

las grandes empresas que las pagan en forma de asesorías nominales y otras prebendas después de que el tribuno ha abandonado su responsabilidad vendida al mejor postor, sólo la regulación, como proponía Dewey, de las actividades empresariales y políticas a partir de un sistema de participación efectiva puede subsanar la crisis presente. El pensamiento de Dewey resulta aquí de enorme interés. Catalán destaca el hecho de que las ideas de Dewey de los años veinte y treinta contribuyeran a perfilar en su día el conjunto de medidas políticas y económicas que conoceríamos con el nombre de *New Deal* y, en definitiva, el Estado del bienestar que surgió en parte de aquella experiencia, hoy amenazado por el empuje de los teóricos e ideólogos de la desregulación. Dewey pensaba que era necesario aplicar lo que denominaba inteligencia social de la democracia también al ámbito económico, y que esa aplicación no podía alejarse demasiado de cierta forma de socialismo; un socialismo liberal que tendría la misión de humanizar el sistema productivo respetando los derechos individuales de orden tanto político como civil generados por la tradición liberal de Occidente.

Este ajuste del sistema implica una mirada ética sobre los problemas actuales, mirada que lejos está de los visos políticos de nuestro país, pero que exige ese retorno al pensamiento pragmático como intento de la inteligencia social de remediar los males del presente. Esa es la propuesta que preside el pensamiento de *La ética de la democracia*, un estudio de algo más de cien páginas que, a partir

de un autor y una época que nos resultan relativamente ajenos, pone sin embargo el dedo en la llaga de los problemas más acuciantes de la sociedad actual: una reflexión sin ataduras mendaces y sin requiebros pedantes que reactualiza el problema de la crisis y del mal funcionamiento de la representación política mediante un registro que agrada tanto al lector cómplice como al especialista crítico. Una búsqueda de remedio a la vez idealista y realista que no dejará de sorprender a quienes asocian pragmatismo con falta de ideas o ideales.

Luis VERES

Laura Anna MACOR: *Die Bestimmung des Menschen (1748-1800). Eine Begriffsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2013, 432 pp.

No cabe la menor duda de que el libro que reseñamos constituye un esfuerzo importante de la academia europea por identificar uno de los elementos centrales de su pasado histórico filosófico. En esta reseña nos limitaremos a exponer los aspectos centrales del libro y hacer algunos comentarios críticos sobre el mismo. Pero no dejaremos pasar la ocasión de agradecer a la Prf. Macor y a la editorial Frommann-Holzboog este esfuerzo, de un rigor, pulcritud y excelencia indiscutibles, tal y como es característico de las publicaciones de esta prestigiosa editorial.

En efecto, el libro de la Prf. Macor, de Padua, constituye una reconstrucción filológica extremadamente competente

de los usos del concepto *Bestimmung des Menschen* desde su configuración en Lutero (p. 36-74) hasta el éxito editorial del libro homónimo de Saplding, que en el año en que Fichte va a Jena conoce la undécima edición (p. 74-111). En medio, y en partes sucesivas, la autora describe el uso del concepto en la ortodoxia luterana con sus reacciones a la obra de Spalding en las décadas centrales del siglo XVIII (p. 111-140), analizando de forma muy interesante el círculo de Zúrich, estudiando las obras de J. G. Sulzer, Wieland y Lavater (p. 140-152). La tercera parte describe lo que la autora llama “el largo camino hacia la autodeterminación”, un proceso que en el fondo encierra la secularización del concepto y su plena traducción desde el contexto teológico al ámbito de la moral. Aquí la autora estudia autores como Thomas Abbt y Moses Mendelssohn, que forjaron un debate que tendrá su punto de culminación con la publicación del *Phädon* de Mendelssohn, lo que ya nos pone en la pista de la formación del joven Schiller (p. 161-213) y de Kant, acerca del que se dejan caer algunas afirmaciones a las que volveremos. Esta parte es de una importancia fundamental y en cierto modo mantiene una autonomía dentro del libro, pues permite comprender lo que autora considera el camino decisivo de la *Aufklärung*. En realidad, la parte cuarta toma otra dirección y se concentra en las reflexiones sobre la filosofía de la historia alrededor de los debates, muy relevantes, entre Kant, Herder y Mendelssohn, con algunas referencias interesantes a Schiller. En su conjunto esta parte ocupa los capítulos 8 y 9 de

la obra y va de las páginas 213 a la 295. Por fin, la última y quinta parte analiza las variaciones de la última edición de Spalding y la posible influencia de Kant (p. 195-310), así como el esperado estudio sobre la obra de Fichte (p. 310-328). Luego se dedican unas páginas a la historia posterior del concepto y unas pequeñas conclusiones. El libro está dotado de una exhaustiva bibliografía y de todos los índices oportunos, algunos como útiles, como el de las palabras relevantes pertenecientes a los idiomas ajenos al alemán. De este índice se infiere que la obra de Fichte, que es característica de la transformación epocal del concepto, pasa bastante inadvertida en el estudio. Con ello está comprometido algo que constituye el eje mismo del trabajo de Macor.

