

Thomas CASADEI, *Il sovversivismo dell'immanenza. Diritto, morale e politica in Michael Walzer*, Milano, Giuffrè, 2012, 687 pp.

Sabido es que Michael Walzer constituye una referencia en la filosofía política contemporánea a la hora de buscar vías intermedias, lugares de encuentro entre opuestos y a la hora de mostrar el carácter imprescindible de la crítica y del disenso, entendido como motor del cambio social. Es el suyo un pensamiento rico en lo que a los temas abordados se refiere y también en relación con las perspectivas asumidas. Por eso, el intento de análisis crítico general que lleva a cabo Thomas Casadei puede correr a priori el peligro de la dispersión. Sin embargo, el profesor de Modena evita ese riesgo presentando una investigación con coherencia interna y una articulación ordenada mediante la contextualización del pensamiento del autor norteamericano y un continuo compromiso con la actitud crítica.

La riqueza y abundancia en matices y referencias del libro de Casadei es un fiel reflejo de la tensión –que caracteriza la obra de Walzer– entre la pluralidad de enfoques y perspectivas (filosofía, sociología, historia, praxis política) desde las que se puede abordar la realidad social. Estamos en presencia de un libro que, en mi opinión, acierta al resaltar determinadas dimensiones del pensamiento de Walzer. Así, la de Walzer es una filosofía atenta a los problemas y a las situaciones reales, que no pierde de vista la relevancia del contexto, del lugar, de lo concreto. Por otra parte, estamos

en presencia de un pensamiento que refleja la tensión entre lo particular y lo universal en un escenario caracterizado por la pluralidad. Además, es un pensamiento claramente condicionado por la opción política del autor, que él mismo presenta –en términos sincréticos– vinculado a un “socialismo democrático descentralizado“, y que Casadei expone como una suma de liberalismo (constitucionalismo, derechos y autonomía, y pluralismo), republicanism (ciudadanía como participación, deberes hacia la comunidad) y socialismo.

Me parece que una de las dimensiones más relevantes del pensamiento de Walzer –y que Casadei se encarga de subrayar pertinentemente a lo largo de su voluminoso estudio– tiene que ver con su posición en relación al universalismo y sus consecuencias para la identificación de derechos humanos universales. Estamos frente a una propuesta que se nutre de diversos elementos ubicuos en su pensamiento: por una parte, la distinción entre liberalismo y comunitarismo y, por otra una cierta concepción del pluralismo. En realidad, creo que esta cuestión merece atención desde el momento en que constituye uno de los aspectos más relevantes del discurso de los derechos, tanto desde el punto de vista teórico y práctico. Abordar el problema de la universalidad de los derechos implica enfrentarse con cuestiones morales, políticas y jurídicas que nos dan cuenta de la complejidad del problema. Y es aquí donde observamos que la propuesta de Walzer es interesante al menos por dos razones: porque plantea la cuestión de la universalidad en términos problemá-

ticos, y porque no aborda la cuestión de manera aislada, sino en el marco de un discurso que incluye una teoría de la identidad y de la pertenencia; en definitiva, una teoría de la comunidad. En este punto, el discurso sobre la universalidad se desarrolla en el marco de la tensión entre universalismo y particularismo; no es un planteamiento abstracto sino que parte del reconocimiento de la relevancia del contexto, del lugar, a la hora de explicar y/o justificar las decisiones morales.

Sabido es que Walzer ha sido identificado como un autor comunitarista, si bien *soft*. A partir de la aceptación de que la tensión entre liberalismo y comunitarismo está en la base de la tensión entre comunidad y derechos individuales, la búsqueda de Walzer es la de un equilibrio en relación con una contradicción que es perenne y que se manifiesta de diferentes maneras. Es cierto que el liberalismo necesita una corrección integrativa en relación con la sublimación del “yo individual”, pero no puede ser definitivamente sustituido. Estaríamos, así, frente a una polémica no productiva, en tanto que está basada en un error categorial, ya que atribuye al grupo, a la comunidad, un significado y un valor que en realidad es propio del individuo. La relación entre el individuo (considerado como un fin) y la comunidad (entendida como un medio) debe ser de complementariedad. Por ello cobra sentido la reivindicación del asociacionismo, que Walzer entiende como un “individualismo social o relacional”. Estaríamos en presencia de una versión del liberalismo en la que lo distintivo no es tanto la li-

