

CRÍTICAS

A propósito de HANNAH ARENDT, *Crisis de la república*, Taurus, Madrid, 1998.

Sin duda alguna, H. Arendt se ha ganado un puesto merecido entre los grandes intelectuales de nuestro siglo. La trayectoria que ha tenido que seguir para alcanzar este reconocimiento ha sido dura, ya que ha tenido la dificultad añadida de moverse entre dos grandes pensadores del siglo XX, como son sus maestros M. Heidegger y K. Jaspers. Por este motivo, la nueva reedición de sus obras en España ha supuesto todo un acierto, que va a contribuir a que su recepción en España sea un éxito, una recepción muy oscurecida por la moda que supuso la irrupción de la filosofía heideggeriana y la importancia del existencialismo de Jaspers. Su compromiso con la política comienza en el momento en que la cuestión judía se convierte en una cuestión política. Este momento coincide con la llegada al poder del partido Nacionalsocialista, la inevitable huida de Arendt a Francia y su posterior exilio a los Estados Unidos. El horror de los acontecimientos en Alemania, tras la caída de la República de Weimar, desatados por una ideología racista, que dejaron campos de concentración, matanzas, persecuciones..., hechos todos ellos provenientes del seno de la cultura, no podían ser silenciados por esta Arendt, dando lugar a su obra cumbre, *Los orígenes del totalitarismo*. Pero la obra que aquí nos interesa, *la Crisis de la República*, perteneciente a su última época, representa una denuncia de los tiempos de oscuridad por los que atraviesa la República de los Estados Unidos durante los años sesenta y setenta. Los ensayos de este libro siguen en la misma dirección que *Sobre la revolución*, donde Arendt se ve en la necesidad de recordar las experiencias que motivaron a los colonos a realizar la Revolución Americana: la necesidad de una restauración «del antiguo orden de cosas» en conjunción con la idea de libertad, como participación del pueblo en la actividad política.

La *Crisis de la república* estructuralmente esta compuesto por cuatro ensayos: el primero: «La mentira en política: Reflexiones sobre los Documentos del Pentágono», es la advertencia y al mismo tiempo denuncia de Arendt sobre el peligro que representan las burocracias gubernamentales; en el segundo ensayo, «Desobediencia civil», Arendt encuentra la necesidad de distinguir entre la acción política y la decisión moral en torno al tema de la desobediencia civil; el tercer ensayo, «Sobre la violencia», completado con el cuarto, que es una entrevista de Arendt con el escritor alemán Adelbert Reif sobre algunos aspectos concretos del ensayo «Sobre la violencia» que alber-

gan algunas dudas, fue motivado por la Revolución Estudiantil de 1968, y por la participación de ella en el debate sobre la violencia del *Teatre for Ideas*.

En el primer ensayo de la *Crisis de la república* Arendt hace una reflexión sobre los documentos del pentágono. Su análisis refleja de manera explícita cuál es la cuestión que suscita tales documentos: el fraude, el engaño, la falsedad. El hombre por medio de la acción tiene la facultad de cambiar los hechos, y no hay política si no hay acción, por ser esta última la sustancia de la política. La mentira no es un elemento accidental en la política, sino que junto al sigilo, el engaño y la falsedad constituyen los «medios legítimos para el logro de fines políticos»¹. Arendt durante todo este ensayo hace hincapié en dos nuevas clases de mentira: la mentira de los «especialistas de relaciones públicas» al servicio del gobierno y los «solucionadores de problemas», siendo estos últimos quienes realizaron una función más importante en los Documentos del Pentágono. ¿Por qué mintieron estos últimos hombres? Por la imagen de su país.

¿Qué está implícito en los Documentos del Pentágono, que se quiere esconder a cualquier precio? La imagen no sólo de los Estados Unidos sino también la de su presidente. Los solucionadores de problemas trabajaron infatigablemente por encontrar una solución que enmascarara la imagen de los Estados Unidos, puesto que no se podía admitir públicamente una derrota tan humillante ante un país inferior en todos los sentidos. Tal derrota no podía encajar en las mentes de los ciudadanos de los Estados Unidos de clase media y baja. Mas los hechos fueron tan evidentes que los engañadores acabaron por ser los autoengañados. La opinión pública sabía bien lo que estaba ocurriendo en Vietnam, por ello la derrota de su país difícilmente podía ser escondida, aunque los engañadores pusieran todo su empeño en desfigurar la realidad. Los solucionadores de problemas cometieron un grave error: sobrevalorar la razón. La razón tiene unos límites, como en el siglo XVIII señaló Kant. Cometieron el error de situar la predicción y explicación de los hechos políticos e históricos a la misma altura que la de los hechos físicos, olvidándose de un concepto clave, la libertad, no sujeta al determinismo.

¿Por qué los Estados Unidos declaran la guerra a Vietnam? Muchas son las hipótesis que se han emitido a este respecto, desde la existencia de un hipotético expansionismo chino y la formación de un bloque chino-soviético, hasta la política imperialista de los Estados Unidos. Pero en realidad «en Vietnam no se ha buscado ninguna ventaja territorial ni económica»². Parece ser que en última instancia la justificación de la guerra, una vez que las tropas americanas están en Vietnam del Norte, es salvar las relaciones públicas; es decir: salvar la imagen que los Estados Unidos había logrado después de la

1 H. Arendt, *Crisis de la República*, trad. de Guillermo Solana, ed. Taurus, Madrid, 1998, p. 12.

2 *Ibidem*, p. 46.

Segunda Guerra Mundial. Los Estados Unidos perdieron esta guerra, porque lucharon contra un enemigo que, aunque no contaba con unos buenos instrumentos de violencia, contaba con un gran poder organizativo, debido a la gran unión que profesaron los habitantes de Vietnam del Norte.

El segundo ensayo, «Desobediencia civil», pone de relieve «la relación moral del ciudadano con la ley en una sociedad de asentimiento»³. Tal cuestión suscita el polémico debate existente entre la moralidad y la legalidad, en el que no podemos omitir la figura de Kelsen⁴, quien declara la separación entre la moral y el derecho positivo; pero tampoco se puede obviar la figura de J. Habermas, que habla del entrelazamiento entre derecho, política y moral. Aunque el derecho se diferencia de la política y moral por pertenecer a órdenes normativos diferentes, sin embargo existe una conexión interna entre ellos. Este punto es decisivo en el tema de la desobediencia civil.

Tanto H. Arendt como más tarde J. Habermas señalan la desobediencia civil como «un fenómeno de masas» y de «protesta» muy presente en los años sesenta. Pero lo que realmente se hecha en falta en este ensayo es una definición explícita del término desobediencia civil. Sin embargo, esta ausencia queda corregida una vez que nos asomamos o bien a la *Teoría de la justicia* de J. Rawls, o bien a su ensayo «La justificación de la desobediencia» en *Justicia como equidad*. En ambos denomina la desobediencia civil como «un acto público, no violento y hecho en conciencia, contrario a la ley y habitualmente realizado con la intención de producir un cambio en las políticas o en las leyes del Gobierno»⁵. He escogido esta definición por la simetría existente entre los dos autores en lo concerniente a la desobediencia civil. Los dos distinguen entre el desobediente civil y el objetor de conciencia, ya que este último, para justificar su actuación contraria a la ley, apela a la moralidad o a doctrinas religiosas; es decir: su actuación es siempre subjetiva, movida por el interés personal y no como miembro de un grupo minoritario. Arendt también separa al desobediente civil del desobediente criminal, puesto que el primero viola la ley en «público» y no en «secreto», y «aunque disiente de la mayoría, actúa en nombre y en favor de un grupo»⁶; por último, diferencia al desobediente civil del revolucionario, teniendo en cuenta que tal diferencia no siempre es clara. Primordialmente, la distinción para los dos descansa en el

3 Ibidem, p. 59.

4 «Para que el orden moral sea distinto del orden jurídico es preciso que el contenido de las normas morales no se confunda con el de las normas jurídicas, y que no haya, por consiguiente, relación de delegación de derecho a la moral o de la moral al derecho» (H. Kelsen, *Teoría pura del derecho*, trad. de Moisés Nilve, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina, 1960, p. 56).

