

LA ARREBATIÑA EN TORNO A CONFUCIO¹

La producción intelectual occidental acerca de la filosofía china ha permanecido durante mucho tiempo limitada a un reducto sumamente especializado: unos cuantos eruditos impartían docencia a unos cuantos estudiantes, de manera que estos últimos a su vez pudieran ilustrar a otros estudiantes en un futuro. Constituían una especie singular que algunas universidades reputadas habían decidido preservar. Incluso en el seno de dichas instituciones, la disciplina parecía tener poca relevancia, por lo que su trascendencia en el exterior era casi inexistente. Por todo ello, resulta sorprendente toparse con un debate sobre filosofía tradicional, sumamente intenso en China durante casi un siglo, abriéndose súbitamente camino en los círculos sinológicos occidentales, hasta el momento caracterizados por una quietud propia de una biblioteca. Aún más sorprendente es que el más famoso sinólogo de Francia sea tan rotundamente condenado por un colega de profesión en un panfleto epónimo. Si yo fuera François Jullien, lo consideraría un honor.

Hasta ahora parecía imposible que la apasionada intensidad que los debates sobre la filosofía confuciana alcanzan en China se reprodujese en los círculos frecuentados por estos estudiosos extranjeros acostumbrados a contemplar el conflicto con una mirada fascinada pero distante. El panfleto de Jean-François Billeter, *Contre François Jullien*, sin embargo, echa chispas casi en cada página. Nacido en 1939, Billeter un estudioso franco-suizo conocido sobre todo por su investigación sociológica sobre Li Zhi, el pensador rebelde del siglo XVI, en el contexto de la última etapa de la dinastía Ming, y por sus trabajos sobre el clásico taoísta *Zhuangzi**. Es asimismo el responsable de la creación del Departamento Sinológico de la Universidad de Ginebra, donde fue docente hasta su jubilación en 1999. No obstante, no parece haberse retirado de la actividad intelectual a la vista de este devastador texto. El blanco de los dardos de Billeter es

¹ Jean-François, *Contre François Jullien*, París, Allia, 2006, 122 pp.

* Zhuangzi famoso filósofo de la antigua China que vivió alrededor del siglo IV a.C. Se le considera el segundo taoísta más importante, por detrás tan sólo de Laozi, y heredero del pensamiento de este último. Al libro taoísta *Zhuangzi* se le conoce con el nombre de su autor. [N. de la T.]

François Jullien, cuya carrera puede calificarse como fulgurante. En la actualidad es profesor de Filosofía china en la Universidad de París VII, aunque es asimismo una figura habitual en la vida pública intelectual francesa: entrevistado acerca de su trabajo por *Le Monde* y *Le Débat* y muy solicitado por hombres de negocios e inversores que tratan de «comprender» la milenaria cultura china, comprensión sin la cual, tal y como ellos mismos afirman, es mucho más difícil sacar partido de la República Popular de Confucio, Sun Tzu* y Laozi**.

Nacido en 1951, Jullien cambió los estudios de filosofía griega en la Ecole Normale Supérieure por los estudios sobre China a principios de la década de 1970 con la idea en mente de que, tal y como él mismo ha explicado en numerosos libros y entrevistas durante los últimos quince años, la filosofía china estaba destinada a poner en cuestión todos los «grandes universales» del pensamiento europeo. Para Jullien este papel estaba reservado a China porque se trata de la única cultura histórica que podría constituir para Europa un «gran otro», puesto que tanto el mundo árabe como el hebreo están «muy conectados con nuestra propia historia. Estamos asimismo vinculados con la India lingüísticamente, ya que existen sólo algunas diferencias entre el griego y el sánscrito. Si lo que pretendemos es escapar de Europa, China es la única alternativa, puesto que la cultura japonesa es sólo una variación de aquélla». Tras pasar una temporada en Shanghai y Pekín (1975-1977) y escribir su tesis doctoral sobre Lu Xun, el pionero iconoclasta de la literatura moderna china, entre 1978 y 1981 Jullien pasó a ocupar un puesto oficial en Hong Kong, para posteriormente trasladarse a Japón, donde vivió entre 1985 y 1987. Desde su vuelta a París en 1989, Jullien se ha mostrado enormemente productivo: ha publicado un libro al año como media, y alcanzado los veintitrés hasta la fecha, el último de los cuales es una respuesta casi inmediata al de Billeter. La prensa francesa ha recibido cada nueva publicación con una exhaustiva cobertura y una aprobación generalizada. Además, sus libros han sido muy traducidos: cuatro de ellos han sido publicados en chino y curiosamente seis en vietnamita.