bertad para conformar un grupo o para formar parte de él, como la libertad de abandonarlo. Si bien la comunidad es el marco en el que se desarrolla la libertad individual, existe también el derecho de *exit*. Walzer incide así en la idea de disenso (que marca toda su obra y su activismo político); el disenso entendido como motor del cambio constituye un elemento nuclear de su propuesta política y está en la base de una determinada actitud cívica vinculada a la crítica. Junto a lo anterior, el pluralismo walzeriano es el pluralismo de los grupos y el pluralismo de los valores, a partir del cual es posible plantear la cuestión de la compatibilidad entre principios morales y prácticas de vida diferentes. Es el de Walzer, en definitiva, un “pluralismo plural”, de bienes y de identidades, que es entendido como hecho y como valor.

Pues bien, respecto a la cuestión de la universalidad de los derechos, Walzer defiende un universalismo limitado, que es el universalismo de una moral mínima que se distingue de las moralidades maximalistas (caracterizadas por ser culturalmente condicionadas). Estamos frente a un “código moral mínimo y universal” que está llamado a ocupar una posición principal en una determinada propuesta fundamentadora de los derechos como derechos universales y que, además, parece compartir un cierto aire de familia —reconocido por el propio autor— con la propuesta hartiana del contenido mínimo del derecho natural. Pero, además, Walzer compatibiliza lo anterior con el reconocimiento de la relevancia de la comunidad y de la identidad. En efecto, la comunidad es entendida como

el marco en el que se desarrolla la libertad individual e implica la existencia de unos determinados códigos compartidos. Es precisamente en este punto en el que es posible detectar una cierta contradicción a la hora de identificar esos códigos compartidos y sus significados. Si la democracia implica una comunidad de valores, estamos superando un concepto estrictamente formal o procedimental de democracia para situarnos en el ámbito de una ética democrática sustancial. Una dimensión sustancial de la democracia implica de alguna manera una ética democrática sustancial; una ética que exige un determinado grado de definición y en la que no caben aquellos valores que no pueden ser compartidos por todos. El lector se habrá percatado de que, si se afirma lo anterior, es difícil mantener al mismo tiempo la tesis según la cual lo que une a las personas en una comunidad política no es tanto un conjunto de valores culturales y morales compartidos, sino el mundo que erigen en común, los espacios que habitan juntos, las prácticas y las instituciones que comparten como con-ciudadanos (p. 519). Y es que la comprensión de la democracia como una comunidad de valores supone exigencias normativas más profundas que las implícitas en la anterior caracterización de los nexos de unión en la comunidad política. Y, en relación a la identidad, la tesis defendida por Walzer es que no existe una única identidad: nuestro mundo se caracteriza por la presencia de identidades múltiples y compartidas a partir de la pertenencia a más de un grupo. En definitiva, nuestro yo es un yo dividido.

Además, cuando Walzer trata la cuestión del universalismo moral, señala que no se puede entender que exista la vida buena, sino diversas maneras de interpretarla, lo cual no excluye la posibilidad de hablar de una ética universal: hay un conjunto de principios (no matar, no torturar, no oprimir) que constituyen un *código mínimo*, pero que tienen más o menos densidad en función de los contextos particulares. Y ello, porque toda incorporación de los contenidos de ese código mínimo exige una interpretación.

Pero, ¿toda interpretación es compatible en la misma medida con los derechos?. También los derechos descansan en una interpretación de determinados principios. Los contenidos básicos de ese código mínimo tienen un valor universal porque son genéricos y abstractos (es decir, escapan a las condiciones del contexto, se interpretan desde el *nessun luogo*), a diferencia de las cuestiones de justicia, que son cuestiones locales, políticas, contextuales, “*spesse*”, (se refieren a la memoria y a la historia de los pueblos concretos). A la vista de lo anterior, parecería que el carácter genérico y abstracto de los contenidos del código mínimo disminuye su relevancia moral. Posiblemente, esta sea una estrategia para identificar los contenidos morales que se universalizan y que nos permiten hablar de derechos universales. Walzer reconoce que el universalismo moral no implica neutralidad moral (posiblemente estamos frente a una exigencia –la de la no neutralidad– que debe asumir todo aquel que quiera intervenir en el discurso moral y en particular en el discurso

de los derechos). En este sentido, me parece interesante el recurso al “universalismo de la vulnerabilidad”, que implica una común experiencia del sufrimiento más allá de las particulares visiones morales “situadas”.