En efecto, nadie puede ignorar la decisiva importancia de las primeras lecciones de Fichte en su recién estrenada cátedra de Jena, llamado para impulsar la presencia de la filosofía crítica kantiana en su famosa Universidad. Reinhold había escuchado la llamada de la Universidad de Kiel y los que dirigían la Universidad, que tenían muy en cuenta la opinión de Schiller y de Goethe, decidieron cubrirla con la presencia del autor de la *Crítica de toda revelación*. Se inauguró así el malentendido central de la filosofía alemana, que sólo se revelaría con la carta de Kant, cuando en 1799 proclamó ante el público que su filosofía no tenía nada que ver con la nueva lógica idealista. En realidad el malentendido estaba construido desde el principio y fue promovido por la propia generosidad de Kant, que auspició la edición del libro

sobre crítica a la revelación de Fichte, confundiendo así a la época y haciéndole creer que era un libro propio. Que las tensiones y propuestas fundamentales del pensamiento de Fichte eran profundamente divergentes de las de Kant se pudo apreciar ya en las *Lecciones sobre el destino del hombre*, que sin embargo fueron muy exitosas. Aunque estas diferencias tardaron en aparecer evidentes a todos, ya aquí se aprecia, para un lector iluminado por el despliegue histórico, la diferente concepción del docto y, por tanto, la diferente comprensión de la *Aufklärung*. En realidad, estas lecciones son decisivas para comprender el paso de la época ilustrada a la época idealista. El problema histórico y filosófico consistiría en analizar los dos modelos que comenzaban a perfilarse entonces, sus raíces, sus fuentes, sus determinaciones y aspiraciones. Pues sigue siendo un problema conceptual, y un problema histórico de la máxima importancia, caracterizar el modelo de pensar kantiano frente al pensar idealista.

En este sentido, conviene apreciar que la investigación de la Prf. Laura Anna Macor se nos presenta como inspirada por la histórica conceptual. Sin embargo, la *Begriffsgeschichte* es una empresa que tiene muchas direcciones y no todas ellas son compatibles. Basta para ello recordar las polémicas entre Gadamer y Koselleck, entre Blumenberg y Gadamer, y los diferentes posicionamientos con las escuelas o pensadores de los que proceden, el neokantismo, Erick Rothacker, o los grandes historiadores de la constitución antigua, como Contze o Brunner. Hay una abundante

bibliografía sobre este asunto y sorprende que el libro de Macor no nos sugiera cuál es su posicionamiento en relación con estos asuntos. Mi impresión es que su uso de lo que ella llama *Begriffsgeschichte* es muy ingenuo y no parece comprometido con las aspiraciones de ninguna de las escuelas en disputa. En todas ellas está siempre concernida una visión de la modernidad, una posibilidad de la definición de sus épocas, y una clara relación como el mundo socio-histórico. Nada de todo esto, constitutivo de la *Begriffsgeschichte* le interesa a Macor, lo que creemos que limita la metodología y la complejidad del libro. A ella le interesa más la historia filológica de la palabra, los debates entre los autores, las influencias y las distancias, lo que en modo alguno es suficiente para caracterizar su empresa como historia de los conceptos. Pues la empresa de la historia de los conceptos está interesada en la semántica misma de los conceptos y en su historicidad, en prestarle significado histórico a sus transformaciones y diferenciaciones internas. En este sentido, el libro puede considerarse como fundamental para una historia preliminar a lo que sería una investigación propiamente histórico conceptual.