El trabajo más importante publicado por Jullien hasta el momento es *Procès ou création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois* (1989), un estudio sobre el filósofo confuciano del siglo XVII Wang Fuzhi, cuya obra refleja según Jullien «la idea de la literatura china». El libro dibuja tanto las materias como el método comparativo que el autor desplegará en sus trabajos posteriores; en este sentido, su trayectoria intelectual puede ser considerada como muy consistente. El pensamiento chino no es sólo fundamentalmente distinto al europeo, según argumenta Jullien, sino a menudo muy

* Sun Tzu es el autor de *El arte de la guerra*, un influyente libro chino sobre estrategia militar principalmente, abarcando también la táctica. [N. de la T.]

** Laozi también llamado Lao Tse, Lao Tzu o Lao Tsi, una figura cuya existencia histórica se debate, es uno de los filósofos más relevantes de la civilización china. Se le atribuye haber escrito el *Dao De Jing* o *Tao Te Ching* obra esencial del taoísmo. [N. de la T.]

superior a aquél, empezando por la noción de «proceso», en lugar de «creación». La filosofía china prescinde del engorroso enigma del ser, y, por lo tanto, de la metafísica. El libro consiguió que el autor se labrase una reputación como ambicioso y prometedor intelectual y, una vez conseguido esto, Jullien cambió de disciplina y se pasó al arte. En su obra *Eloge de la fadeur*² (1991) explica cómo la sencillez que atesora la estética china, aunque podría denotar «insipidez», es de hecho superior a cualquier otro sabor en la medida en que está abierta a todas las potenciales variaciones, e incluso a una posible «liberación interna». Tanto en estética como en filosofía, China puede acariciar una elegante victoria sobre Europa.

En 1992 Jullien aborda otro imponente problema filosófico en su obra *Traité de l'efficacité*³. El ideograma Shi es sumamente ambiguo: el diccionario lo define como «poder, influencia, autoridad, fuerza; aspecto, circunstancias, condiciones» y Jullien no contribuye precisamente a concretarlo al traducirlo como «propensión», un término que toma prestado, de forma reveladora, de Leibniz. Un año después, en su obra *Figures de l'immanence*⁴ ofrece una lectura filosófica del *I-Ching**, «el más extraño de todos los libros extraños». Una vez más, la inmanencia china se enfrenta a la trascendencia occidental y gana la partida. En opinión de Jullien, el *I-Ching* contrasta ostensiblemente con el pensamiento occidental al interpretar el mundo sin dejar lugar al misterio o a la abstracción, mientras que el pensamiento occidental se centra en el ser o en Dios. Una vez más, sin embargo, la superioridad de la temprana filosofía china es elucidada mediante una interpretación sumamente libre, a través de términos helenizados o europeizados. Esto es paradójico en la medida en que su confesada estrategia intelectual es «utilizar China como desvío para llegar a Grecia». De hecho su siguiente y voluminoso libro (400 páginas) *Detour and Access. Strategies of meaning in China and Greece*⁵ (1995), es un intento explícito en este sentido. Mediante el examen de los primeros clásicos confucianos y taoístas (las *Analectas*** , Mencius, Laozi, Zhuangzi)

² J.-F. Jullien, *Eloge de la fadeur. A partir de la pensée et de l'esthétique de la Chine*, París, Philippe Picquier, 1995 [ed. ingl.: *In Praise of Blandness*, Nueva York, Zone Books, 2004; ed. cast.: *Elogio de lo insípido*, Madrid, Siruela, 1998].

³ J.-F. Jullien, *Traité de l'efficacité* [1992], París, LGF, 2000 [ed. ingl.: *The propensity of things*, Nueva York, Urzone, 1995; ed. cast.: *La propensión de las cosas. Para una historia de la eficacia en China*, Madrid, Anthropos, 2000].

⁴ J.-F. Jullien, *Figures de l'immanence*, París, Bernard Grasset, 1993

* El *I Ching*, *Yijing* o *I King* es un libro oracular chino cuyos primeros textos se suponen escritos hacia el 2400 a.C. El término *i ching* significa *Libro de las Mutaciones*. Es un libro adivinatorio y también un libro moral, a la vez que por su estructura y simbología es un libro filosófico y cosmogónico. [N. de la T.]

⁵ J.-F. Jullien, *Detour and Access. Strategies of meaning in China and Greece*, Nueva York, Urzone, 2000.

** Las *Analectas* recogen una serie de charlas que Confucio dio a sus discípulos así como las discusiones que mantuvieron entre ellos. En chino, *analectas* significa literalmente «discusiones sobre las palabras (de Confucio)». Escritas durante el periodo de Primavera y Otoño, las *Analectas* son el mayor trabajo del confucianismo. [N. de la T.]

descubre que comparten una característica común: una forma indefinida de discurso, que rechaza enfrentar las universalidades esencialistas y en lugar de ello integra todas las perspectivas posibles con el fin de desarrollar la diversidad. Este «desvío» nos conduce a un punto que no dista demasiado del *logos* griego, al que ahora podemos «acceder», y que resulta ser particularmente «abstracto y estático». Tanto el argumento como la conclusión son típicos del trabajo de Jullien.