Pero el problema es si el recurso a la común experiencia de la vulnerabilidad es suficiente para identificar los contenidos de los derechos universales, ya que posiblemente haga falta algo más. No cualquier interpretación cultural del código mínimo es compatible con otras interpretaciones culturales y, a partir de ahí, la universalidad se diluye. Porque, ¿hasta qué punto hablar de derechos humanos universales no implica asumir algún tipo de objetivismo moderado? La universalidad moral de los derechos, implica la identificación del objeto de la universalización que en este caso va a estar constituida por una propuesta normativa. En realidad, nos desenvolvemos entre dos extremos. Por una parte, aquel en el que nos situaríamos si propusiéramos un argumentario moral que, por su carácter local y excluyente, no aspirara a ser compartido. Por otra, el extremo en el que también nos situaríamos si afirmáramos que en los derechos “cabe todo”, que cualquier práctica cultural y moral tiene la “dignidad” suficiente como para convertirse en un derecho humano.

Posiblemente una estrategia adecuada para seguir hablando de derechos universales en un mundo marcado por la diversidad es la que podríamos denominar la estrategia de mínimos, el *minimal moralism* de Walzer. En la tensión entre una moralidad mínima, y las moralida-

des maximalistas, culturalmente condicionadas, Walzer prefiere la primera. La identificación de esta moral mínima supone la identificación de aquellos contenidos morales que pudieran constituir un mínimo moral común y compartido. Esos contenidos, que constituirían el núcleo de lo universalizable, deberían satisfacer dos condiciones. Por una parte, serían aquellas dimensiones morales sin las cuales no podríamos seguir hablando de derechos; los elementos básicos que nos permiten reconocerlos como tales. Por otra parte, deberían tener una suficiente “fuerza atractiva”, derivada de su importancia y peso moral, como para ser reconocidos como valiosos (y por tanto dignos y merecedores de respeto y aprecio) desde los distintos puntos de vista culturales. Así, podemos conjugar las exigencias conceptuales del discurso de la universalidad de los derechos con la existencia de plurales y diversas concepciones morales y culturales.

Pero, frente a cualquier tentación acomodaticia, una estrategia de mínimos no nos exime de tener que seguir hablando de contenidos. La naturaleza normativa de los derechos nos obliga a ello. De lo contrario, podríamos llegar a hablar de unos derechos que se diluyeran en su sentido y en su contenido frente a la diversidad de alternativas. Por lo tanto, de lo que se trata es de identificar ese mínimo común moral compartido sin el cual no podemos hablar de derechos y que al mismo tiempo es compatible en la mayor medida posible con la diversidad cultural y moral. En este sentido, hablar de derechos humanos universales impli-

ca asumir una perspectiva “objetivista moderada” que implicara que implicara la afirmación, en primer lugar, de que toda persona vale lo mismo y que esta igualdad constituye la base del valor moral de cada uno y fundamento de la exigencia de que se deben darse las condiciones necesarias para que todos puedan, en igualdad de condiciones, tener la oportunidad de desarrollar una vida digna; en segundo lugar, la de que hay comportamientos (acciones u omisiones) de los que las personas pueden ser sujetos pasivos y que comprometen seriamente sus oportunidades de vivir una vida digna; a lo que habría que añadir la existencia de instituciones y prácticas sociales, aceptables desde el punto de vista moral, que presentan una evidente capacidad para reducir las amenazas standard.

¿Esto le puede plantear algún problema a Walzer en su búsqueda de un punto intermedio entre el sentido del lugar y la apertura universal? Ese problema es el que está también detrás del cortocircuito teórico y práctico que se produce cuando Walzer justifica la intervención de la fuerza para tutelar los derechos humanos, entendidos como derechos mínimos. Me parece que aquí ya no hay mera tensión, sino más bien un exceso de tensión, lo cual provoca el corto-circuito. En relación con estos derechos, ya no hablaríamos por tanto de un universalismo “mínimo” y “mitigado” sino más bien maximalista y agresivo, como señala críticamente y con razón Casadei.