5 J. Rawls, *Teoría de la justicia*, trad. de María Dolores Gonzales, ed. Fondo de Cultura Económica de España, S.L., Madrid, 1995, p. 405

6 H. Arendt, *Crisis de la República*, op. cit., p. 83.

hecho de que el desobediente civil acepta, mientras el revolucionaria rechaza, el marco general de la autoridad establecida y la legitimidad del sistema de leyes.

Cuando entre la ley y el cambio reina una asimetría motivada por un progreso acelerado, la desobediencia civil juega un papel fundamental como denuncia de las leyes injustas, que perjudican a ciertos sectores que en muchas ocasiones son minoritarios, por haberse quedado anticuadas. Arendt muestra un ejemplo muy ilustrativo, la Decimocuarta Enmienda. Pero la cuestión básica para ella es encontrar un concepto de ley que sea compatible con la desobediencia civil. Ese concepto de ley se encuentra en el espíritu de las leyes americanas. El problema reside en que se ponen demasiadas barreras a la incorporación de la desobediencia civil en el sistema legal de los Estados Unidos. No se le deja un hueco a la desobediencia civil en las instituciones, debido al miedo de que pueda provocar una rebelión. Como contrapartida, si no se busca un lugar para la desobediencia civil dentro de las instituciones, puede dar lugar a una crisis en la aceptación general del sistema político. Esto podría evitarse reconociendo a los desobedientes civiles como un grupo minoritario que denuncian pacíficamente algunos fallos concretos en el sistema legal; y cambiando parte del enunciado de la Primera Enmienda que no contempla de manera explícita el derecho de asociación.

En el tercer ensayo comienza H. Arendt destacando, al igual que en *Sobre la revolución*, la forma tan escalofriante con la que finalizó la Segunda Guerra Mundial, que tiene como consecuencia la pérdida de todo atractivo en la utilización de los instrumentos de la violencia en la guerra. Ello ha provocado un cambio significativo en la historia de la guerra y la violencia, ya que hasta ese momentos siempre la violencia ha estado presente en los conflictos bélicos, resultado de la continuación de la política. Ahora se ha vedado su utilización en los asuntos exteriores de los países, ante la amenaza de una aniquilación total de la tierra producida por una «guerra termonuclear». Como lo expresa Arendt: «Hoy todas aquellas verdades acerca de la relación entre la guerra y la política y sobre la violencia y el poder se han tornado inaplicables»⁷. La violencia entre dos países sólo es posible o pensable si estos representan un nivel de pobreza y desarrollo tal, que ninguno de ellos está provisto de armas nucleares. Incluso la paz entre las superpotencias ahora queda sellada sobre la base de la disuasión, en términos de una acumulación de armamento nuclear.

Con este reciente cambio histórico, la violencia ha sido relegada a los asuntos internos de un país, como indica Arendt, a «cuestiones de revolución», un aspecto que aunque resulte paradójico, no ha sido iluminado por

7 Ibidem, p. 117.

muchos de los más importantes teóricos de la revolución, como es el caso de Sartre. El movimiento de la Nueva Izquierda ha tomado conciencia de la gravedad que ha supuesto «la intrusión masiva de la violencia criminal en la política»⁸. En sus inicios, este movimiento se ha opuesto a toda forma de violencia, ha luchado a través de medios no violentos contra la guerra del Vietnam censurándola, y a favor de la proclamación de los derechos civiles. La revolución estudiantil como «fenómeno global» se caracterizó por su creencia en la posibilidad de cambios, además de su carácter moral. Hasta aquí Arendt está de acuerdo con este movimiento, pero no en su desarrollo. En los Estados Unidos el movimiento se desmorona cuando el «Black Power» hace su aparición en las universidades, y cuando el movimiento pierde el carácter moral de la rebelión, y es sustituido por una glorificación de la violencia inspirada por Fanon y entremezclada con una incoherente ideología marxista, que nada tiene que ver con la política de este movimiento. Pero lo que realmente le faltó a este movimiento para triunfar fue el apoyo de la opinión pública fuera de las universidades.

Cuando Arendt trata la violencia en el campo político, distingue cuidadosamente los términos: violencia, poder y fuerza, denunciando que tales conceptos no han sido distinguidos suficientemente por la actual ciencia política. Ella tiene una muy peculiar concepción del poder que la hace antagónica con el concepto tradicional de poder, para el que la violencia es su manifestación más explícita y evidente. En la definición del Estado de Max Weber encontramos el mejor ejemplo: «El dominio de los hombres sobre los hombres basado en los medios de violencia legítima, es decir, supuestamente legitimada»⁹. Como señala Habermas, mientras que M. Weber aboga por un poder generado desde una postura teleológica de la acción, donde una vez que se propone un fin, el sujeto agente utiliza los medios a su alcance más propicios para que los demás se comporten de una determinada manera, ya sean persuasivos, coactivos o manipuladores, H. Arendt apuesta por un modelo comunicativo de la acción, donde el poder reside en la aptitud de los hombres de actuar conjuntamente. Para ella el poder surge como producto de la unión de un determinado grupo de personas, que tienen una disposición para establecer entre ellos un consenso limpio y por medios no violentos. No este el lugar más propicio para entablar un diálogo entre M. Weber y H. Arendt, aunque hay que destacar que tal diálogo está implícito a lo largo de todo el ensayo.

El poder a diferencia de la violencia, que es instrumental, y por tanto individual, descansa en el grupo. Una vez que cesa el consenso del grupo, el poder se desvanece. Generalmente no encontramos la violencia y el poder en su

8 Ibidem, p. 121.

9 Ibidem, p. 138.

estado extremo, y por este motivo solemos asociarlos indebidamente como sinónimos. Los teóricos revolucionarios sostienen que la posibilidad de que una revolución tenga éxito es mínima, debido al contraste existente entre los medios de violencia a disposición de Estado y a disposición del pueblo. Para H. Arendt esto es verdad sólo si se produce en un contexto de violencia contra violencia. Pero cuando las estructuras del poder se debilitan, se abre un espacio de posibilidad a la revolución. Los gobiernos, pertenezcan a una clase u otra, necesitan del poder y ninguno puede basarse de modo absoluto en los medios de violencia. Es más, cuando un gobierno ejerce el dominio a través de los medios de violencia, es síntoma de que está perdiendo el poder. Si el poder se pierde por completo, los medios de destrucción pasan a dominar los fines, que tiene como consecuencia la aparición del terror al no existir ningún control sobre los medios de violencia.

Si la violencia no procede del poder, ¿cuáles son sus causas y naturaleza? Mucho se ha escrito sobre este tema, aunque erróneamente. Tanto biólogos como fisiólogos, zoólogos y psicólogos, han intentado dar una respuesta satisfactoria partiendo de la base que la violencia es un fenómeno natural. De este modo nos encontramos que el hombre es violento porque la agresividad es un instinto natural en él, o porque en algunos momentos su comportamiento es irracional o pasional. Tanto la violencia como el poder tienen su naturaleza en el ámbito político. No utilizamos la violencia como manifestación de nuestras emociones, sino como medio extremo y excepcional de establecer la justicia. El problema ahora reside en constatar bajo qué condiciones es legítimo utilizar la violencia. De entrada no es legítima ni racional la violencia en contextos de violencia contra violencia, como es el caso del «Black power». Los que defienden la violencia contra la violencia no les motiva un deseo de justicia, sino de odio. La violencia no se aparta del campo de la racionalidad si los medios no superen el fin; es decir, cuando su utilización se ciñe a fines a corto plazo, convirtiéndose en un arma de reforma. La forma más adecuada de luchar contra la injusticias es a través de medios no violentos, como es el caso de la desobediencia civil.