Jullien, particularmente productivo en 1995, publicó un segundo libro ese mismo año. Se trata de *Dialogue sur la morale*⁶, obra en la que plasma un debate imaginario entre Mencius* y un filósofo de la Ilustración creado por el autor como improbable combinación de Pascal, Rousseau, Schopenhauer y Kant, que por supuesto resulta vencido por el sabio. Saltando de la ética a la filosofía política y militar, el *Tratado de la eficacia*⁷ (1997) concluye que tanto en la guerra como en la diplomacia, los occidentales (Aristóteles, Maquiavelo, Clausewitz) son más torpes que los chinos (Sun Tzu, Hanfeizi, Guiguzi), que ven la efectividad como fundamentalmente accesible a través de la no-acción** mientras que los primeros confían en «el consumo de energía para vencer la resistencia». Su obra de 1998 *Un sabio no tiene ideas*⁸ es el libro más traducido de Jullien. En esta obra argumenta que los pensadores chinos utilizan la sabiduría, no las «ideas», mientras que los filósofos occidentales trabajan a través de la abstracción y la interpretación. Los chinos aceptan la realidad tal y como nos es ofrecida por la naturaleza; cualquier idea abstracta no es sino un prejuicio contra ésta. El sabio evita el prejuicio y la idea abstracta, mientras que los europeos simplemente se alejan de la verdadera filosofía.

Jullien regresó a la estética en 2000 con la publicación de *De l'essence ou du nu [De la esencia o del desnudo]*⁹, donde convierte la «ausencia de sabor» que ya exploró en *Elogio de lo insípido* en algo más tangible. La desnudez ha estado siempre presente en la cultura occidental, y sin embargo está casi completamente ausente en el arte chino. Esta distinta ex-

⁶ J.-F. Jullien, *Dialogue sur la morale*, París, LGF, 1998 [ed. cast.: *Fundar la moral. Diálogo de Mencio con un filósofo de la Ilustración*, Madrid, Taurus, 1997].

* Ji Mèngk (370 a.C.-289 a.C.), filósofo chino considerado como el más eminente seguidor del confucianismo. En su obra, conocida como *Mengzi*, defiende que el hombre es bueno por naturaleza y debe poder desarrollar una conducta razonable y recta. [N. de la T.]

⁷ J.-F. Jullien, *Treatise on efficacy. Between Western and Chinese Thinking*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2004 [ed. cast.: *Tratado de la eficacia*, Madrid, Siruela, 1999].

** Wu wei (en chino «no acción») describe un importante aspecto de la filosofía taoísta en el cual la forma más adecuada de enfrentarse a una situación es no actuar, si bien se hace mucho énfasis en la literatura taoísta que no es lo mismo no actuar que no hacer nada. [N. de la T.]

⁸ J.-F. Jullien, *Un sabio no tiene ideas o el otro de la filosofía*, Madrid, Siruela, 2001.

⁹ J.-F. Jullien, *De l'essence ou du nu*, París, Seuil, 2000 [ed. ing.: *The impossible nude. Chinese art and Western aesthetics*, Chicago, University of Chicago, 2007; ed. cast.: *De la esencia o del desnudo*, Barcelona, Alpha Decay, 2004].

posición del cuerpo propicia una comparación filosófica, que lleva a Jullien a concluir que la desnudez supone una exposición al presente; la perspectiva filosófica china, al enfatizar lo ausente, abre un «acceso sensual a la ontología». En 2003, en su obra *La grande image n'a pas de forme, ou du non-objet par la peinture*¹⁰ afirma que el arte occidental parece estar obsesionado con dominar la «objetividad» del objeto, acechando sin cesar al fantasma de la realidad. El arte chino, por el contrario, no se limita a la apariencia del objeto; la «gran imagen» rechaza el parecido y evita de este modo convertirse en una imagen parcial, aprisionada en una forma estática.

Las citadas obras no son más que una selección de los libros publicados por Jullien hasta la fecha. Contra la acusación de eclecticismo, admite despreocupadamente (por ejemplo en *Le Débat*) que su trabajo puede parecer «discontinuo»: estrategia, insipidez, moralidad, etc. Pero se trata de «perspectivas desde las que regresar a la cuestión central sobre los prejuicios de la razón europea. Al no poder enfrentarme a ésta última directamente, sólo me quedaba una posibilidad: ir de un lado a otro con el fin de tejer una *red* problemática». En cada libro logra plantear un par de frases con gancho, ingeniosas al menos en francés, con el fin de que la filosofía china parezca atractiva y diferente al tiempo que accesible; y no sólo superior a la occidental sino enormemente esclarecedora para los occidentales. Sin embargo, la cuestión suscita una duda: ¿por qué, si el pensamiento chino es tan superior al de la antigua Grecia o al de cualquier otra civilización, al menos parte de la población china parece no percatarse de que la suya es la más grande cultura del mundo? Responder únicamente que es debido a que China no es «el otro» para China no parece suficiente.