Francisco Javier ANSUÁTEGUI ROIG

Eric VOEGELIN, *Las religiones políticas*, Madrid, Trotta, 2014, 143 pp.

“Nadie puede ser a la vez filósofo y teólogo, o para el caso, una tercera vía, la cual esté más allá del conflicto entre filosofía y teología, o una síntesis de las dos. Pero cada uno de nosotros puede y debe estar abierto cada uno a la otra, el filósofo abierto al reto de la teología y el teólogo abierto al reto de la filosofía”¹.

Leo Strauss

Hay lugares, espacios o rincones que alguien habita; espacios de intercambio o de paso; espacios donde ocurren acontecimientos; espacios que a veces la cartografía apenas ha dibujado o peor todavía que ha borrado, que ha tachado. Toda cartografía, la de la mente, la del cuerpo, la del alma, al igual que la del mundo externo se encuentra trazada por los designios del poder, por los contextos, y sobre todo por el miedo. En uno de esos lugares perdidos de la memoria del pensamiento político, nos encontramos posiblemente a una de las figuras más relevantes de la teoría política del siglo pasado, Eric

¹ “No one can be both a philosopher and a theologian or, for that matters, a third which is beyond the conflict between philosophy and theology, or a synthesis of both. But every one of us can be and ought to be either the one or the other, the philosopher open to the challenge of theology or the theologian open to the challenge of philosophy” (L. Strauss, “The mutual influence of theology and philosophy”, en *The independent Journal of philosophy*, Vol. III, 1979, p. 111).

Voegelin² (1901 – 1985). Olvidado en muchas escuelas de ciencia política y filosofía, tal vez mencionado por salvar tal incómoda situación, es reducido a la nada, por miedo a la profundidad de su pensamiento.

La obra de este autor, de la generación que sufrió el delirio nacionalista alemán, de la sangre, de la violencia, de las movilizaciones, de la militarización de la sociedad, del orgullo y del odio, que venía fraguándose desde el siglo XIX, fue también la de una gran generación de pensadores políticos tales como Hannah Arendt (1906-1975) y Leo Strauss (1899-1973), entre tantos otros muchos que dejaron la arrasada Alemania, y que nuestro autor ya advertía o sentía tiempo antes de que esto ocurriese.

De hecho, puede llamar la atención, que viviendo en Viena, en el clima cultural centro europeo, aunque es verdad que socialmente, aquella Viena de principios de siglo XX estaba marcada por la depresión, Voegelin sale pronto de aquel centro de la vanguardia cultural europea para conocer otros países, y sobre todo puede sorprender su primera y temprana incursión en Estados Unidos como si ya estuviese preparando su salida, como

² Estudió derecho y ciencia política en la Universidad de Viena, donde se doctoró con Hans Kelsen (1881-1973). Su crítica al nacional-socialismo alemán le lleva a emigrar a Estados Unidos en 1938. En 1942 es nombrado profesor de Ciencia Política y Gobierno en la Universidad de Luisiana. En 1958 le ofrecen la Cátedra de Ciencia Política de la Universidad de Munich y funda un instituto para la investigación política. En 1969 vuelve a Estados Unidos desarrollando su actividad académica en la Hoover Institution de la Universidad de Stanford hasta su fallecimiento.

si ya supiese hacia donde se dirigía la sociedad de su época³.

Su obra, apenas conocida en lengua castellana, muy poquitos de sus textos han sido traducidos. En lengua inglesa toda su obra ha sido recogida en *The Collected Works of Eric Voegelin* editada por The Missouri University press.

Su trabajo se encuentra atravesado por una preocupación de los problemas políticos y sociales de su época, del modelo educativo alemán humboldtiano y las consecuencias que estaba generando, así como auge del positivismo en las ciencias sociales desde finales del siglo XIX. Sus escritos vienen a ser una contestación a todo ello.

