

crático y democracia socialista. El autor (M. C.), siempre en su discreto *sotto voce* crítico, admite que “una cierta ambigüedad última en Dewey, junta a la falta de un programa claro de acción política” (p. 73), y recurre a la evasiva denominación “democracia participativa” (que no es de Dewey) para caracterizar sus ideas en la cuestión.

La sección V aborda las cuestiones quizá más actuales acerca del problema de la organización política: de modo especial las referentes al pluralismo y al nacionalismo. Mientras es claro que Dewey se distancia del nacionalismo “homogéneo” (el de *Blut-und-Boden*), no resulta, en mi opinión, manifiesto cómo su defensa del nacionalismo “heterogéneo” (el que apoya la unidad de la visión moral y espiritual del grupo) pueda conciliarse con la comunidad universal integrada, que para Dewey constituye el ideal social.

En la conclusión, el autor (M. C.) arrima la problemática social que preocupaba a Dewey a principios del siglo XX (de modo especial en *The Public and its Problems*) a la actual, “una situación de depresión económica, desigualdad social y debilidad política ante la fuerza irracional y antisocial de las fuerzas financieras” (M. C.) y sostiene la vigencia del pensamiento de Dewey “en casi todos los aspectos” en la nueva situación. Admite, sin embargo, con discreta prudencia, que Dewey “dio pocas pistas sobre cómo transformar la gran sociedad anónima y disgregada en la Gran Comunidad de diálogo creciente a partir del modelo de reconoci-

miento local”. No es posible no estar de acuerdo con esta melancólica reflexión después de haber seguido atentamente la admirable exposición del pensamiento de J. Dewey que el autor (M. C.) ha realizado.

José MONTOYA

K. POLANYI, *La esencia del fascismo*, seguido de *Nuestra obsoleta mentalidad de mercado*, traducción y estudio introductorio de César Ruiz Sanjuán, Madrid, Escolar y Mayo, 2013.

Los editores Escolar y Mayo proponen al público castellanoparlante la lectura del célebre filósofo e historiador Karl Polanyi, principalmente conocido por su obra *La gran transformación* (1944). Sus estudios versaron siempre acerca de la denominada sociedad moderna en términos de Marx, por lo que dedicó sus teorías al capitalismo imperante y al análisis de las distintas ideologías que lo arrojaron: el liberalismo clásico y, tras la crisis de principios del siglo XX, el intervencionismo y los fascismos, objeto que nos ocupa en esta publicación.

*La esencia del fascismo*, obra publicada en 1935, puede ser tomada como una propuesta para repensar las alianzas teóricas que toman, cada una por separado, dos líneas de pensamiento político opuestas: la democracia y el capitalismo, que según Polanyi no pueden darse simultáneamente en una misma sociedad.

La democracia, dirá, está estrechamente vinculada al socialismo, mientras que el capitalismo se halla entreverado con el nacional-socialismo, a pesar de la propia autodesignación de éste, que no se liga a lo social, sino al capital. Atendiendo a los rasgos distintivos de sendos posicionamientos político-teóricos, la tesis fundamental y quizás sorprendente para algún lector de esta obra será que la esencia del socialismo está en el fondo constituida precisamente por los valores del cristianismo, si bien su autor se hace cargo de que la Iglesia o el cristianismo organizado no debe identificarse necesariamente con aquéllos. Por consiguiente, mantendrá que si lo que el fascismo busca es “transformar la estructura de la sociedad de tal manera que se excluya para siempre la posibilidad del desarrollo hacia el socialismo” (p. 44), deberá acabar también con su raíz religiosa cristiana. Sin embargo, quien aún se halle perplejo no podrá más que preguntar: ¿no era la *religión el opio del pueblo*? ¿En qué medida puede establecerse una semejanza entre la religión cristiana y el socialismo?