Precisamente es en este punto en el que interviene Billeter, al identificar a Jullien como el último de toda una serie de autores europeos que han fundado su trabajo en el mito de la absoluta alteridad de China. Billeter cita a Victor Segalen, Marcel Granet, Richard Wilhelm y Pierre Ryckmans, para los que China también constituye «el otro fundamental». Sin embargo, los orígenes del mito pueden rastrearse hasta Voltaire y la «Ilustración sinófila» del siglo XVIII. Voltaire y los *philosophes*, desde luego, utilizaron a China como el contrapunto que representaba justamente lo opuesto al régimen contra el que luchaban en sus países. Jullien, en palabras de Billeter, toma prestado el mito y lo actualiza, al tiempo que oculta su significado político. Este es precisamente el núcleo de su argumentación. Voltaire y sus contemporáneos fundaron su visión de China en la descripción efectuada por sus enemigos, los jesuitas, quienes por su parte tenían un gran interés en pintar un cuadro favorable de las instituciones imperiales y del confucianismo que las estructura, en la medida en que esperaban

¹⁰ J.-F. Jullien, *La grande image n'a pas de forme, ou du non-objet par la peinture*, París, Seuil, 2003.

transformarlo desde arriba, a través de la persona del Emperador. Era el confucianismo, según explicaban, lo que constituía la asombrosa «llave que abre la cripta del universo intelectual de los mandarines». Los jesuitas, para Billeter, fueron los creadores de este mito del maravilloso «otro» chino, del que Jullien es el último abanderado. El quid de la cuestión, según Billeter, descansa en la comprensión de los usos políticos de la filosofía china, históricamente, como ideología imperial, y en la actualidad.

Billeter ofrece un sucinto relato del primer proceso. Durante lo que se conoce retrospectivamente como la «primera etapa» del confucianismo, desde el siglo VI hasta el siglo III a.C., China era más un concepto geográfico que un país, con numerosos principados y reinos enfrentados unos a otros, en una situación semejante a la de la antigua Grecia; de igual modo, diversas escuelas de filosofía competían por llegar a oídos de los reyes y príncipes, y la de Confucio (551-479 a.C.) y las generaciones de discípulos que le siguieron no era sino una más entre éstas. El primer intento de consolidar un imperio chino bajo la dinastía Qin (221-206 a.C.) tuvo una breve y despiadada existencia; sus gobernantes quemaron todos los textos clásicos con la excepción de los legales. Desde el 206 a.C. el segundo intento, bajo los Han, adoptó una perspectiva diferente. Los ministros y al tiempo filósofos de la corte Han reconstruyeron el confucianismo «preimperial», tal y como lo denomina Billeter, y lo convirtieron en una doctrina cosmológica y moral. El mandarinato necesitaba desesperadamente una filosofía que pudiera servir como soporte ideológico al recién nacido Imperio. Al fundirlo y disfrazarlo con el brutal «legalismo» de la etapa previa, los mandarines Han iniciaron la «segunda etapa» del confucianismo.

Estos primeros ideólogos tuvieron tanto éxito que las instituciones imperiales que su filosofía contribuyó a sostener prolongaron su existencia en China durante dos mil años, antes de que se colapsasen definitivamente a principios del siglo XX. «Lo que hoy denominamos civilización china –según Billeter– está estrechamente relacionado con el despotismo imperial», en contraste con la filosofía griega que, aparentemente desvinculada de todo despotismo, sirvió como fuente para la «libertad política y la democracia que recorre la historia europea». No obstante, en China incluso los conceptos aparentemente puros tales como *zhongyong* (que se traduce habitualmente como «justo medio», aunque Jullien lo llama «regulación») fueron originalmente propuestos a la burocracia imperial como técnica de gobierno, tal y como señala Billeter.