Además todo ello hay que enmarcarlo en una nueva propuesta de entender y de estudiar la ciencia política que propone en *La nueva ciencia de la política*. Formado con Hans Kelsen (1881-1973) pronto se aleja de su ciencia jurídica para proponer una ciencia política que no se encuentre sometida a la teoría del derecho público.

En la obra que aquí se presenta bajo el título de *Las religiones políticas* reúne dos ensayos de este teórico alemán: el primero de ellos, que da nombre a esta compilación escrito de 1938 y el segundo de los ensayos, llamado *Ciencia, política y gnosticismo* de 1959. Además incluye “la nota sobre la filosofía política de Hegel”.

Estos textos vienen a ser una pequeña introducción a la extensa obra de

³ Cf. J. Roiz, “Eric Voegelin, existencia e inmortalidad”, *La recuperación del buen juicio*, Madrid, Foro Interno, 2003.

Voegelin, que se caracteriza por presentar una gran erudición histórica, y tener a la historia como la principal fuente de análisis. El trabajo de Voegelin se caracteriza por ahondar en las raíces, en volver al pasado, se trata de un autor que entra a través de las capas de la tradición del pensamiento político, para entender cuál puede ser ese posible origen.

El primero de los escritos sitúa el origen de su interpretación en las civilizaciones antiguas. En la relación entre Monarca y Dios. Este autor analiza las relaciones y como se va consolidando la relación entre religión y la comunidad política en la culturas antiguas. Para ello se centra en el origen del poder político, la forma estatal de la religión, la simbología, entender como esa comunidad política de la que se habla en la posteridad tiene un origen en el cuerpo de la Ekklesia.

En el segundo de los ensayos se centra en los movimientos gnósticos. “Cuanto más sabemos sobre la gnosis de la Antigüedad más se confirma que los movimientos modernos del pensamiento tales como el progresismo, el positivismo, el hegelianismo y el marxismo son variantes del gnosticismo” (p. 75).

La tesis de Voegelin que se puede ver en ambos trabajos es la transmutación del cosmos religioso o teológico en el ámbito político. Tesis que fundamenta el origen de la modernidad y pone en cuestionamiento cualquier planteamiento de la secularización.

Además en este análisis y crítica que hace respecto a estos movimientos, destaca como parte de su problema viene, en intentar acabar con la religión y aca-

ban convirtiéndose en una rama atea, como luego iremos viendo. “La lucha contra las consecuencias del gnosticismo se está llevando a cabo a través de un lenguaje altamente gnóstico” (p. 76).

El telón de fondo que nos aparece en la obra de Voegelin es la relación teología - política. Hablar de teología política podría ser una cuestión problemática y ¿por qué no hablar de política teológica? O simplemente de filosofía política. Si hacemos referencia a otra de las grandes figuras de la teoría política contemporánea, Leo Strauss comenta: “por teología política entendemos las enseñanzas políticas basadas en la revelación divina. La filosofía política se limita a lo que es accesible a la mente humana por sí sola”⁴. Aunque en el análisis de Voegelin muestra que esa separación es mucho más compleja debido a la liquidez de las fronteras que sobre todo se ve en la modernidad.

Alguno de los conceptos básicos que se mueven en este ámbito son los de omnipotencia o representación que Voegelin trabaja en otros textos y no precisamente en los que aquí se presentan.

La teología política puede plantearse o aparecer como un enfoque o forma de análisis de entender los fenómenos políticos. Pero la propuesta de Voegelin no se trata tanto de situar la mirada de la teología como una forma de análisis sino que Dios es el centro entorno al cual surge lo político.

El entender que en la raíz de la política se encuentra una idea de Dios ya no solo es entender tal y como plantea José

⁴ L. Strauss, *¿Qué es la filosofía política? y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 2014, p. 84.

Luis Villacañas, en la concepción antropológica que se tenga.

“Dependiente de una antropología pesimista, procedente en último extremo de Lutero, esta comprensión de la política, al tiempo que humilla al hombre al hacerlo portador de una naturaleza perversa y violenta, eleva una autoridad trascendente como única posibilidad de construir la paz. Desde siempre, se sabe que el pesimismo antropológico es la clave de la teología política, desde Hobbes, esgrime sus argumentos y afila sus categorías, la política ya ha fracasado”⁵.