La argumentación de Karl Polanyi ha de ser remitida a su lectura de los ideólogos del fascismo, pues es justamente a partir de sus obras y conceptos de donde extrae la esencia de dicha ideología. Encontrará que, por una parte, Othmar Spann realizará mediante su peculiar concepto de universalismo –por

supuesto, en un sentido alejado del católico– una revisión sesgada de la filosofía hegeliana, que reclama la importancia de la idea de espíritu objetivo, pero sin la dialéctica y, por tanto, sin volver la mirada de nuevo a los individuos que forman las sociedades, es decir, reducido a un “totalitarismo estático” que elimina toda posibilidad de libertad. Y, por otra parte, estudiará cómo Ludwig Klages optará por una relectura de Nietzsche que prescinda de la categoría de *Übermensch*, quedándose en un mero vitalismo biologicista que niega toda conciencia racional personal, pues para él toda ética –incluso la del ultrahombre– intoxica la vida misma. De esta manera, cada uno en su línea abogará por un anti-individualismo en que los sujetos serán únicamente productores que se relacionen unos con otros a través de la totalidad, esto es, el mercado<sup>1</sup>. Y aunque parecen perspectivas distintas, en realidad son los dos polos de la misma ideología reaccionaria que pretende: en el primer caso, la vuelta a una vida inconsciente y animal; en el segundo caso, el fin de la historia de una sociedad que haya absorbido a sus individuos; esto es, en los dos casos, una imposibilidad de cambio y de revolución, dada la reivindicación de una regresión infinita de lo mismo, sin basarse en la realidad concreta, sino sólo en ideas legitimadoras de un sistema opresor, puesto que para ellos “el socialismo *es* el heredero del indivi-

<sup>1</sup> Ser humano es en este universo lo mismo que ser productor y nada más que eso: he aquí el

citadísimo concepto de *homo æconomicus*, que sin embargo no aparece aún en este escrito.

dualismo”<sup>2</sup>, ese “individualismo de los evangelios” que proclama la “igualdad de los individuos como individuos” (pp. 48 y 49), y dado que la garantía institucional de vinculación entre uno y otro es la democracia, ésta deberá desaparecer por medio de una reforma del modo de pensar que parta de un anti-individualismo radical que quiere destruir todos los vínculos sociales, pues es contrario a la idea de una comunidad en la que se dan relaciones entre personas. Es por ello que la lucha del fascismo tiene lugar en la conciencia de los sujetos, siendo allí su contrincante el cristianismo.

Quien sistematizó la ideología nazi en esta crítica al individualismo fue Alfred Rosenberg, célebre “Comisario del Führer”, que consumará la religión política del fascismo, logrando aunar el misticismo del *Blut und Boden* con la racionalidad técnica sin reintroducir los valores personales, y el ideal de la raza propia de este vitalismo mitológico con un nacionalismo contrario al humanismo, concretamente a las dos caras en las que éste se expresa: el individualismo que proclama la igualdad de las personas y el universalismo que se basa en la unidad de la humanidad, pues el alma individual es la otra cara de la humanidad, esto es, de la sociedad entendida como un todo formado por personas con conciencia y voluntad. Dicha estrategia ideológica

permitirá, así, al nacionalsocialismo aliarse ideológicamente con un capitalismo que “afirma tanto la desigualdad de los individuos como la desigualdad de las naciones” (p. 74), al tiempo que pretende erradicar el virus cristiano del pacifismo internacionalista, una de cuyas “erupciones” fue la Revolución socialista, según la lectura que hace el historiador de origen austríaco de estos autores. Es también de ellos de quienes extrae el radical antagonismo que hemos mencionado que se da entre capitalismo y democracia, siendo así que el intento de convivencia entre ambas desembocaría en la crisis social del siglo pasado: “la principal causa de la crisis actual se encuentra en la absoluta incompatibilidad entre el principio de la igualdad democrática en la vida política y el principio de la propiedad privada de los medios de producción en la vida económica” (p. 78). Los enemigos del fascismo serán, consecuentemente, todos aquéllos que proclamen de alguna forma el individualismo: el cristianismo, la democracia, el socialismo, por un lado –que Polanyi enlazará de acuerdo con el pensamiento nazi– y por otro lado el liberalismo y junto a él un capitalismo liberal. Sin embargo, la lucha ideológica centrada en el enemigo socialista, acabará dejando intacto una vez más el capitalismo corporativo.