Que *Bestimmung* es una palabra que procede del vocabulario teológico de la reforma luterana era algo sabido. En realidad, esto es común a los términos filosóficos más relevantes del pensamiento alemán. Que estuviera relacionado con la problemática de la fe se comprende desde el momento en que la *sola fides*, desde *Loci communes* de Melanchthon, editado en 1521, se había convertido

en el núcleo filosófico más profundo del sistema de pensamiento reformado. Dado que la presencia de la fe en el ser humano se realizaba mediante la *Gewissheit*, y dado que el estado anímico del creyente cristiano era el de la certeza, era lógico que el cristiano comprendiera su propia existencia como encaminada y dirigida por esa certeza, y que pusiera en pie elementos para asegurarla, como ya vio Weber en sus investigaciones sobre la ética protestante. *Bestimmung* estaba cercano a la experiencia de ser *certus*, por mucho que la certeza aquí estuviera relacionado con algo futuro, algo no visible. Pero también estaba cercano a otros elementos que procedían de la semántica de la fe. Dado que la recepción de la gracia obedecía a la elección por decreto de la divinidad, era lógico que se buscara en esa *Bestimmung* un sentido de elección, y que por eso también sea un término cercano a *designatus*, lo que traía a mención los viejos ecos de la *caracterización*, de las marcas que *signaron* a los hijos de Israel cuando el ángel exterminador eliminó a los primogénitos de los egipcios, o las marcas de los salvados en el libro de la vida del Apocalipsis cristiano. En la medida en que la elección, la *vocatio*, la *designatio* tenía que ser experimentado como certeza de futuro, la *Bestimmung* reclamaba la fuerza de la subjetividad humana, de la que podían brotar las obras fecundas capaces de determinar la totalidad de la vida. De ahí que en su origen acreditar *Bestimmung* estuviera relacionado con la capacidad de realizar obras especiales, incluidos milagros y profecías, lo que caracterizó al pensamiento reformado desde Lutero

frente al pensamiento católico ortodoxo que creía acabado el tiempo de la profecía. Este hecho nos sugiere algo decisivo y es que *Bestimmung* está cercano a la subjetividad carismática, como recordé en un viejo trabajo. De ahí, las dimensiones subjetivas de propósito o designio, la forma en que se secularizó mediante el discurso de la moral lo que hasta ahora era una dimensión religiosa.

La profesora Macor es extremadamente competente cuando describe esta historia de la palabra. Sin embargo, falta una investigación específicamente histórico conceptual acerca de si la misma palabra, incluso con su núcleo semántico estable, comenzó a tener significado diferente cuando jugó en el nuevo contexto histórico de una época que ya comenzaba a ver que las tensiones de la época ilustrada se iban a canalizar por limitaciones muy estrictas a la libertad de pensar, con el intenso refuerzo de las instancias de la autoridad y cuando la disolución del mundo tradicional, en buena medida causada por la propia presión ilustrada, comenzó a reforzarse con nuevas propuestas carismáticas, ya fuera mediante la revalorización de las instancias culturales (Herder), religiosas (Jacobi) o sencillamente con la sublimación de la filosofía como actividad directiva de la sociedad en su conjunto (Fichte), con la justificación de sus órdenes estamentales específicos [*Stände*], más allá de esta dimensión universal del ser humano de poseer una *Bestimmung*, algo que será un estímulo del pensamiento idealista también en el caso de Hegel.

La época que describe Macor en este sentido constituye un magnífico

cruce de caminos para ver de otra manera aquello que Koselleck llamó *Schatelzeit*, la transformación radical de la semántica histórico-filosófico a finales del siglo XVIII. Aquí es donde la figura de Fichte se torna muy significativa. Fichte, que constituye un tipo intelectual completamente diferente de Kant, como su biografía mostraría en muy diversos momentos, no hizo sino sumarse a una divisa conocida y exitosa cuando dio a conocer su *Destino del Hombre*. En realidad, se lanzó a la búsqueda de una notoriedad pública, en la medida en que el bestseller filosófico de la época era el libro de J. J. Spalding, homónimo del de Fichte, y que ya tenía once ediciones en 1794. Mientras que la obra de Kant se expresa en escritos populares por razones internas a su propio despliegue teórico, ya sea por la necesidad de criticar a Herder, a Jacobi, a Mendelssohn, a Hobbes o a otros actores que él consideraba peligrosos para el proyecto crítico, la emergencia de Fichte con su libro fue todo un reto y un programa nuevo, y testimoniaba la voluntad de dar un combate por la dirección intelectual del país, a quien Fichte se sentía determinado/obligado/llamado como docto a ofrecer propuestas constituyentes. Ya todo esto testimonia que estamos ante un tipo intelectual nuevo, que juega en contextos y fines muy diferentes de aquellos que contempló el concepto en su nacimiento, en los ámbitos teológicos reformados de Melancthon, o en las polémicas posteriores de Goeze, el gran vigía de la ortodoxia, y Spalting.