Las etapas más prósperas del confucianismo han sido igualmente políticas. Durante la dinastía Song del Sur* y la dinastía Ming, desde el siglo XII

* La dinastía Song fue una dinastía gobernante en China en el periodo de 960 a 1279. La misma dinastía Song puede dividirse en dos periodos: dinastía Song del norte y dinastía Song del sur. La dinastía Song del norte (960-1127) marca el momento en que la capital Song se encontraba en la ciudad septentrional de Kaifeng y la dinastía controlaba toda China. La

al xvii, un cierto número de intelectuales influidos por el budismo y el taoísmo contribuyeron a un desarrollo más sofisticado de la filosofía confuciana. Este resurgimiento a menudo se denomina «tercera etapa» o, en Occidente, neoconfucianismo. Desde 1644 los emperadores de la dinastía Manchu, ansiosos por legitimar su gobierno de minoría étnica, recurrieron, no obstante, a una línea más conservadora de la ética confucionista, convirtiendo la doctrina en una especie de dogmatismo fundamentalista. Tras el traumático encontronazo con Occidente sufrido por China en el siglo xix, que conllevó una invasión tanto militar como cultural, el confucianismo pasó a ser visto de modo mayoritario como el obstáculo fundamental para la modernización de China. En la segunda mitad del siglo xx ha experimentado, sin embargo, varios intentos de resurrección. Estos esfuerzos, conocidos como neoconfucianismo (*xin ruxue*) a menudo se denominan «cuarta etapa». De modo que Billeter sabe de lo que habla cuando ataca el despolitizado relato de Jullien.

Billeter tampoco encuentra demasiada dificultad para echar por tierra los argumentos filosóficos de Jullien, subrayando el «encuentro fallido» en cada uno de sus trabajos. Aunque Jullien pretende establecer un vínculo con una tradición filosófica diferente, nunca permite que sus representantes se expresen por sí mismos: no encontraremos apenas en sus obras citas literales o lecturas pegadas a los textos fundamentales, ni nos proporcionará el contexto de la producción intelectual de los pensadores a los que cita. En su lugar, su técnica consiste en ofrecer discretas pinceladas que tratan de centrar el tema, y presentar un relato homogéneo del panorama filosófico chino. Jullien procura asimismo afianzar el mito de la alteridad de China a través de su personal método de traducción. Conceptos tales como *Tao* o *Shi* no pueden ser arrancados de su contexto e interpretados a través de un prisma más próximo al *New Age*. Traducir *Tao* como «proceso» tal y como lo hace Jullien, es una impropiedad que tan sólo consigue satisfacer al gran público. Jullien el sinófilo es acusado de traicionar a lo genuinamente chino. En vez de centrarse en palabras concretas, uno debe tratar de traducir todo el contexto, tal y como argumenta Billeter, y esto sólo es posible si se empieza asumiendo la experiencia y la comprensión del «pueblo llano». Pudiera ser que en China la gente no tuviera a sus ancestros en tan alta estima debido a que, paradójicamente, son «personas libres y responsables» que quizás no disfruten demasiado del despotismo. Para responder a la helenización de ciertos conceptos chinos llevada a cabo por Jullien, Billeter trata de describir al pueblo chino como «gente como nosotros», tratando de que su filosofía sea políticamente comprensible.

Según su versión de la conversión de la temprana filosofía china en ideología imperial, Billeter analiza el fermento intelectual que acompañó su

dinastía Song del sur (1127-1279) hace referencia al momento en que los Song perdieron el control del norte de China a favor de la dinastía Jin de los Jurchen. [N. de la T.]

caída. De alguna manera estos son precisamente los pasajes más interesantes de su libro, en la medida en que las actitudes del pueblo chino real, aquél que vive en el mundo real y no en el de la sinología pueden arrojar algo de luz en este complicado asunto. De acuerdo con Billeter, durante las primeras décadas del siglo xx la moderna *intelligentsia* china de la generación del Movimiento del 4 de mayo* se desmembró en cuatro facciones en virtud de su actitud hacia el pensamiento tradicional chino. Los iconoclastas radicales (como Chen Duxiu, fundador del Partido Comunista) lo rechazan completamente; los intelectuales críticos (como Gu Jigang, el historiador liberal-escéptico) cuestionan su fuente «sagrada»; los comparatistas (como Feng Youlan, autor de la primera historia de la filosofía china) tratan de compararlo con la filosofía occidental; los puristas (como Qian Mu, educador confuciano) insisten en que es simplemente incomparable, al tiempo que incomunicable a Occidente.