Por último hay que destacar como hecho negativo el progresivo nivel de burocratización al que se está sometiendo la vida pública, que tiene como consecuencia la pérdida de libertad de acción del ciudadano. En palabras de Habermas, se trataría de la progresiva colonización del mundo de la vida. Este es un hecho negativo proveniente del progreso. Para cubrir las necesidades de los ciudadanos, que cada vez se hacen más y más grandes, los gobiernos han optado por la centralización, por la burocratización, que acarrea una mopolización del poder por parte de las agencias gubernamentales. La centralización supone para H. Arendt la abertura de las grietas del poder, que a su vez implica una sustitución de este por la violencia. Sin embargo, esto no tiene por que su-

ceder así. Si hay una responsabilidad en la dirección de la política capaz de someter a los burócratas, no necesariamente aparece una centralización absoluta del poder, y un alejamiento absoluto entre el gobierno y la opinión pública.

José Antonio Molina

A propósito de GIORGIO AGAMBEN, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, trad. Antonio Gimeno, Pre-Textos, Valencia, 1998 (*HS*); y *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III (A)*, trad. Antonio Gimeno, Pre-Textos, Valencia, 2000.

La politización y exclusión de la dulce e inocente ‘vida natural’ (*HS*, p. 21), aunque esencial a la política, adquiere a partir de la Modernidad una radicalidad inusitada. Desde tal horizonte *biopolítico* debe interpretarse tanto la figura del campo de concentración como la vida en las modernas democracias occidentales. En ambos, la vida entra a formar parte de la política sólo a través de su *exclusión* y sacrificabilidad. Será preciso, en consecuencia, postular una política más allá de la imposición del *bando* soberano sobre la vida; una política no estatal; una política *contra* el Estado.

Ésta es la tesis central de *Homo sacer*, que incluye una argumentada exposición de las claves teóricas desde las que el autor las desarrolla: la asunción y superación del diagnóstico biopolítico foucaultiano, el uso de la definición schmittiana de soberanía, el elogio de la *Ereignis* heideggeriana y de las tesis benjaminianas sobre derecho y violencia, o la crítica a la noción batailleana de sacrificio. *Lo que queda de Auschwitz* prolonga, mediante un análisis de los testimonios de los supervivientes, la tesis del campo de concentración como ‘espacio biopolítico absoluto’, estructuralmente análogo a la vida en las modernas ciudades. Y esto es lo que justifica nuestra pretensión de examinarlos conjuntamente.

En estas páginas expondré las tesis básicas de *HS* ilustrándolas con las aportaciones que nos ofrece *A* y relacionándolas con las de los autores que conforman su marco conceptual de referencia. Agamben ofrece un interesante esquema para interpretar unitariamente diversos fenómenos socio-políticos. Nuestro objetivo es una presentación del mismo que avale un diagnóstico de *impoliticidad* para el autor italiano.

1. *El diagnóstico biopolítico*. Para Agamben, la esencia de la política moderna se revela al comprenderla desde su voluntad de reducir la vida humana a mera vida *abandonada* y necesitada de ser formada por la política (*HS*, pp. 9-23) que, en consecuencia, la hará objeto de sus estrategias: «...la pro-

ducción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano» (HS, p. 16). Totalitarismo y sociedad de masas sólo serán diferenciados por su forma de resolver el mismo problema: cómo ‘politizar’ la *zoé*. La tesis es afín a los diagnósticos foucaultianos desarrollados en *La voluntad de saber*¹ y a los de Benjamin a propósito de la indistinción entre vida y ordenamiento jurídico². Al hacer de la vida objeto de cálculo, el Estado moderno mostraría el vínculo entre poder y nuda vida.

El autor se pregunta entonces por qué la política occidental descansa en la *exclusión* (y, en esta medida, implicación) de la nuda vida: «¿cuál es la relación entre política y vida, si ésta se presenta como aquello que debe ser incluido por medio de una exclusión?» (HS, p. 16). Dicha exclusión-conservación de la nuda vida que exige la entrada en la *polis* es para él análoga a la de la *phôné* que exige la ‘entrada’ en el *lógos*; de ahí que la considere como el momento de discriminación del paso naturaleza-cultura. Por ello es la ‘tarea metafísica por excelencia’, propia de nuestra tradición, que continúa la Modernidad.

La originalidad de Agamben es, en este punto, doble: supera un déficit de Foucault al poner en relación sus análisis sobre el poder en el paso de la soberanía tradicional a la moderna con los dedicados por Arendt al totalitarismo. Por otro lado, lo trasciende ‘benjaminianamente’ al considerar que lo característico de la política moderna, más allá del esencial abandono de la vida que exige la entrada en la *polis*, es que la nuda vida más que ser incluida se confunde ahora con lo jurídico, resultando ya indiferenciables *bíos* y *zoé*, derecho y hecho.

2. *La paradoja de la soberanía*. El diagnóstico biopolítico agambeniano halla en la definición schmittiana de soberanía una magnífica apoyatura de cara a su crítica impolítica de la forma estatal. Y ello por un doble motivo: la definición de soberanía como decisión sobre el estado de excepción apunta al lugar en el que la política y el derecho se confunden con la vida. En otro sentido, sus vínculos con las visiones acerca del origen violento e infundado de todo ordenamiento jurídico explican que, anclado en las tesis más impolíticas de *Zur Kritik der Gewalt*, acuda a quien mejor ha expuesto el origen del Estado a partir de la decisión excepcional³.

1 M. FOUCAULT, *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, 1978.

2 W. BENJAMIN, *Para una crítica de la violencia*, Taurus, Madrid, 1998.

3 C. SCHMITT, *Teología Política*, trad. F. J. Conde, Struhart y Cía, Buenos Aires, 1985. Para Agamben, «el soberano es el punto de indiferencia entre violencia y derecho, el umbral en que la violencia se hace derecho y el derecho se hace violencia» (HS, p. 47). Hallamos en Heller una crítica a Schmitt por acabar disolviendo la distinción entre normal y excepcional: cf. H. HELLER, *La soberanía*, FCE, México, 1995.

«La paradoja de la soberanía se enuncia así: ‘El soberano está, al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico’» (HS, p. 27), ya que éste le reconoce el poder de suspender la ley (situándose, pues, fuera de ésta), para decir que no hay un afuera de la ley. La estructura de la soberanía es la de la excepción, que ostenta el elemento jurídico de la *decisión* sobre la implicación de la vida en el derecho. Lo decisivo para Agamben es que la excepción no es sino una especie de la exclusión (HS, p. 30). En la *relación de excepción* se incluye algo al excluirlo: un caso individual se excluye de la norma sin perder la relación con ella: con relación en la forma de la suspensión. «La norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella» (HS, p. 30). Mediante tal excepción soberana se crea el espacio de vigencia del orden jurídico: «sólo porque la validez del derecho positivo queda suspendida en el estado de excepción, puede éste definir el caso normal como el ámbito de la propia validez» (HS, p. 30).

Para Agamben, esta excepción soberana es la estructura político-jurídica originaria. La vida es implicada en el derecho sólo en la excepción, y «el derecho no tiene otra vida que la que consigue integrar dentro de sí a través de la exclusión inclusiva de la *exceptio*» (HS, p. 42). Soberanía es, entonces, el umbral en el que la vida está dentro y fuera de la ley (excepción). La decisión soberana renueva ese umbral. Será una tesis de Agamben que el estado de excepción ocupa cada vez más el primer plano en nuestro tiempo y tiende a convertirse en la regla (HS, p. 54). Es lo que le permitirá considerar nuestro mundo como un gigantesco campo de concentración (HS, p. 223), y a todos sus habitantes como *homines sacri*.

3. *La vida sagrada del homo sacer*. La vida del *sacer* es nuda vida aislada de lo humano (HS, p. 130), vida «a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacrificable» (HS, p. 18), vida *abandonada* por la ley («la relación originaria de la ley con la vida no es la aplicación, sino el Abandono. La potencia insuperable del *nomos*, su originaria ‘fuerza de ley’, es que mantiene a la vida en su bando abandonándola»; HS, p. 44). En *A*, nos la concreta en la vida del ‘musulmán’ de los campos de concentración, el auténticamente abandonado por todos (*A*, p. 56).