<sup>2</sup> Éste constituye un segundo punto que puede generar inquietud: la imagen de un Marx individualista. Esta idea se basa, en último término, en la particular interpretación humanista

que hace Polanyi del célebre filósofo, enfatizando la cuestión de la ética en su obra, frente a otras teorías marxistas acerca de dicho pensador.

En la segunda de las obras recogidas en esta edición, *Nuestra obsoleta mentalidad de mercado*, de 1947, se estudian las condiciones materiales que hicieron posible el surgimiento del fascismo tras la crisis sistémica de la sociedad de mercado en los años 30, que llevó al replanteamiento de las relaciones entre economía y política, cuya separación había supuesto el liberalismo como necesaria, dado que la esfera económica podría autorregularse sin la intervención del Estado y sin salvaguardar las auténticas libertades de los individuos que forman parte de la sociedad. Es por ello que, en el contexto actual inmerso en una nueva crisis estructural del capitalismo, su lectura podría servir, como suele decirse, para no repetir los errores cometidos a lo largo de nuestro pasado histórico, siguiendo el consejo que dicta su subtítulo: *La civilización debe encontrar un nuevo modelo de pensamiento*.

Para estudiar en qué consistió el surgimiento y desarrollo de la sociedad de mercado como paso de las prácticas de los mercados aislados a la economía de mercado propiamente dicha, Karl Polanyi realiza una relectura no explícita de *El Capital*, exponiendo en calidad de

“ficción eficaz” el proceso artificial por el que tanto la tierra (la naturaleza) como el trabajo (el ser humano) se convirtieron en mercancías y se subordinaron a las leyes mercantiles de intercambio, esto es, “al juego de un autómatas que ejecuta sus propios movimientos” (p. 86). Según dicho dispositivo ideológico, lo único que *parece* mantener en pie a esta economía de mercado autorregulada es, por un lado, el ávido apetito de ganancia de los capitalistas, y por otro lado, el hambre de los trabajadores que sólo puede ser satisfecha por medio de la venta de su fuerza de trabajo. El resultado es una sociedad económica cuyos miembros carecen de libertad en la medida en que los motivos impulsores de sus voluntades son meramente económicos y utilitaristas. Sin embargo, tal ficción se desvela al indicar que “ninguna motivación humana es económica *per se*” (p. 88). El hambre o la sed de ganancia no son, por sí solas, sin la mediación de un aparato ideológico, las causas de la producción económica<sup>3</sup>. Polanyi lleva a cabo ese desvelamiento haciendo una revisión de sociedades primitivas que muestran la desconexión entre la economía humana y la amenaza de miseria o el incentivo de la ganancia; en última instancia, demostrando la des-

<sup>3</sup> “No basta con que las condiciones de trabajo se presenten en un polo como capital y en el otro como hombres que no tienen nada que vender, salvo su fuerza de trabajo. Tampoco basta con obligarlos a que se vendan voluntariamente. En el transcurso de la producción capitalista se desarrolla una clase trabajadora

que, por educación, tradición y hábito reconoce las exigencias de ese modo de producción como leyes naturales, evidentes por sí mismas.” (Marx, K., *El Capital. Crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, 1998, Libro I, Vol. 3, p. 922).