Con esta idea me gustaría volver a insistir en que no se puede englobar bajo ningún enfoque o la aplicación de una metodología propia. Hay que entender que partir de la idea de Dios lleva a una concepción que trasciende lo propiamente religioso. Se trata de plantear que la estructura religiosa, su jerarquización conceptual o estructura filosófica, se ha aplicado a cualquier estructura del mundo terrenal, y sobre todo a la constitución ontológica del hombre que resulta fundamental en el análisis de Voegelin.

En el libro tal y como he comentado la relación política - teología se remonta a culturas antiguas como Egipto o Grecia, pero esta tradición iniciada en la antigüedad se mantiene en la Edad Media periodo en la cual se consolida los principios que van a influir en la constitución del Estado Moderno.

Uno de los episodios históricos que suponen un punto de inflexión en la

constitución del Estado Moderno puede ser la Bula Unam Sanctam del Papa Bonifacio VIII, con la teoría de las dos espadas. Teoría que tuvo una influencia muy importante en la fractura religiosa cristiana entre católicos y protestantes, así como de toda conflictividad bélica que se desarrolló en Europa en esos primeros estadios del Estado Moderno, y que independientemente de las cuestiones hermenéuticas sobre las sagradas escrituras, las cuestiones políticas relacionadas con el poder y la omnipotencia fueron fundamentales.

Según esta doctrina, el Papa poseía dos espadas: la espiritual y la temporal (material), que representaban respectivamente el poder coercitivo del papa en lo espiritual y el poder coercitivo real. Esta teoría de las dos espadas quería significar que el poder físico real que poseía el emperador derivaba del papa o mejor dicho, de Dios a través del Papa.

Los conceptos fundamentales en la obra de este autor sería los de immanentismo – trascendentalismo. “Se da cuenta de la responsabilidad que han tenido los propios eclesiásticos en terrenalizar la religión y desvirtuar para ello la visión hebrea de dios como *locus* de omnipotencia. Se da cuenta de que el cristianismo recupera para el hombre esa omnipotencia a través de la iglesia en la tierra”⁶.

Es decir, con el planteamiento que se puede ver también en el libro, viene a plantear como la política se convierte en una inmanentización de lo trascendente. Se le ha criticado de ser un pensador

⁵ J. L. Villacañas, *Res Publica. Los fundamentos normativos de la política*, Madrid, Akal, 1999, pp. 143-144.

⁶ J. Roiz, *La recuperación del buen juicio*, Madrid, Foro Interno, 2003, p. 75.

anti-moderno por su cuestionamiento de los movimientos ideológicos que surgen en la modernidad, y por su mirada en la antigüedad, como una forma de desprestigiarlo.

Me parecería interesante centrar la mirada de este autor en el mundo interno, en una dimensión más honda del análisis y la reflexión política. “En la comunidad política el hombre habita con la totalidad de su ser, comenzando con los aspectos corporales y terminando por los espirituales y religiosos” (p. 68).

De esta forma, Eric Voegelin ahonda todavía más en la reflexión política, resaltado la completitud de los ámbitos en los que se encuentra el ser humano, no únicamente en el mundo externo sino también el mundo interno. Esta visión también la resalta y aparece en su propuesta de ciencia política.

“La ciencia comienza por la existencia precientífica del hombre, por su participación en el mundo con su cuerpo, alma, intelecto y espíritu, por la comprensión que tiene en todas las regiones de la existencia y que le está asegurada debido a que su propia naturaleza es su epítome”⁷.

La propuesta teórica de Voegelin gana fuerza al entender el ámbito político en la completa existencialidad del ser humano, más allá de cualquier categoría que tuviese de ciudadano. “Si bien la exterioridad es uno de sus componente im-

portantes, es en su totalidad un pequeño mundo, un *kósmion*, iluminado mediante significados desde el interior por los seres humanos que continuamente lo crean y lo producen como la forma y la condición de su autorrealización. Se ilumina mediante un elaborado simbolismo, en distintos grados de intensidad y diferenciación – desde el rito, y a través del mito, hasta la teoría -, y ese simbolismo lo ilumina con significado por cuanto los símbolos hacen que la estructura interna de tal *Kósmion* – las relaciones entre sus miembros y grupos de miembros, así como su existencia como un todo – resulte transparente por el misterio de la esencia humana⁸.