Pero esta vida constituye el fundamento de la soberanía y el Estado modernos⁴. Es la vida del *homo homini lupus* hobbesiano que cede su derecho natural. Que Agamben la denomine vida *sacer* se explica por sus vinculaciones con Benjamin. Considera que el dogma hipócrita de la sacralidad de la vida no elimina el aludido bando sobre la misma. Una figura del derecho

4 «La sacralidad es, más bien, la forma originaria de la implicación de la nuda vida en el orden jurídico-político y el sintagma *homo sacer* designa algo así como la relación ‘política originaria’, es decir, la vida en cuanto, en la exclusión inclusiva, actúa como referente de la decisión soberana. La vida sólo es sagrada en cuanto está integrada en la relación soberana» (HS, p. 111).

romano arcaico que vincula sacralidad y vida humana⁵, y que parece encerrar una contradicción por declarar la sacralidad de una persona y la impunidad de matarla a la vez que prohíbe su muerte ritual, le permite considerar la sacralidad —contra Bataille— como un concepto-límite autónomo, inexplicable desde el *ius divinum* o el *ius humanum* sino más bien iluminador de sus límites. Lo que define al *sacer* es la doble exclusión y violencia a que está expuesto, coincidente con la esfera de decisión soberana: «el *homo sacer* ofrece la figura originaria de la vida apresada en el bando soberano y conserva así la memoria de la exclusión originaria a través de la cual se ha constituido la dimensión política (...). Soberana es la esfera en que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; y sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte, pero insacristificable, es la vida que ha quedado prendida en esta esfera» (*HS*, p. 108). Según Agamben, es «como si la vida sólo pudiera entrar en la ciudad bajo la doble excepción de poder recibir la muerte impunemente y de ser insacristificable» (*HS*, p. 117).

4. *El campo de concentración*. Agamben titula la tercera parte de *HS* 'El campo de concentración como paradigma biopolítico de lo moderno'. Su tesis central es que la política convertida en biopolítica legítima y exige una política de dominio total de la nuda vida (*HS*, p. 217). Ésta halla su cima en el campo de concentración, lugar de máxima producción de nuda vida abandonada.

El campo es considerado matriz oculta del actual espacio político, en el que la excepción soberana de la vida natural se ha convertido en la regla y todo ciudadano es *sacer* (*HS*, íd.): «el campo de concentración es el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en regla» (*HS*, p. 215), y hay campo cada vez que esto ocurre. No obstante, en *Lo que queda de Auschwitz*, Agamben considera que sigue siendo un enigma su significado ético-político, ensombrecido por el proceso de Nuremberg. Hay en el campo algo que no puede ser testimoniado, ya que los supervivientes testimonian de lo que sólo ha vivido quien ha llegado a la condición de musulmán, nombre de lo intestimoniable (*A*, p. 41). Privado de la dignidad de la muerte y de la vida, el musulmán es el no hombre que se presenta como hombre, lo humano indisoluble de lo inhumano. Y los supervivientes que testimonian *por* él, muestran por ello que es lo no humano lo que testimonia sobre el hombre, en un movimiento de desobjetivación y objetivación análogo al acto de habla (cf. *A*, p. 127) y a la posesión del lenguaje por parte del viviente.

Desde la descripción de Auschwitz y el musulmán, Agamben resitua el lugar de lo humano: «el hombre es el no-hombre; verdaderamente humano es

5 «Hombre sagrado es, empero, aquél a quien el pueblo ha juzgado por un delito; no es lícito sacrificarle, pero quien le mate, no será condenado por homicidio (...). De aquí viene que se suele llamar sagrado a un hombre malo e impuro» (citado en *HS* p. 94).

aqué'l cuya humanidad ha sido íntegramente destruida» (A, p. 140). Esto significa que «el hombre tiene lugar en la fractura entre el viviente y el hablante, entre lo no-humano y lo humano. O dicho de otra forma: *el hombre tiene lugar en el no-lugar del hombre, en la frustrada articulación entre el viviente y el logos*. El hombre es el ser que se falta a sí mismo y consiste sólo en este faltarse y en la errancia que con ello se abre» (A, p. 141).

5. *Una política libre del bando soberano: la comunidad que viene*. Si la relación política originaria es el bando soberano, que produce la nuda vida, y no el pacto o un tipo de pertenencia, se entiende que Agamben proponga pensar una política libre del bando soberano y su excepción. Esto pasa por una heideggeriana instalación en la facticidad de la vida que revela su carácter de ilimitada apertura y potencialidad: «¿tiene ésta verdaderamente necesidad de ser politizada o bien lo político está ya contenido en ella como su núcleo más precioso?» (HS, p. 21). La política adecuada a ello es una que permanezca potencia absoluta. El autor la concreta como política 'no estatal', la de una comunidad cuyo esbozo se nos sugiere en un texto anterior, *La comunidad que viene*⁶ (CQV).

Que la crítica de la teología política en su acepción hobbesiana, es decir, como valoración teológica de lo político, conduzca a Agamben a pensar una política más allá de la forma estatal, permite situarlo en la tradición impolítica que afirma la quiebra de la relación entre derecho y justicia. En ella estarían Nietzsche, Broch, Barth, Canetti, Weil, Benjamin, Blanchot o Derrida, entre muchos otros. En el autor italiano se hace explícita desde el inicio de *Lo que queda de Auschwitz*, donde denuncia la confusión entre ética y derecho: «el derecho no tiende en última instancia al establecimiento de la justicia. Tampoco al de la verdad. Tiende exclusivamente a la celebración del juicio, con independencia de la verdad o de la justicia» (A, p. 16). En el mismo sentido, en HS hay constantes referencias al Benjamin más impolítico a propósito de las relaciones entre violencia y derecho: «el hecho de haber expuesto sin reservas el nexo irreductible que une violencia y derecho hace de la *Crítica* benjaminiana la premisa necesaria, y todavía hoy no superada, de cualquier indagación sobre la soberanía» (HS, p. 84).

Pero es la crítica a Bataille lo que nos permite adentrarnos brevemente en la superación agambeniana de la forma estatal así como en la consiguiente postulación de una comunidad de contornos impolíticos. En la demonización agambeniana del sacrificio no será difícil intuir una lógica análoga a la que anima la crítica benjaminiana del mito legitimador de la culpabilidad de la vida natural⁷.

6 Trad. J. L. Villacañas y C. La Rocca, Pre-Textos, Valencia, 1996.

7 Cf. J. L. VILLACAÑAS/ROMÁN GARCÍA, *Walter Benjamin y Carl Schmitt: Soberanía y Estado de excepción*, en *Daimon*, 13, 1996.

Según Agamben, Bataille no llegó a reconocer el carácter biopolítico que posee la nuda vida, remitiendo la experiencia de la misma a la esfera del sacrificio. Esto, como también ha destacado Roberto Esposito⁸, prolonga el bando soberano. Si la superación de la narcisista inmunización al miedo al contacto, tal como se da en la política moderna, sólo es posible mediante el sacrificio, se reproduce el bando. Aunque Bataille matizara el carácter anti-dialéctico de dicho sacrificio, también con él se recupera una identidad, aunque sea la de la nada. Bataille no llega a descubrir en la vida lo insacrificable mismo. Y sólo un pensamiento que lo haga supera realmente a Hobbes.

Agamben busca tal superación. Su propósito es postular una política libre de bando, y esto exige pensar una política más allá de la idea de vínculo. Y hace residir su posibilidad en extremar el primado ontológico de la potencia sobre el acto, en pensar la potencia sin ninguna relación con el ser en acto (*HS*, p. 66). Como afirma en *La comunidad que viene*, una política que no sea biopolítica sólo será posible haciendo de la facticidad de la nuda vida ‘forma de vida’, haciendo del propio ser que se es vacío permanentemente disponible (*CQV*, p. 71). Y ello porque una política que escape de lo biopolítico debe enraizarse en la dimensión de apertura o *posibilidad* que encierra la facticidad. El autor ilustra la propuesta vinculándose al último Heidegger por haber pensado a la vez el fin del Estado y de la historia mediante la idea de apropiación última del ser mismo (*Ereignis*), así como por pensar el ser sin referencia al ente (*HS*, p. 82). En el mismo sentido, las referencias a la soberanía del *voyou désœuvré* kojéviano o la batailleana del instante apuntan a los contornos de las futuras singularidades *cualsea*⁹.

