablecidos y de interpretaciones que tienden a limar asperezas en lugar de problematizarlas.

Paula G. Bruno

G. S. WOOD, *La revolución norteamericana*, trad. de I. Merino, Mondadori, Barcelona, 2003.

El concepto del poder de la escritura, que hace posible la transición del terreno de la historia al de la política de los Estados Unidos, nos permite fijar la atención no sólo en el segmento historiado por Henry Adams en su *Historia de los Estados Unidos durante las administraciones de Thomas Jefferson y James Madison*, sino también en otro anterior y, si cabe, de mayor relieve público: el de la Revolución Americana. Que aquel concepto no es tanto propiedad de un autor como fundamento común de una cultura compartida por escritores y lectores lo prueba que podamos aplicarlo al estudio de *La revolu-*

ción norteamericana, de Gordon S. Wood. El concepto mismo de revolución, al hilo del comentario de esta obra, nos invita a plantear si la historia puede ser entendida con el presupuesto de objetividad requerido en otras disciplinas. Es un lugar común que las versiones sobre cualquier revolución de la historia han de ser periódicamente revisadas. Esto no implicaría negar la validez de los juicios históricos, sino que tal validez tenga una referencia diversa a la de las consideraciones preferentemente morales con las que nos aproximamos a la lectura de la historia. Se trataría de comprobar si la noción de revolución, en general, y la de Revolución Americana, en particular, suponen una negación de la escritura de la historia, o de sí, por el contrario, la historia resulta plenamente significativa cuando es susceptible de ser interpretada en función de leyes o normas que garantizan por el «derecho a la revolución» la convivencia perpetua entre los hombres. Una lectura de la historia constitucionalmente orientada es la que habría surgido precisamente de la Revolución norteamericana y, con esta perspectiva, podemos considerar el sentido de implicación universal que Wood asigna a los acontecimientos ocurridos en Norteamérica en la segunda mitad del siglo dieciocho. Al principio de su obra, el autor afirma: «La Revolución, al igual que toda la historia norteamericana, no es sólo una alegoría de las virtudes morales; es una historia complicada y en ocasiones irónica que es necesario explicar y comprender, no celebrar ni condenar» (pp. 23-24). Más adelante leemos: «Los norteamericanos se sentían implicados no sólo en la defensa de sus propios derechos, sino también en la lucha mundial por la salvación de la libertad misma» (p. 98). Para conciliar las cláusulas de ambas citas, será preciso atenerse a la restricción inherente al estudio de la historia y comprender (o compartir moralmente) la ambición que dominaba a sus protagonistas. El vínculo entre las tareas de forjar y escribir la historia habrá de buscarse en los documentos escritos, y la Constitución americana se presenta entonces como un inequívoco horizonte de sentido en el estudio de la Revolución americana. En otras palabras: si el paso de lo local a lo universal no es contradictorio, se debe a que la tensión entre ambos conceptos (como la que existe entre las nociones de historia y revolución) puede ser dirimida constitucionalmente. Podemos seguir la pista de este vínculo por la relación directa que hubo entre los problemas surgidos en la década de 1760 entre las colonias norteamericanas y el imperio británico, y los que se derivaron de la ocupación de las tierras occidentales (encauzados por la Ordenanza del Noroeste, «máximo logro del Congreso de la Confederación»). Los nuevos colonos protestaron ante las autoridades coloniales en términos similares a como los antiguos lo hicieron ante las imperiales. No hay que olvidar que las medidas tributarias aplicadas por el Parlamento tenían la finalidad de aliviar los gastos ocasionados por el mantenimiento de las tropas británicas en la frontera occidental al final de la

Guerra de los Siete Años. En el frente abierto por esta guerra y en la ausencia de una legislación a la altura de las exigencias planteadas por su colonización, se hallarían causas determinantes del movimiento revolucionario que conduciría a la independencia y a la gestación de una constitución. Todo esto eran elementos locales que, no obstante, trascendieron al plano político, porque iban a plantear un desafío similar a la política constitucional americana. ¿Cómo podría evitarse que el crecimiento de las colonias pusiera en crisis el sistema de gobierno de los Estados Unidos de igual modo a como lo había hecho con el sistema imperial británico? La reclamación de los colonos por la falta de legitimidad de las medidas impuestas por el Parlamento abriría un debate cuyos términos debían quedar expresados en la Constitución de 1787 y que afectaría a la naturaleza misma de la experiencia política norteamericana. Si en principio estaban en juego las relaciones comerciales entre los colonos y la autoridad imperial, más adelante se trataría de concebir y llevar a la práctica una estructura política que respondiera naturalmente a los mismos principios por los que había sido denunciada la desigualdad inherente a la «representación virtual». A la «representación virtual» del Parlamento británico, los revolucionarios opondrían la «representación real» del constitucionalismo americano. Sin embargo, la definición de este modelo constitucional se llevó a cabo a lo largo de varias etapas que abarcaban desde las reivindicaciones coloniales hasta los propios debates constitucionales. La experiencia política americana no podría considerarse al margen de las líneas básicas del constitucionalismo inglés, pero obedecería en mayor medida a la índole fluida de los cambios que afectaban a la institucionalización de las relaciones políticas. Por ello, el recelo de los revolucionarios frente a las autoridades ejecutiva y judicial que dependían de la Corona británica reforzaría en principio el papel de las asambleas. Los miembros de los congresos reunidos a raíz de las protestas suscitadas por las decisiones del Parlamento (desde el Congreso de la ley del Timbre hasta los Congresos Continentales) obrarían en calidad de representantes «reales» del pueblo. Durante el proceso revolucionario americano asistimos, de hecho, a la modificación del concepto de representación y, con ello, a la génesis del tipo de republicanismo afín a las democracias modernas. La innovación consistió, no obstante, en desechar la representación por la que se habilitaba el poder legislativo del Parlamento, la sede por excelencia de la defensa de las libertades de los ingleses. Tales libertades eran las que veían atacadas los colonos y, en consecuencia, junto a la desconfianza creciente hacia la figura de los jueces y gobernadores, se produjo una variación en los procedimientos de elección y competencias de los miembros de las asambleas. En realidad, la simpatía popular dictó la preeminencia representativa de la cámara baja (aun cuando los miembros de la cámara alta también fueran elegidos por los ciudadanos). Como afirma Wood,