vinculación entre la “naturaleza” del ser humano y las motivaciones económicas. Además, afirma que a lo largo de las épocas históricas la economía ha estado entrelazada siempre con lo social, siendo así que los alicientes surgían de una mezcla de distintas fuentes: la costumbre, el estatus, el honor, la lealtad, etc. Sin embargo, la sola motivación de la ganancia, que era propia únicamente de los comerciantes, se universalizó en el segundo cuarto del siglo XIX, con la abrupta introducción de la economía de mercado. Así pues, concluirá que el modo como se organice la producción es lo que determina la motivación que vaya a definir al ser humano: en este caso concreto, proporcionando una imagen de él esencialmente económica. “En consecuencia, los miembros de tal sociedad piensan que están gobernados por esas dos motivaciones [el hambre y la ganancia]” (p. 95). De este modo, la ideología capitalista creó la ilusión de un determinismo económico elevado a ley general que enraizó en la mentalidad humana: “*las relaciones sociales estaban ahora encastradas en el sistema económico*” (p. 97). El sistema económico impuso así su ley al resto de los ámbitos de la sociedad. Nada quedó fuera de ella. Todo lo que saliese de su reinado o actuase contra ella, moriría. En contra de todos esos supuestos ideológicos, Polanyi proclama la necesidad de recuperar la consideración del resto de motivaciones inherentes al ser humano por medio de la subsunción de la economía bajo los intereses de la sociedad. Para ello, ha de producirse una “reforma de nuestra conciencia” (p. 85)

que rompa con la idea de que la sociedad y las decisiones políticas que competen a la relación entre los ciudadanos han de estar subordinadas a la economía.

Esta *mentalidad de mercado* basada en el determinismo económico es considerada *obsoleta* por parte del historiador vienés porque el liberalismo clásico basado en el lema del *laissez-faire* y la era de la máquina quedaron ya atrás, después de la crisis mencionada de la economía de mercado, y en el pasado han de quedarse si queremos promover la libertad de la persona. A pesar de que se hizo frente a dicha ideología por distintos intentos de reintegrar la economía en la política, ninguna de las opciones será válida finalmente, según nuestro autor, para salvaguardar las libertades individuales: ni el intervencionismo del *New Deal* estadounidense, ni el totalitarismo carente de instituciones democráticas del fascismo europeo, que constituye en realidad el corolario del liberalismo; pero tampoco el Estado centralizado del socialismo soviético.

Aclararé aquí, de la mano de un apunte de César Ruiz, que el problema del sistema capitalista radica, para Polanyi, en la degradación cultural que lleva consigo, al contrario que para Marx, quien ponía la mira en la explotación económica (p. 29, nota 22). Por ello, al final del texto, aunque venía anunciándose a lo largo de sus páginas, el pensador austríaco desvía el objetivo, el objeto de estudio y de crítica, al sostener que el reto no es la economía capitalista, sino que a lo que debemos enfrentarnos realmente es a la industrialización. Y es

frente a este peligro contra el que se ha de optar o bien por un capitalismo corporativo o bien por una democracia; el primero concibe al ser humano como un mero productor, irresponsable en el resto de los ámbitos sociales, mientras que la segunda entiende que las personas deben ser libres y responsables de su propio sistema económico, en el que tendrán que intervenir no sólo produciendo, sino también organizándolo. Es por esto que Polanyi se posiciona tanto en contra de un fascismo antidemocrático, como también frente a un comunismo<sup>4</sup> que promulga la “extinción del Estado”, pues se muestra indiferente a las libertades institucionales y de participación de los miembros de la sociedad industrial por medio de un poder organizador, asemejándose este sistema a la utopía liberal de un gran mercado autorregulador que no necesite de un poder estatal coactivo y que se imponga al resto de la sociedad. Se trata de una utopía porque “la autorregulación del mercado no existe más

que en la imaginación de los liberales” (p. 26), puesto que sus “leyes” caóticas, la fuerza de su motivo impulsor de creciente acumulación desenfrenada destruiría la sociedad. Según el presente texto, mientras que tanto la idea del *laissez-faire* como las mercancías “ficticias” no son naturales de acuerdo con la esencia humana ni suprahistóricas, sino que fueron artefactos producidos por el imaginario liberal, los mecanismos estatales constituyeron, paradójicamente, una protección *espontánea* contra esa amenaza avalancha del capital.