La comunidad que forman dichas singularidades es definida en *La comunidad que viene* como ‘solaz’. La nota de irrepresentabilidad, como en el caso de la batailleana comunidad de la muerte, le otorga un marcado perfil impolítico. Junto a ello, la capacidad de sustitución: cada ser es en-el-lugar-del-otro, y ello permite la apertura de un espacio de hospitalidad que se define como «lugar del amor» (*CQV*, p. 21). En *CQV* se describe este rasgo de la singularidad ya perfecta en su cualquieridad: puede amar, verdadera y única actitud ética, ya que ella implica un querer que prescinde absolutamente de las propiedades que posea su objeto (*CQV*, p. 10). El espacio generado al asumir el propio carácter potencial sirve de morada a otro singular.

8 R. ESPÓSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 1998, p. 147.

9 La forma inherente a la potencia y a la posibilidad es el *cualsea*, la ‘cualquieridad’ (*CQV*, p. 26): «el ser que viene es el ser *cualsea*». La priorización heideggeriana de la exterioridad de la existencia es evidente en la definición de la singularidad *cualsea* a partir de su ser *tal cual* es y no de la posesión de propiedad alguna (*CQV*, pp. 9s).

Pese a que puede situarse en el mismo contexto, Agamben se distancia del diseño comunitarista batailleano¹⁰ y blanchotiano¹¹ (*CQV*, p. 54). Comparte con ellos el elogio de la soberanía de la inacción, que el autor italiano entiende como una genérica existencia en la potencia, la irrepresentabilidad y la incompatibilidad con la forma estatal (*CQV*, p. 52). Las singularidades cualsea ‘hacen’ comunidad sin condiciones de pertenencia representables, sin reivindicar una identidad (*CQV*, p. 14). Pero Agamben incluye una referencia positiva que define la comunidad: ‘Humanidad’ (*CQV*, p. 54). Se trata de una identidad irrepresentable, un sujeto previo y potencial que el Estado parcela violentamente pero que, en ocasiones, se manifiesta espontáneamente¹².

6. *Conclusiones*. El pensamiento impolítico puede caracterizarse a partir de tres rasgos: la crítica a la acción y al sujeto, la crítica a la representación (tras la que se esconde la denuncia de la violencia de cualquier ordenamiento jurídico así como la negación de toda valoración teológica o ética de las formas y procedimientos políticos —teología política en su acepción hobbesiana—) y la propuesta de una comunidad irrepresentable y cuestionante de la legitimidad de las ‘representadas’. Entre otros, han propuesto un pensamiento de estas características autores, en muchos aspectos distantes, como Barth, Benjamin, Weil, Broch, Bataille, Blanchot o Derrida.

El elogio agambeniano de la caracterización benjaminiana del derecho a partir de su origen y fundamento violentos, la alabanza de la inacción batailleana y la *Ereignis* heideggeriana, su uso de las tesis schmittianas sobre la soberanía —fácilmente interpretables en clave de arbitrario decisionismo—, el heideggeriano establecimiento de continuidad entre los hitos de la Modernidad y el fenómeno totalitario, la demonización de todo gesto político y de toda mediación, la antropología optimista subyacente —especialmente en las páginas de *La comunidad que viene*—, son todos ellos rasgos de un pensamiento que parece haber renunciado a toda voluntad de reforma política en aras de la llegada de una comunidad que, sin explicársenos cómo (pero esto es, obviamente, imposible), advendrá tras apropiarnos de todo el mal existente (*CQV*, p. 15).

El potente esquema interpretativo de Agamben no puede dejarnos indiferentes. De él debemos rescatar la virtud de cuestionar toda pretensión sublimadora de la acción política, poniendo entre paréntesis su radicalidad y su

10 G. BATAILLE, *El Estado y el problema del fascismo*, trad. Pilar Guillem, Pre-Textos, Valencia, 1993.

11 M. BLANCHOT, *La communauté inavouable*, Les Éditions de Minuit, París, 1983 [trad. de Isidro Herrera: *La comunidad inconfesable*, Arena, Madrid, 1999].

12 Es el caso de Tienanmen. Para Blanchot análoga ‘función’ cumplió Mayo del 68. Cf. J. GREGORIO, *La voz de su misterio. Sobre filosofía y literatura en Maurice Blanchot*, CETEP «S. Fulgencio», Murcia, 1995, p. 110ss.

rechazo a vincularse a cualquier tipo de contexto social. Una crítica que es incapaz de hallar un germen de esperanza se mire donde se mire no puede dejar de parecernos excesivamente teológica en su benjaminiana denuncia del mito. Y es que, aunque no todos son convenientes, los mitos son necesarios para vivir. Es por esto que la higiénica y saludable interrupción del mito —tanto el de la suficiencia del ‘yo’ como el de la completud de la comunidad o la acción—, que el pensamiento impolítico propone, no debe aplicarse a un tipo de crítica que, en ocasiones, parece conducir, desde el punto de vista de la concreción política, a formas de *apolittia* anarquista. La descripción agambeniana de la comunidad que viene, realizada a partir de su denuncia biopolítica, encaja con el *nouménico* reino de los fines o con la comunidad de *electi* de la Reforma¹³, pero no con una comunidad que quiera reconocerse en situaciones que pueda explicar a partir de las acciones emprendidas sobre la base de convicciones. Sólo una comunidad tal puede sentirse responsable de su situación presente, juzgarla y articular medidas que incrementen el propio bienestar.

Alfonso Galindo Hervás

UNA GNOSIS URBANIZADA: A propósito del libro de R. SAFRANSKI, *El mal: el drama de la libertad*. Tusquest, Barcelona 2000.

1. *Un nuevo arte de escribir*. Ignoramos cómo desearía Safranski que leyésemos su libro. Dotado de una retórica innovadora, podemos afirmar del trabajo de Safranski lo que Kant dijo de Rosseau: es preciso leerlo varias veces, para que brote el argumento cuando el estilo sea imperceptible. Este no es un cumplido exagerado. Aquí, la escritura y la filosofía, en un logrado equilibrio, pueden convocar una gama amplia de lectores, de tal manera que ni unos se sentirán enojados por la trivial divulgación, ni otros quedarán desmoralizados por el aburrido lenguaje de especialista. Únicamente sociedades con amplias capas cultas, como la alemana o la americana, pueden generar esa demanda que los libros de Safranski, como los de R. Rorty o B. Ackermann, satisfacen con indiscutible competencia.

Esta introducción de sociología cultural fundamenta la pregunta con la que empezamos esta nota. En verdad, cabe la sospecha de que debamos leer

¹³ Cf. ANTONIO RIVERA, *Desconstrucción y teología política. Una mirada republicana sobre lo mesiánico*, en *Res Publica*, 2, 1998, p. 219. Cf. también *Republicanism calvinista*, Res Publica, Murcia, 1999.

este libro como especialistas, aunque no podamos impedirlo. A primera vista, el libro parece una historia de la idea de mal, pero en otros instantes nos sugiere otra cosa, más parecida al alegato. Por lo general, parece un libro imparcial, pero de vez en cuando tenemos la sensación de que nos transmite la creencia sobre ciertas materias. Este libro nos quiere contar una historia intelectual. Pero, tan pronto nos dejamos llevar por sus meandros, nos damos cuenta de que promueve actitudes vitales. Por mucho que nos disponga respecto a los nombres mayores de la tradición occidental, también nos quiere preparar para tomar decisiones frente la vida actual, la vida de «los últimos consumidores». En realidad, necesitamos un nuevo arte de leer para un libro que viene dictado por un nuevo arte de escribir.

