

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 mucho 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*.