Finalmente, todo ello nos invita a pensar en la conformación del ciudadano actual, entendiéndolo en su completitud, en su dimensión interna y externa, y como el espíritu de las diferentes teologías, la cristiana con sus variantes católica y protestante y por otro lado el pensamiento hebreo han conformado la actitud, su actitud ante la vida, actitud constituyente y que define el devenir de las sociedades modernas.

Los textos de este maestro de la teoría política que nos presenta la editorial Trotta, vienen a ser una tapa o un pastelito que por supuesto, nos deja con ganas de más, pero que para aquellos desconocedores de su obra puede suponer un punto de partida para iniciarse, para iniciarse en una forma de pensamiento original y sobre todo porque no, puede ser un incentivo para motivar nuevos trabajos sobre él, así como incentivar

⁷ E. Voegelin, *La nueva ciencia de la política*, Madrid, Katz, 2006, p. 18.

⁸ *Ibidem*, p. 41

nuevas traducciones y difundir su obra en castellano.

Gonzalo LABORDA MORATA

Domenico LOSURDO, *La lucha de clases: una historia política y filosófica*, Barcelona, El Viejo Topo, 2014, 434 pp.

Tal vez hace diez años, la misma idea de proponer a un editor realizar un libro monográfico sobre “la lucha de clases” habría sonado algo disparatada sino trasnochada. ¿Lucha de clases? ¿Ese no es un concepto más propio del siglo xx que de las democracias contemporáneas? Hoy, sin embargo, y por razones de todos conocidas, la sonrisa que se nos escaparía hace tan solo una década torna en semblante serio. Ante las nuevas prácticas de contestación política, y frente a medidas que, presentándose como políticamente neutras, no han hecho más que aumentar la desigualdad, tal vez no sea tan absurdo revisar el empolvado concepto de “lucha de clases”, analizar su historia, su alcance y sus limitaciones.

Pero quien pretenda hacer tan arriesgado movimiento habrá de vérselas con los teóricos contemporáneos que quisieron lanzar dicho término al cementerio conceptual del análisis social. Pensadores como Fukuyama, Habermas o Fraser que, o bien proclamaban el final de tan encarnizada lucha, o su apaciguamiento, o el tránsito al paradigma del *reconocimiento*, entendiendo que aquel era ajeno a éste. Frente a estos autores, y también frente a aquellos que perplejos ante los acontecimientos recientes hablan de un *renacer* de esta lucha (como si llevase

tiempo muerta), Losurdo trata de poner negro sobre blanco y rescatar la historia de tan denostado concepto. Defiende la tesis de que el feliz abandono de la noción de “lucha de clases” se asienta en la incompreensión —total o parcial— de lo que este concepto contenía y abarcaba, en una visión reduccionista de las dimensiones que teórica e históricamente ha comprendido el término.

En un libro ampliamente documentado, Losurdo efectúa un recorrido histórico y filosófico sobre las diferentes concepciones que se han tenido en torno a esta noción en el pensamiento y en la práctica marxista. Así, sin negar que en repetidas ocasiones el término se ha devaluado para expresar únicamente la contradicción capital-trabajo, hay en la propia obra de Marx y Engels una noción mucho más rica y amplia de dicho concepto. Una noción que aspira a ser una “teoría general del conflicto social”, situando este conflicto —frente a otros paradigmas de la época— en una dimensión estrictamente *histórica*. De este modo, el libro propone una interpretación de la categoría marxista, que permita entenderla como un *genus*, bajo el cual se subsumen diferentes *species*.

El análisis marxista, tratando de ser ariete contra *todo tipo de opresión*, evita cualquier simplificación y “se esfuerza por tener en cuenta la multiplicidad de formas con que se manifiesta el conflicto *social*” (p. 63), sostiene Losurdo. De este modo, bajo la categoría de *lucha de clases* se subsumirían diferentes conflictos sociales, con diferentes lógicas y sujetos protagonistas, y no todos ellos reductibles a *luchas por la emancipación*.