2. *Nostalgia y fe*. Creo que para un lector alemán será más fácil leer este libro. ¿Pero cómo hemos de leerlo en España? Tenemos en las manos un ensayo que reflexiona sobre la tradición agustiniana, cierto. Por lo demás, este libro alienta una profunda tensión entre la nostalgia de Dios, propia de una cultura que no se avergüenza de su origen cristiano, y las dificultades para decir sí a la fe, que esa misma cultura viene señalando desde Kant. «Nada hay que cambiar en el diagnóstico que Max Weber formuló a comienzos del siglo XX. Hemos entrado en la época de un politeísmo secularizado», dice el autor en su página final, señalando esas dificultades. Pero, a pesar de lo dicho, Safranski se hace fuerte en «la filosofía del como si» de Kant, que un discípulo de Nietzsche, no sin brutalidad, caracterizó como ficcionalismo. En la coda Safranski aplica esta metodología a la creencia en Dios. En páginas iniciales, el autor había dejado muy claro que a la humanidad le fue mejor mientras los hombres se trataron entre sí desde la mediación de Dios. La fe en el hombre, viene a decirnos, es más fácil cuando se emprende desde un rodeo a través de Dios. ¿Qué puede significar esto para una cultura, como la nuestra, que o bien ha conservado las formas tradicionales de la vida religiosa, o bien ha tirado por la borda su sentido, pero que no conoce los procesos de transformación de la experiencia que se ocultan bajo el estéril nombre de «secularización»?

Hay un pragmatismo en este ficcionalismo. Siempre lo hubo. Desde Vaihinger. Vivir como si Dios existiera, disponer de fe, compromete a ciertos rendimientos éticos. Parece evidente que el autor vincula el destino de la creencia en Dios al destino de la libertad humana. La muerte de Dios, llega a decir, puede ser continuada por la muerte del hombre. La tesis se explica de una manera sencilla: Dios elimina la pretensión de la omnipotencia humana. Ahora bien, no existe ética desde la premisa de la omnipotencia. Es más: viviremos en el delirio si no recuperemos un sentido de los límites. La entrega del hombre al ideal de omnipotencia, con el que mató a Dios, amenaza ahora con eliminar toda posibilidad de supervivencia sobre la tierra. Dios es un argumento contra el narcisismo, nos dice el autor. Sus efectos: produce finitud,

conciencia de culpa, sentido de lo no-disponible (Kambartel), devoción, todos aquellos efectos que Freud definía como condición adulta, logrados por el reconocimiento del principio de realidad. Lo insondable e inexplicable del mundo nos puede curar de una sobrecarga de responsabilidad, desde luego. Pero puede servirnos para identificar el alcance de la inexcusablemente nuestra. En una buena frase, el autor nos dice que «la religión lleva al hombre al reconocimiento de la impotencia, finitud, falibilidad y culpabilidad. Y además consigue que todos estos rasgos puedan soportarse». Frente a este sentido de la medida, las ideologías fomentan la omnipotencia. Es evidente que «las apelaciones ecológicas y económicas a la moderación» sólo pueden brotar en una ética de la finitud como la kantiana. Y en este sentido, son electivamente afines a ese mundo en que el hombre vive como si Dios existiera.

3. *La filosofía del como si*. Es verdad: la filosofía del «como si» produce efectos éticos favorables. Pero queda el problema del «como si». Esto es: queda ni más ni menos el problema de la fe. La filosofía de Kant nos propone un deber moral exigente. La metamorfosis que se opera en el pecho de Job, por la cual esa moralidad funda una fe, para la cual el abandono de Dios es traición a sí mismo, ofrece el misterio de la persona humana. Como dice Safransky, que no se perturba por esta conclusión, a un Dios insondable una fe insondable. Sería una lástima que el lector pensara que el argumento de Kant dice que primero es el deber y luego la fe. El argumento dice que el deber activo es la fe. Las dificultades de Kant con el mundo de la religión no están en Kant. Están en la comprensión generalizada de la religión. «La devoción de Job triunfa sobre el ateísmo, que se esconde en la religión misma», dice Safranski. Esta es la cuestión central y mucho me temo que respecto a ella sigue en pie la frase de cómo habríamos de leerla. Kant no ha querido explicar una cosa desconocida, la fe, por una cosa más conocida, el deber. Ambas son exactamente lo mismo: conocidas y desconocidas a un tiempo. Conocidas en su concepto y desconocidas en la forma en que se tornan operativas en el hombre.

Pragmatismo, entonces, pero algo más. Estamos hablando de ese momento en que la filosofía deja de ser una cuestión de curiosidad intelectual e implica a la existencia humana. Y no de una manera ecléctica, sino desde modelos capaces de vertebrar la existencia. Una fe que no pueda ser abandonada, salvo al precio de una insoportable traición a sí mismo, es una palabra difícil. En un universo dominado por la estética como el nuestro, se trata de una palabra insoportable. Pero no otra cosa es la libertad como palabra dada a sí mismo y, sin embargo, mantenida como si fuera una palabra dada a alguien más grande que sí mismo.

4. *Gnosticismo*. Safranski ha tenido el mérito de mostrar el contexto cultural en el que toda estas cuestiones, junto con la de la libertad, tienen su sen-

tido. Ese contexto está dominado por los supuestos del gnosticismo. Así que, pragmatismo y algo más. Ética y algo más. Hay una ontología del caos que, desde el libro del *Génesis* hasta la moderna teoría de sistemas, se pregunta por cuánto orden es capaz de tener el mundo. El libro de Safranski está atravesado de elementos gnósticos que nos hablan de la imperfección del mundo. Situado entre las formas extremas del optimismo leibniziano, que asume que este es el mejor de los mundos posibles, y el pesimismo de Schopenhauer, que mantiene que es el peor de ellos, la gnosis ofrece un pensamiento diseñado para hacer posible la salvación. Su tesis central nos habla de la imperfección de la primera creación y de la posibilidad de una salvación como segunda. Ni el dios creador ni la autopoiesis de los sistemas son sujetos activos competentes. Se requiere la intervención de Otro, movido por mayor poder, saber o querer.

Ese Otro, que acaba lo que el primer dios dejó a mitad, puede ser un Dios, un semidiós o un Mesías, según la tradición. Safranski cree que sólo puede ser el hombre libre y por eso de manera muy imperfecta. De ahí la necesidad de creer, con Kant, que la propia realidad, Dios o providencia, ofrece un *pléroma* de eficacia a nuestra acción. La libertad tiene sentido en este contexto. Las actividades de la libertad quedan comprometidas con el aumento del orden, con la detención de la catástrofe, con la pequeña corrección de la imperfección del mundo. Estas actividades pueden ser tantas como los males detectados: la medicina contra la muerte; la religión contra la angustia; el arte contra la fealdad; la ley contra la arbitrariedad y la violencia; la institución contra la falta de memoria, contra el olvido. Así que muchos son los defectos del mundo y muchas las obras libres por amor del mundo.

Pero Safranski no sólo mantiene esta mirada plural, que habla de males. Su libro invoca otro serie de pensadores, como S. Agustín, que ofrecen una interpretación unitaria del mal. Así, Schelling, para quien el fundamento de todo es el caos, el abismo, el principio nocturno de Dios. Estos dos autores conducen a Schopenhauer: éste aceptaría las premisas pesimistas sin dar entrada jamás a la libertad como fuente de salvación. La voluntad creadora de sombras ilusas, de representaciones vanas, no puede escapar jamás a su impulso demoníaco. Estos autores, ya estudiados en otros libros, tienen una economía en el discurso de Safranski que pronto resultará evidente.

Así que una veces el mal se nos vierte en toda la complejidad de sus fenómenos, y otras es interpretado desde las raíces unitarias de la ontología. Safranski se deja guiar por ese discurso que quiere ser unitario. Quiere ponernos antes los ojos una serie de males, pero quiere decirnos que no porque sean diversos son erradicables. El discurso metafísico los califica como radicales. Los males que muestra no pueden ser resueltos *ab integro* por el hombre. Esta indisponibilidad es la que subraya la metafísica, al proponer un mal onto-

lógicamente fundado. Esta tensión entre mal y males es quizás la clave del libro. Los males del mundo son, en cierto sentido trascendente, el mal del mundo. La experiencia del mal sólo brota en su radicalidad cuando el hombre imita la mirada que un dios solar lanzase sobre el mundo. Ese hombre es el filósofo. En una cita secreta de Strauss, Safranski nos recuerda que «la pregunta por los principios tiene que contener el pánico». Nadie como S. Agustín, Schelling o Schopenhauer para ejercitarse en esa contención. La filosofía, la pregunta, al detener la huida, al calmarla, ofrece lo más parecido a la salvación, a la nueva creación. La libertad ante la muerte, la libertad en el contexto de lo sublime de Kant, es lo que emerge de este discurso ontológico en su relación con el mundo.