Las cuatro facciones pueden dividirse en realidad en dos campos: los críticos y los apologetas. Entre estos últimos, tanto los comparatistas como los puristas, aunque desde distinta perspectiva, llegan a la misma conclusión: la superioridad china. Jullien, según Billeter, es un típico comparatista, y al igual que sus homólogos chinos, concluye inefablemente que la filosofía china sobrepasa con creces a todas las demás. Tanto críticos como apologetas tienen acólitos entre las nuevas generaciones de intelectuales en la China moderna y la confrontación, en lugar de agotarse con el paso de los años, se ha ido haciendo cada vez más intensa, sobre todo desde el inicio del despegue económico chino. Billeter cita el ejemplo de dos jóvenes intelectuales. Mou Zhongjian es el representante del purismo; en su obra *The Grand Chinese Way*, escrita en 2005 en chino arcaico, declara que la civilización occidental ha sobrepasado su punto álgido tanto cultural como económicamente y que el siglo xxi será de China. Li Dongjun, de la Universidad de Nankai, representa a los nuevos iconoclastas. En su libro publicado en 2004, *The Canonization of Confucius and the Confucionist Revolution* argumentó que el confucianismo como sistema de representación mantiene su fuerza en la mentalidad china y que, a pesar de la desaparición del imperio hace un siglo, todavía empuja a sus fieles a cumplir con el «deber de la abnegación a favor de la totalidad».

Billeter reclama una desmitificación de China como el «otro fundamental». La necesidad de comprender su filosofía como una ideología imperial es política: «no con el fin de reducir el papel que ha desempeñado en la historia, sino con el de definir la perspectiva que deseamos tener sobre ella». Este cambio de punto de vista deviene urgente en la medida en que aunque «en el pasado los europeos y los chinos vivían dándose la espalda, ya no existe esta antigua separación. Hoy nos enfrentamos con el mismo

* El Movimiento del Cuatro de Mayo fue un movimiento social chino, surgido a raíz de las protestas de los estudiantes en la Plaza de Tiananmen de Pekín el 4 de mayo de 1919. [N. de la T.]

momento histórico, y debemos actuar conjuntamente y entendernos los unos a los otros». El mito del otro dificulta la comprensión mutua China y Occidente. Esto supone una ignominiosa afrenta para Jullien, cuyo supuesto objetivo siempre ha sido facilitar dicha comprensión. Billeter afirma sin rodeos que «aquellos que refrenden una reflexión crítica sobre el pasado, de hecho suscriben los principios de la libertad política y la democracia, mientras que los comparatistas están más dispuestos a acomodarse al *statu quo*».

El último capítulo de *Contre François Jullien*, «Hay que elegir», llama a los lectores a tomar partido. Como crítico del libro de Billeter, no creo que resulte apropiado quedarme al margen. ¿Pero acaso no hay más opciones? Por mi parte creo que tanto la despolitización de la filosofía tradicional china de Jullien, como la insistente politización de Billeter en virtud del modelo «universal» del liberalismo moderno (cuyas raíces apenas podemos rastrear en el pensamiento griego en la medida en que son en realidad un producto europeo muy reciente), son altamente problemáticos. El problema no es si China es local o universal; China es ambas cosas hasta cierto punto. Simplemente, no parece ser de ningún provecho para el pueblo chino el hecho de que se le repita una y otra vez que su cultura era (y es) tan única que puede curar la mortal enfermedad de Occidente. Una actitud de este tipo era habitual en la Europa de Voltaire y puede funcionar para Jullien. Pero la fantástica alteridad que tan seductoramente nos presenta ha funcionado en detrimento de China durante los últimos siglos, y no existe ninguna razón para creer que esto haya cambiado. La filosofía china tiene que salir de su frío capullo de alteridad con respecto a Occidente, sin importarle la rígida envoltura que Jullien y otros comparatistas han cernido sobre ella con su vindicación de superioridad.

Para ser justos, Jullien sabe perfectamente dónde se cruzan la filosofía y la política. Si la argumentación acerca de la «efectividad» china que encontramos en sus libros siempre ha sido algo mistificadora al menos para un lector chino, en sus entrevistas siempre ha sido mucho más claro. En una entrevista concedida a *Le Monde* en 2005, explica como en la primavera de 1989 tan sólo los estudiantes y una minoría en el seno del Partido Comunista deseaban la llegada de la democracia. La inmensa mayoría apostaba por el mantenimiento de un orden que la República Popular estaba perfectamente preparada para sostener, de manera que la población pudiera seguir trabajando duro y prosperando. El gobierno chino había aprendido cómo regular la situación explosiva que siguió al final de la Revolución Cultural y la desmaoización. De una manera absolutamente genial, Deng Xiaoping evitó con destreza ser arrastrado al debate sobre sus reformas económicas, y en su lugar propició una «revolución silenciosa» que ha resultado ser un éxito rotundo. Jullien afirma que la razón del triunfo de Deng debe buscarse en que su pensamiento estratégico se basaba en la noción china de eficacia. Incluso Jullien reconoce que aunque no sea de modo explícito en la China de hoy en día la filosofía es política.