«el proceso de elección no era considerado todavía un criterio de representación» (p. 108). En esta preferencia por la función de las asambleas en las tareas de gobierno habría influido el vínculo supuesto en la representación real: «La representación real destacaba la relación más estrecha posible entre los electores locales y sus representantes» (p. 74). Esta «relación más estrecha» no hubiera sido *posible*, no obstante, sin un estado de opinión generalizado sobre las causas en liza y las decisiones a adoptar por parte de los habitantes de las colonias. A este estado de opinión contribuyeron los numerosos panfletistas que protestaron ante las diversas medidas tributarias del Parlamento. John Dickinson, Samuel Adams o Thomas Paine son algunos de los hombres que propiciaron una popularización de la política a la que ya no podrían sustraerse los norteamericanos tras la Revolución. Se trataba, según Wood, de un acontecimiento inicialmente no deseado, por cuanto que ciertos miembros de las clases altas americanas se mostraron recelosos tanto por las personas que componían las asambleas como por sus resoluciones. Las mayorías populares serían, no obstante, el principal vehículo de un modelo capaz de vertebrar en adelante la experiencia política de los Estados Unidos. El modelo habría de girar en torno a una idea de igualdad que, como explica el autor, tenía el aval epistemológico del empirismo inglés y contaba con una «disposición social natural» en los individuos. Resultaría fundamental también el elemento de confianza implícito en el republicanismo norteamericano: «Los buenos republicanos tenían que creer en el sentido común de la gente común» (p. 145). Estos elementos no formarían parte sólo del lenguaje de la teoría política, sino que, por encima de todo, habrían nacido de la propia experiencia moral y social de los norteamericanos, e inspirarían las ideas liberales de Jefferson y Paine, que prevenían la influencia de los hábitos republicanos tanto en el ámbito doméstico como en el internacional: «Un mundo de Estados republicanos estimularía una diplomacia amante de la paz, basada en el concierto natural del comercio internacional» (p. 153). Éste era el sentido de los tratados liberales que los norteamericanos pretendieron firmar al final de la Guerra de Independencia, y también sería el sentido de la política de coerción pacífica diseñada por Jefferson al final de su mandato presidencial. La deriva de la joven república en el ámbito de unas relaciones internacionales fundadas en el equilibrio del poder pondría a prueba la capacidad de adaptación de los «ideales americanos» al terreno del gobierno republicano. De hecho, fue en los años finales de la guerra cuando el primer experimento de unión entre los Estados empezó a dar muestras de debilidad. El sentimiento unionista se debilitó con el fin de las hostilidades y la reforma de los Artículos de la Confederación se haría urgente por la necesidad de regular el comercio entre los Estados. En este contexto adquirió importancia la iniciativa de los portavoces *nacionalistas*: la de preparar el camino a un nueva

Constitución. La Constitución sería el producto de la experiencia política propiciada por la Revolución y comprometida por la Confederación. En los debates constitucionales se planteó la alternativa entre el plan conservador de New Jersey y el renovador Plan de Virginia. A pesar de las concesiones mutuas por parte de los delegados en Filadelfia, el triunfo del modelo renovador serviría para llevar a la práctica «algo imposible según la ciencia política de la época». Según explica Gordon, la cuestión fundamental tras los debates de la Convención, en la oposición entre federalistas y antifederalistas durante la lucha por la ratificación, tendría que ver con el nuevo uso del concepto de soberanía. Los antifederalistas argumentaron que, según la lógica de la soberanía (y en coherencia con las proclamas revolucionarias), no sería posible la coexistencia de diversas asambleas legislativas. Según los federalistas, sin embargo, el pueblo, titular de la Declaración de Independencia, no se desprendería por la Constitución de la suprema autoridad legislativa, e incluso seguiría actuando «en el exterior» de las instituciones. En el texto constitucional, la nueva posición del pueblo, que refrendaría una ley fundamental por encima de cualquier acto legislativo ordinario, se sobreponía a las viejas controversias sobre la soberanía en relación con el ejercicio del poder. La soberanía popular permitiría comprender lo que antes resultaba contradictorio: una inusual división de la responsabilidad entre distintos gobiernos. A estas alturas, el proceso de elección de los representantes ya podía entenderse como el criterio fundamental de la representación (p. 219). Cabía recordar que, aunque el propósito de los federalistas era corregir los defectos derivados de la preponderancia del poder legislativo en los estados en la década de 1780 (la amenaza del «despotismo electivo», según Jefferson, o de la «tiranía de la mayoría», según Publio), tanto el lenguaje como los principios que aplicaron al trabajo constitucional seguían siendo *populares*. La Constitución permitiría salvar a la Revolución de sus excesos o, como diría Madison, corregir los males republicanos con un remedio republicano. La presencia de un pueblo ilustrado por el poder de la lectura y la escritura sobre las cuestiones constitucionales habría sido no menos la causa que el efecto de la Revolución norteamericana.

Javier Alcoriza