5. *Entre inmanencia y transcendencia.* Dejemos a un lado ahora la mirada de S. Agustín y la de la Kant. Lo gnóstico del libro de Safranski no sólo reside en la propuesta del drama entre el mal y la libertad, en el que insistiremos. También es gnóstica la descripción de la vida del mundo reintegrado en una inmanencia completa. Es el mundo dominado por el horizonte del tiempo, el mundo del afán de poder, en una línea que va desde Hobbes hasta Carl Schmitt, pasando por Hegel. El mundo sin libertad transforma su ansia de salvación incumplida en huida, en peligro, en afán de poder y en relación amigo-enemigo. Es continua la cita que Safranski hace de la frase de Däubler que utiliza Schmitt: el enemigo es mi propia pregunta hecha forma. El enemigo es mi propio enigma. La disolución del mismo reside en descubrir la libertad que me constituye. Mientras yo sea un enigma para mí, existirá el enemigo. Invocar la libertad es la forma única de reducir la hostilidad. Sólo mi autodesconocimiento como ser libre cincela la figura del enemigo. Aquí está la raíz de los dioses nacionalistas, de la pasión tímótica, de la diferencia y de la dialéctica, ese «asunto sangriento», que dice Safranski.

Desde este punto de vista tenemos dos opciones: o la inmanencia política, que nos conduce a un *pluriversum* atravesado por el poder y la violencia; o el descubrimiento de la libertad, que sigue dando a la vida humana un esquema de historia de la salvación como disminución finita del mal. Desde el primer punto de vista, la paz es un imposibilidad. Que no podamos reprimir el deseo de paz es el argumento que Safranski ofrece en favor de la verosimilitud de la dimensión libre del hombre.

En todo caso, lo instructivo del libro de Safranski reside en que ha ido mostrando las huellas del caos en la vida personal, en la familiar, en la vida institucional, en las relaciones internacionales. Ese caos espera la respuesta de la libertad, con su voluntad finita de orden. Safranski, por su parte, ha identificado el caos mayor que producen las estrategias omnipotentes, que consideran el mal como erradicable. La libertad asume el reto de intervenir en estas fisuras, mas no porque las haya provocado. En este sentido, el drama de la li-

bertad no es el drama que ella misma crea, sino el drama que asume, aun sabiendo que las raíces del mal están más allá de su propia mano. Sólo allí donde se tiene conciencia del caos, se puede apostar por la libertad, dice Schelling. Quizás de ahí podamos extraer una conclusión: sólo allí donde la libertad sabe de su impotencia, puede ser eficaz. Ella ha de empeñarse en programas mínimos y cargar con el mal inevitable.

Así, el libro apuesta tanto por Agustín, como por Kant. La idea es que no se puede desactivar el montante de violencia del mundo sino a través de la libertad. Pero no se puede asumir una libertad verdadera sin el reconocimiento de la trascendencia. No se pueden actuar en la inmanencia sino desde el punto firme de la trascendencia. Este punto se descubre como Dios y como libertad. No se trata de Dios como un valor positivo *per se*, que nos compensaría de los males del mundo, sino de tomar libremente en cuenta los males del mundo sabiendo que sólo un Dios podría reducirlos enteramente. A pesar de todo, a la libertad se le ha concedido cambiar un poco las cosas, moderar la violencia del mundo, distribuir los poderes, diferenciarlos, administrar las tendencias a la catástrofe, mejorar las instituciones como formas de alejar el peligro de la muerte. Pero debe actuar como si algún día lejano su esfuerzo fuera proseguido por un Dios verdadero. La forma humana de atajar los males aspira a que no surja esa inmensa decepción, a lo Sade, que desata la forma extrema de mal, que quiere directamente la nada.

En cierto modo, el libro de Safranski nos ofrece un gnosticismo civilizado, urbanizado. Se trata de identificar los males y de proponer estrategias parciales de contención. El problema es que esas estrategias necesitan de la idea de libertad y esta necesita una norma que esté por encima de las humillaciones que nos procura todo lo inmanente. Así, son dos las funciones de la trascendencia. Dotar a la ley de un dignidad ajena al hombre empírico y dotar a la acción libre de un sentido de sus límites. Ambas cosas son una: dar al hombre una idea de finitud contraria a la omnipotencia. En caso de que no prescindamos de un afán de perfección, mejor ponerlo en una absoluta trascendencia, que jamás nos decepcione, como Agustín. El peor de los caminos es pretender introducir la perfección en el mundo, mezclar inmanencia y trascendencia. Un mundo que aspire a la perfección en su inmanencia es el camino más corto hacia la decepción perfecta. Y ese es el momento en que irrumpe el gnosticismo salvaje de Schopenhauer, que hace preferible la aceleración del mal a vivir en un mundo corrupto. Es también el momento de Sade, de Kurtz, el héroe del *Corazón en las tinieblas*, el momento de Schmitt, el de Bataille y el de Hitler. Quien hace del mundo una cloaca o, a la manera del estoicismo antiguo, un animal indiferente, frío, cruel, que en sus entrañas ríe satisfecho por el dolor de los hombres, forja la coartada de su propia crueldad.

6. *Un antiguo arte de escribir*. En todo caso, hay una tensión en el libro de Safranski, fomentada por su forma de argumentar. La pretensión de girar un *tour* por la historia del mal, hace difícil asegurar el peso de algunas de sus afirmaciones. Pero más allá de ellas, este es un libro luminoso, certero. Tengo la impresión de que la posición de Safranski es una apuesta doble. Por una parte, asume que las actividades humanas han de disminuir las decepciones gnósticas: las instituciones, la política, la ciencia y el arte. Al tiempo, comprende que estas actividades parten de una libertad consciente del abismo sobre el que se levanta el sentido del hombre. Esta conciencia tendría que ser suficiente para detener la huida ante el vacío del fundamento. A veces, sin embargo, Safranski sabe que presenta más rendimientos éticos una libertad que exprese la carencia de su propio fundamento mediante una transcendencia, una mediación divina. Esta representación, además, tiene la ventaja de ofrecer un refuerzo de la moderación, una disminución del deseo. Dios sería así el principio de realidad freudiano personalizado, reencantado.

En esta doble apuesta, el texto de Safranski presenta una doble lectura, también propia de un gnosticismo disciplinado: propone una descripción esotérica y una exotérica de los mismos temas. Esos dos discursos, el de la filosofía y el de la religión, se dan cita en estas páginas sobre la libertad y sobre Dios. Quizás el éxito de los libros de Safranski reside en que pueden ser leídos por estos dos tipos de lectores y en que cumple con estas dos necesidades. Su contundente retórica es funcional con este fin. A fin de cuentas, el método del «como si» de Kant tenía esa virtualidad: reunir en un único discurso, y sin solución de continuidad, las representaciones de la filosofía y de la religión. Es el viejo averroísmo de la doble verdad, tan kantiano. Quizás en esa comunidad sigue jugándose la formación de un sentido común del hombre en el momento de la plena realización de su dimensión planetaria. Desde Platón hasta Freud, pasando por Kant, se viene trabajando en ello.

José Luis Villacañas

J. VARELA: *La novela de España. Los intelectuales y el problema español*, Taurus, Madrid, 1999, 427 pp.

Los estudios sobre las corrientes de pensamiento surgidas en España a partir de la denominada generación del 98 ejemplifican de manera muy elocuente un fenómeno propio de toda investigación histórica: son tan reveladores del presente desde el que se escriben como del pasado que describen. En la posguerra, cuando la cultura franquista buscaba diversas legitimaciones

ideológicas, interpretaciones como las de Laín Entralgo vincularon la generación del 98 con el “problema de España”, entendido como búsqueda de una identidad nacional. A partir de las décadas de los 60 y 70, periodos de profunda transformación social y política, esa primera interpretación *nacionalista* dio paso a otras que, desde distintos puntos de vista, tendían a relacionar a los noventayochistas con la experiencia de una *modernidad* problemática. Lo que caracterizaba a los miembros de la generación no era ya tanto su preocupación por España como su concepción de la naturaleza humana (Shaw), sus compromisos sociales juveniles y su peculiar desclasamiento *pequeñoburgués* (Blanco Aguinaga, Mainer), su condición de intelectuales comprometidos, herederos de los *dreyfussards* (Fox) o meramente sus innovaciones estéticas que permitían desvincular su obra de cuestiones políticas y concluir que la misma expresión “generación del 98” era un invento (Gullón).