De hecho, podría decirse que es más política que nunca. Durante las décadas de 1980 y 1990, vio la luz en China un poderoso movimiento que abogaba por el «resurgimiento del confucianismo», constituido por intelectuales chinos que impartían docencia en Estados Unidos, y que proponían que una ética del trabajo confucionista, comparable al puritanismo weberiano, estaba en la base del espectacular éxito del capitalismo en los países de extremo oriente. Du Weiming, desde Harvard, es el líder de este movimiento. «En primer lugar –argumenta– en los países de extremo Oriente encontramos una íntima cooperación entre una economía poderosa y el Estado; en segundo lugar, existe una coordinación entre la democracia, el elitismo y la educación moral; finalmente, existe un profundo espíritu de equipo, compatible con la lucha individual por los logros personales». Du afirma a menudo que la mayoría de las empresas de estos países tienen una base familiar, y por ello son a menudo más «eficientes» (a Jullien le encantaría esta expresión) que sus competidoras occidentales.

El «resurgimiento» de la década de 1990 fue, de alguna manera, amortiguado por la crisis financiera asiática que explotó repentinamente en 1997 y se extendió rápidamente por el llamado «Camino del Dragón» (o área de influencia del confucianismo), desde Singapur a Corea del Sur y Japón, poniendo de manifiesto la fragilidad de sus economías y en algunos casos de las estructuras políticas de dichos países. En los últimos años, sin embargo, otro movimiento, el *guoxue* o «fiebre de filosofía nativa», se ha extendido por China como el fuego. Los divulgadores filosóficos se han convertido en estrellas de la televisión estatal que nos recuerdan a los predicadores evangélicos estadounidenses de la década de 1980. Los estudiantes de las escuelas memorizan a Confucio sin que se les pida que lo comprendan o lo interpreten. En 2006 se hicieron una serie de esfuerzos con el fin de revitalizar el interés popular por el confucianismo. En el mes de mayo, varios gigantes de Internet patrocinaron una selección de los «maestros de la filosofía nacional»; en julio, la publicidad de una «Escuela de Primaria confuciana» causó una gran controversia en Shanghai; en septiembre una estatua y un retrato «estándar» de Confucio fueron publicitados internacionalmente, y un gran número de estudiantes firmaron una propuesta para que el cumpleaños de Confucio fuese instituido como el «Día oficial del profesor». A menudo se anima a los estudiantes a quemar incienso y arrodillarse ante la estatua de Confucio antes de acudir a los exámenes, por ser más eficaz que hacerlo ante la de efigie de Buda, ya que este último no era un erudito. Una sugerencia de lo más razonable. No obstante, la lista de actividades de promoción de Confucio es interminable, y en el futuro veremos como prevalecen finalmente muchas más. Quizá Jullien no se haya percatado de que su idealización de la temprana filosofía china puede proporcionar a esta llamada «fiebre» un inocente velo apolítico.

La actitud del gobierno hacia la «fiebre de la filosofía tradicional» ha sido ambigua. Aunque sus fundadores eran todos iconoclastas, el Partido Comunista se ha «abierto» a ella desde la década de 1980. China ha descu-

bierto que la globalización y la competencia internacional juegan a su favor. De hecho, la República Popular China es hoy en día extremadamente sensible a los indicios de proteccionismo económico y aislamiento político en boga en Estados Unidos, Europa y Rusia. Por ello, el Partido no estaría muy dispuesto a contemplar como China «se vuelve hacia dentro» de sí misma. Por otra parte, el gobierno considera el sentimiento nacionalista de las masas una fuerza de unión que legitima su poder. En la medida en que las autoridades logran nadar entre estas dos aguas, la «fiebre» ha sido hasta ahora un movimiento más o menos espontáneo entre las masas y la intelectualidad, alimentado por un recién creado orgullo nacional sólo a medias fomentado por el gobierno. En Chengdu, la ciudad donde he vivido, la gente se concentra en las casas de té los domingos por la mañana para escuchar conferencias sobre filosofía tradicional, aunque dudo que quisieran escuchar admoniciones ideológicas. Pero la «fiebre» en sí misma es, fuera de ninguna duda, un intento de llenar el vacío de valores de la China moderna. Alentada por la potencia económica china, la «fiebre» se desarrollará con rapidez. Esta es la razón por la que los temas que Billeter pone encima de la mesa tienen tanta importancia. La especulación filosófica sobre la alteridad, una vez llevada al extremo, puede convertirse en peligrosamente atractiva. La diversidad puede ser alentada sin convertir la diferencia en algo irreconocible, inalcanzable. Cuando la alteridad se convierte en mito, no sirve ni para los de dentro ni para los de fuera. Esperamos que este encendido debate entre sinólogos de habla francesa sea sólo el prelude de una discusión más amplia sobre el precio de mantener al otro como tal.