Con todo, no ha de olvidarse que la servidumbre a la que se ve sometido el ser humano por su propia creación, la máquina, no se debe a la industria por sí sola, sino al hecho de que la esfera económica se haya entronizado como legisladora de toda la sociedad en el sistema de producción capitalista<sup>5</sup>. Por tanto, de lo que se trata es, como hemos dicho, de responder al “desafío de la máquina” por medio de una democracia industrial en la

<sup>4</sup> Por ello, el vocablo que utiliza Polanyi en estos escritos es el de “socialismo”, no sólo eludiendo con ello la palabra, sino rechazando en último término el concepto mismo de “comunismo” defendido por Marx. Por otro lado, para el presente autor, el fin no es el socialismo, sino que éste es el medio para alcanzar el objetivo último que es la democracia. Quizás se promueva con todo ello que se difuminen y diluyan ciertas categorías precisas que se acuñaron en el seno de un pensamiento juicioso.

<sup>5</sup> “¡Las contradicciones y antagonismos inseparables del empleo capitalista de la maquinaria no existen, ya que no provienen de la

maquinaria misma, sino de su utilización capitalista! Por tanto, como *considerada en sí* la maquinaria abrevia el tiempo de trabajo, mientras que utilizada por los capitalistas lo prolonga; como en sí facilita el trabajo, pero empleada por los capitalistas aumenta su intensidad; como en sí es una victoria del hombre sobre las fuerzas naturales, pero empleada por los capitalistas impone al hombre el yugo de las fuerzas naturales; como en sí, aumenta la riqueza del productor, pero cuando la emplean los capitalistas lo pauperiza, etc.” (Marx, K., *El Capital. Crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, 1998, Libro I, Vol. 2, pp. 537-538).

que sea posible la libertad individual, que Polanyi acabará denominando en otras obras “socialismo funcional” —como menciona Ruiz Sanjuán en su introducción—, que se basaría no en el auto(des)control del propio mercado, ni tampoco en una burocracia centralizada, al estilo soviético, sino en un control social de los medios de producción, de modo que los individuos mismos se asocien en colectivos y alcancen por esa vía participativa su condición de seres libres, conscientes y racionales. Y el requisito para ello es, ante todo, que la sociedad se emancipe de la opresión que ejerce la esfera económica sobre ella.

La libertad que en este tipo de sociedad se pretenderá rescatar del campo ideológico del liberalismo económico no es la propia del libre mercado que llama derecho a la libertad al hecho de explotar a la masa desposeída de los medios de producción y a la expropiación que realiza estructuralmente la clase que se hace así poseedora de dichos medios de trabajo. En cambio, las libertades que se reivindican como válidas para la reforma del pensamiento que quiere Polanyi llevar a cabo serían aquellas libertades individuales que tienen que ver con la voluntad de las personas: libertad de conciencia, de expresión, de asociación, de elección del trabajo propio, etc. Es decir, las clásicas libertades que reivindicaba el liberalismo clásico y que han de desligarse, por ello, de dichos discursos, para instaurarlos en la sociedad del *socialismo funcional* que propone el presente autor, pues “las garantías institucionales de la libertad personal son compatibles con

cualquier sistema económico” (p. 103). Por otra parte, remitiéndome a la interpretación que de estas tesis se hace en el estudio introductorio, del mismo modo “se ve así que el capitalismo puede vivir bajo formas políticas e institucionales tan distintas como el Estado liberal y el totalitarismo fascista y que puede ser apuntado por posiciones ideológicas tan opuestas como el individualismo característico del pensamiento liberal y el anti-individualismo de la doctrina fascista” (p. 19). Concluimos, por tanto, que no importa con qué ideología se reconozca el sistema capitalista, pues en todo caso se trata de un conjunto de representaciones imaginarias que impiden conocer las leyes que lo rigen y que habría que revolucionar desde su raíz para cambiar radicalmente la sociedad dada.