Coincidiendo con el centenario del “Desastre” parece inaugurarse una tercera etapa hermenéutica, de la que podrían ser ejemplos el último libro de Fox (*La invención de España*, Cátedra, Madrid, 1997), el de José María Beneyto (*Tragedia y razón. Europa en el pensamiento español del siglo XX*, Taurus, Madrid, 1999) o éste de Javier Varela que se va a reseñar. En todos ellos, aunque con valoraciones muy diversas, vuelve a ocupar un lugar central en la interpretación el “problema de España”, aunque en un contexto, claro está, muy distinto al de los años 40, pues, según el propio Varela, “desde la transición el problema español sólo existe entre los nacionalistas periféricos” (p. 20). Se trata, pues, de una nueva situación enmarcada por la presencia de dos factores determinantes: el poder político de los nacionalismos periféricos y la integración del estado español en las instituciones europeas. Dos factores que condicionan la lectura actual de la obra de autores del pasado. En el libro de Varela parece llevarse a cabo un peculiar exorcismo: tal vez sometiendo a crítica radical al nacionalismo español se estaría legitimado para ejercer una crítica similar sobre cualquier nacionalismo, incluidos los periféricos.

El libro de Varela se propone analizar la génesis y evolución del “problema de España” en la cultura española del siglo XX. Dicho problema presenta una estructura (la de un *mito cultural*), es planteado desde una ideología (el *nacionalismo* español castellanista) y se desarrolla en la obra de un tipo peculiar de hombres de pensamiento (los *intelectuales*).

Como mito cultural, el “problema de España” es formulado por quienes se ocupan de él en términos de “historia sagrada”. El presente es percibido como una época de decadencia en relación con una edad de oro originaria y fundacional para la nación. La tarea de reconciliar a la nación con su origen perdido será asumido por varios personajes mesiánicos (pp. 20-21). Esos serán precisamente los *intelectuales*. Varela utiliza este término no en un sentido genérico sino específico. Los intelectuales son pensadores y escritores que

no conciben su labor de forma meramente erudita, libresca o técnica. Pretenden “redimir a España de su incultura y su atraso histórico” (p. 9) y para ello conceden una importancia fundamental a la educación. Sus preocupaciones no permanecen, sin embargo, en el ámbito de la cultura y pronto se orientan hacia el tema del “ser de España” y a “una búsqueda despiadada de la identidad nacional” (p. 10). Caracteriza también a los intelectuales una tendencia a “llevar a la política valores estéticos” (p. 12) que explica su peculiar inconstancia ideológica: Unamuno, Ortega o Valle-Inclán cambian una y otra vez de posición política. La estética, en fin, da lugar con frecuencia a un aristocratismo muy poco propicio a la democracia pluralista.

Los primeros intelectuales españoles son los miembros de la generación del 98 (pp. 9, 148). No obstante, Varela dedica los dos primeros capítulos de su libro a Menéndez Pelayo, en cuya obra encuentra las raíces de ciertos mitos del nacionalismo católico posterior y a los krausistas, cuya influencia en los intelectuales se centra en la importancia que conceden a la educación y en su insistencia en la “pedagogía del paisaje”, que contribuirá a fomentar el mito del paisaje castellano en el nacionalismo español. En el regeneracionismo de Costa encuentra Varela una resistencia a la modernidad europea caracterizada por el tradicionalismo castizo (con su defensa del derecho consuetudinario aragonés y su admiración por la escuela histórica alemana), la teología política, el populismo y un moralismo antipolítico y antiparlamentario (p. 123).

El hilo conductor de la interpretación de la generación del 98 es el mito castellanista (“Castilla mística y guerrera”) común a sus miembros. Estos son presentados como un “grupo nacionalista” (p. 151), aunque con ciertas ambigüedades entre las que destacarían su fascinación por la decadencia española y su hostilidad permanente hacia el Estado. El mito castellanista del 98 postula la existencia de una Edad de Oro (la Castilla medieval), poblada de arquetipos genéricos (el hidalgo, el conquistador, el místico, el guerrero) y específicos (el Cid, Teresa de Jesús, Cisneros). El mito se plasma además en la devoción por el paisaje, en la idea de que la modernidad científica y técnica ha asestado un duro golpe al quijotismo nativo (p. 153) y en un peculiar “historicismo sin sentido histórico” (p. 159), cuyo ejemplo más representativo sería el concepto unamuniano de *intrahistoria*.

Por lo demás el castellanismo del 98 se prolonga en la obra de Ortega, autor de la frase “Castilla hizo España y Castilla la deshizo” y sustentador también de un discurso sobre la decadencia histórica de España, en la de Menéndez Pidal, encargado de “dar forma de historia a las inquietudes de una generación de intelectuales castellanos” (p. 245), y en la de Claudio Sánchez Albornoz. La polémica de éste con Américo Castro sobre la identidad de España, esencialista y “absurda” (p. 305), encerraba bajo la apariencia de enfrentamiento importantes coincidencias: la apología exaltada de España, la

actitud anticapitalista y antimoderna, la idea de que la nación española padeció un trauma original o la desconfianza de que España pudiera recobrar la democracia (pp. 316-17).

La lectura crítica del nacionalismo de los intelectuales realizada por Varela ha de convertirse en una referencia importante sobre el tema que trata. Ahora bien como toda lectura estimulante lo es no tanto por la irreversibilidad de sus tesis como por los espacios de debate que puede abrir. En el libro de Varela existen muchos apuntes lúcidos como el estudio del paralelismo entre el nacionalismo de Menéndez Pelayo y el de la *Renaixença*, el diagnóstico de elementos antimodernos en el krausismo, como la oposición al mecanicismo en la idea de naturaleza y al contractualismo en política (p. 85), la tendencia generalizada entre los intelectuales a moralizar la política o la caracterización del pensamiento de Ortega en términos kantianos de “política de lo sublime” (p. 224), una política estetizada, que desemboca en una rara forma de conservadurismo, la compartida por Ortega con autores como Schmitt o Jünger, quienes a pesar de un lenguaje a veces revolucionario son “conservadores por asco al conservadurismo. Conservadores sin nada que conservar” (p. 215).

Pero una vez que se han señalado las lacras de los intelectuales convendría no olvidar sus contribuciones a la cultura de este país. Liberada de sus connotaciones metafísicas la idea krausista de una relación armónica con la naturaleza resulta tan innovadora en la España del siglo XIX como oportuna en el mundo global del siglo XXI. No todo en el 98 fue castellanismo y los conflictos de la subjetividad presentes en las obras de Azorín o Baroja presentan una dimensión de modernidad que trasciende cualquier casticismo. En Ortega no hay un pensamiento meramente antimoderno sino la expresión de una modernidad dialéctica que cuestiona modelos unilaterales de razón y de sujeto. Es cierto que los intelectuales no trajeron la República (p. 18), pero en buena medida fueron síntoma, que no causa, de la debilidad de ese régimen, de sus dificultades para articular un espacio de convivencia social suficientemente amplio.

El libro de Varela incide demasiado en los elementos de continuidad entre los intelectuales y no analiza tan detenidamente los aspectos de ruptura entre ellos. La guerra civil no es el segundo eje sobre el que gira el mundo después de la venida de Cristo (p. 24), pero es el acontecimiento fundamental de la historia política, social y cultural de España en el siglo XX. Una ruptura decisiva que explica algunas cosas, entre ellas las múltiples formas posibles de ser intelectual y nuestra propia lejanía en relación con los intelectuales, cuya lectura puede proporcionarnos todavía hoy bastante más que recetas nacionalistas.