En efecto, los autores ortodoxos siempre dejaban al margen de su re-

flexión, como algo querido por Dios, tanto a la autoridad temporal como la estructura de la sociedad en sus dimensiones materiales. Macor es muy detallista cuando muestra la secuencia de esta palabra y muestra la relevancia de autores secundarios como A. F. W. Sack, J. M. Chladenius en estas polémicas, pero muchas veces el lector necesita saber el significado histórico de estas luchas, lo que estaba en juego en estas polémicas, tan magistralmente descritas.

Aquí, en la competencia filológica, el libro es magnífico y constituye un avance importante en la bibliografía. Nos muestra cómo Spalding es relevante para entender el proceso de secularización del luteranismo, su profundo proceso de moralizar las categorías religiosas iniciales, y las reacciones de la ortodoxia de Goeze y Chladenius en la medida en que esta secularización disminuye la centralidad de la elección divino y la omnipotencia de la gracia. Por eso, con razón, la ortodoxia se veía amenazada por esta lectura de su propia tradición. Pero no hay que olvidar jamás que para Kant, este revisionismo de Zúrich era sospechoso de Schwärmererei. Desde luego, para la ortodoxia, la moralización implicaba una recaída en el pelagianismo y no había manera de caminar por otra senda si se quería pactar con las corrientes ilustradas. Para la ortodoxia esto implicaba alguna forma de conceder a la naturaleza valor para los órdenes de la salvación, algo inaceptable para el luteranismo originario. Sabemos, y la prf. Macor nos confirma en esta idea, que ese era el sentido del círculo de Zúrich, donde

estaba incluido Spalting, justo de donde en el fondo venía el propio Fichte, cuyas lecciones ante Lavater en 1793 son bien conocidas. Desde luego, la manera en que Fichte eliminará el valor de la naturaleza será hacerlo dependiente de la dimensión absoluta de la subjetividad, algo que escandalizaría a uno de sus oyentes en Zúrich, el danés Baggessen.

Pero es igualmente importante mostrar que, a pesar de la traducción de religión a moral, se mantenía en estos autores la impronta específicamente luterana del concepto, algo que distancia de forma muy intensa el modelo de pensamiento de Fichte respecto del pensamiento de Kant, que no procede de la *Stimmung* luterana, sino más bien calvinista. De ahí las continuas alusiones al corazón, de la voz interior, de la sensibilidad moral, todas ellas instancias que Kant miraba con recelo, porque podían enturbiar la claridad de la Ley. Todas esas instancias de la vida subjetiva, de las que Kant desconfiaba con severidad, sostenían de forma muy clara la forja de una personalidad carismática, que llega a su culminación bajo la sublimación de la filosofía como el contenido específico del sabio. Una correcta comprensión de la noción de sabiduría [*Weltweisheit*] en Kant habría mostrado cómo este concepto estaba diseñado para impedir esta transfiguración carismática del sabio que pone en circulación el libro de Fichte. Por eso habla Kant de una sabiduría inaccesible en su figura de totalidad.

Eso hace muy complicado aceptar la tesis que el libro más o menos asume de

forma implícita como central: que hay algo así como un largo camino hacia la autodeterminación (p. 208 ss.). Tal cosa en Kant no parece en modo alguno acontecer. Los ámbitos originarios de la pasividad, sensibilidad, de deseo, de receptividad en Kant, sugieren una presencia de los afectos que en cierto modo exigen una determinación práctica del ser humano en la medida en que los ordenen y combatan, no en la medida en que los determinen por entero. Todas ellas son dimensiones que escapan a la posibilidad de que el ser humano los decida. No están disponibles ante la voluntad del ser humano y, lo que es todavía más grave, nunca sabemos de verdad la índole de su influencia ni sabemos identificarlos con claridad. He subrayado los problemas de la *Aufklärung* kantiana en *Dificultades con la Ilustración* y no las repetiré aquí: sólo recordaré la imposibilidad de una teoría de la transparencia del yo ante sí mismo. Y en la medida en que esta no existe, no veo la posibilidad de una autodeterminación. Ciertamente que ese será el camino que emprenderá el idealismo de Fichte, y que en cierto modo con ello ofrecerá a la época su mejor divisa: alcanzar la plena autoconsciencia que Kant no había garantizado. Podemos decir que esta presión marca la voluntad de una plena disponibilidad de la instancia de la naturaleza, algo que ya implicaba una ruptura sin retorno de la ortodoxia. Este camino fue el que acabó posicionando a todos los espíritus, lo que testimonia que el curso de la época no estaba ni mucho menos atravesado por el largo camino hacia la autodeter-

minación, sino por una lucha filosófica en la que las diferentes ópticas marcaban su posición dentro de un proceso de secularización de diversas intensidades, calidades y estratos históricos.

José Luis VILLACAÑAS BERLANGA