En definitiva, ¿en qué medida los textos de la presente edición suponen, en el contexto actual, una herramienta de pensamiento? La dificultad inherente a la política en tanto en cuanto siempre se mueve en una coyuntura de frágiles posicionamientos teórico-prácticos —entre democracia y capitalismo, liberalismo y totalitarismo, fascismo y falangismo, comunismo y cristianismo, etc., se abre un universo de disputas eternizable— sólo puede rebasarse reflexionando una y otra vez, reinterpretando los conceptos y volviendo sobre argumentos de otros autores para mirar desde sus perspectivas una nueva época que quizás se asemeje mucho más a la suya de lo que se nos aparece a primera vista. Si esa tarea la llevó a cabo el siglo pasado Karl Polanyi, el relevo queda ahora en nuestras manos

al abrir estas páginas, que redescubren a su vez muchas otras obras del acervo de la filosofía política.

Andrea Carolina MOSQUERA VARAS

G. ALBIAC: *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Tecnos, Madrid, 2013.

“Existen dos formas de leer. Podemos, mediante la lectura, prolongar y acentuar la suspensión de la referencia del texto al entorno de un mundo y al auditorio de los hablantes. En ese caso, adoptamos una actitud explicativa. Pero también podemos suprimir dicha suspensión y realizar el texto en el habla actual. Esta segunda actitud es el fin propio de la lectura”.

Paul Ricoeur, *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, p. 74.

“Se tiembla ante la hipótesis de que en virtud de una de esas metamorfosis de las que Marx tanto habló, un nuevo “marxismo” no tenga ya ese aspecto bajo el cual era habitual identificarlo y derrotarlo. Quizá ya no se tenga miedo a los marxistas, pero se teme aún a ciertos no marxistas que no han renunciado a la herencia de Marx”.

Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, p. 64.

¿Cuáles son las razones por las que leer o releer esta obra de Gabriel Albiac (Utiel, 1950) y que justifican esta nueva edición? Las razones las encuentra quien esto escribe en una serie de encuentros con el autor donde este ha practicado una *re-lectura* de sí –o, según él mismo, de

un hombre muerto, pues “nada hay más muerto para un hombre que aquel que él fue. El que no volverá a ser nunca” (p. XII). Es cierto que, como balance de estos más de veinticinco años, constatamos que no han cambiado ni el trasfondo freudiano en la forma de entender la *cupiditas* espinosiana ni el contrapunto que esa suerte de gemelo enemigo –Pascal, del que ya prepara una edición– propicia siempre en el discurso de Albiac las concurrencias fascinantes de los antagonistas barrocos. Este enfoque sigue siendo válido para el Albiac sexagenario como lo fue para el hombre que en el curso de su treintena escribió *La sinagoga vacía*, Premio Nacional de Ensayo de 1988.

El Spinoza sobre el que Albiac publica de nuevo su *Sinagoga* no es leído por su autor como el Spinoza de finales de los ochenta, sin que por ello falte a la verdad el autor en el nuevo prólogo: “No he reescrito más que aquello que no hubiera podido serlo en el año 1987” (p. XIII).

En primer lugar, Albiac agradece ahora, sin crítica, las citas de la investigación neurocientífica de Damasio –la cual se encuentra en la línea del *materialismo eliminativo* y, por ende, en las antípodas del pluralismo ontológico que el materialismo filosófico defendido por la Escuela de Oviedo vio cumplirse en el holandés y con el que el joven Albiac, por lo expuesto posteriormente, se encontraría realmente en su lugar. Ciertamente, debe reconocerse que en la actualidad las neurociencias –que han entroncado mejor con la filosofía anglosajona que con la continental europea– han puesto de nuevo