EL CERO ABSOLUTO¹

«Con una velocidad que aún parece asombrosa», escribía Clement Greenberg hace unos sesenta años, «se alcanzó una de las mayores transformaciones en la historia del arte»: la llegada del arte abstracto. No se trataba meramente, en opinión de Greenberg y otros muchos, de una nueva posibilidad añadida al resto, sino de una posibilidad que inevitablemente acabaría dominando: un arte con una capacidad única para responder a «las tendencias subyacentes de los tiempos». Hoy, la transformación parece menos drástica. Es más probable que artistas, críticos y teóricos señalen como el salto transformador verdaderamente impresionante en el arte de comienzos del siglo xx el descubrimiento del *readymade* por parte de Marcel Duchamp que la llegada de la abstracción. Podría admitirse que aún se producen buenas pinturas y esculturas abstractas, pero sólo del mismo modo que, para Greenberg, «todavía se seguirán produciendo buenos paisajes, bodegones y bustos» bajo el reinado de la abstracción. Entremos en cualquier sección contemporánea de cualquier museo y veremos mucho más arte figurativo, en forma de fotografías, vídeos e instalaciones —o incluso de pintura figurativa más o menos tradicional— que abstracción.

¿Se desvaneció la gran aventura de la abstracción con el siglo que la vio nacer? Si es así, deberíamos al menos poder captar el fenómeno históricamente. Seguimos estando lejos de disponer de tal historia, pero sería de esperar que se encuentre una contribución a ella en un libro titulado *Pictures of Nothing. Abstract Art Since Pollock*. El volumen en sí es una producción lustrosa y de peso, con copiosas ilustraciones de las muchas obras estudiadas. Su texto está transcrito de las Conferencias A. W. Mellon pronunciadas en 2003 en la National Gallery of Art de Nueva York por el ex conservador jefe del Museum of Modern Art, Kira Varnedoe. Hay, por lo tanto, experiencia detrás de estas conferencias, y considerable peso institucional; las Conferencias Mellon anuales han producido algunas contribuciones fundamentales y a menudo muy populares a la bi-

¹ Kirk Varnedoe, *Pictures of Nothing. Abstract Art Since Pollock*, Princeton y Londres, Princeton University Press, 2006, 297 pp.

biografía sobre arte, desde *The Nude* de Kenneth Clark y *Art and Illusion* de E. H. Gombrich en las década de 1950 hasta *After the End of Art* de Arthur C. Danto y *Paths to the Absolute* de John Holding en años más recientes.

El propio Varnedoe fue una energética y muy influyente figura en el mundo del arte estadounidense. Carismático conferenciante (y jugador de rugby), nació en 1946 en el seno de una familia rica de Savannah, Georgia; su abuelo había sido alcalde de la ciudad, su padre era agente bursátil. Varnedoe estudió en el Williams College, de donde ha salido un número infrecuentemente elevado de los actuales conservadores y directores de los principales museos de nuestros días (en su prefacio, el director de la National Gallery, Earl A. Powell III, recuerda sus encuentros «en las clases durante la carrera o en los enlodados campos de deporte» de la universidad); en Stanford, con Albert Essen; y en París, estudiando a Rodin. Una de sus primeras contribuciones fue «The Ruins of the Tuileries, 1871-1883», un estudio sociohistórico del Impresionismo centrado en los restos calcinados del palacio real después de la Comuna. Varnedoe empezó a organizar exposiciones cuando aún enseñaba en Nueva York, en la década de 1970. Sus primeras exposiciones sugieren su olfato para lanzar artistas y escuelas minusvalorados, tales como el impresionista menos conocido Gustave Caillebotte, o la pintura escandinava de finales del XIX. Su colaboración con William Rubin en el MOMA produjo la polémica exposición «Primitivism» en 1984.

Escogido sucesor de Rubin, Varnedoe fue nombrado conservador jefe de pintura y escultura del museo en 1988. Inauguró la nueva década con la enorme exposición titulada «High and Low. Modern Art and Popular Culture» (organizada en colaboración con Adam Gopnik, que escribe el prefacio de *Pictures of Nothing*) y siguió con grandes retrospectivas de artistas estadounidenses de posguerra como Pollock, Johns y Twombly. En 2001, ya enfermo de cáncer, Varnedoe dejó el MOMA para aceptar un puesto en Princeton, donde se dedicó principalmente a preparar las Conferencias Mellon. Desde el comienzo debió de tomárselas como una especie de compendio. Hay por esta razón un terrible patetismo en lo que de otro modo habría sido el desistimiento habitual emitido al comienzo de la última conferencia de la serie, cuando dice, «soy dolorosamente consciente de cuánto ha quedado sin decir, y de cuánto me gustaría decir todavía», más aún cuando a continuación cita las palabras de Rutger Hauer en *Blade Runner*: «todos aquellos momentos se perderán en el tiempo, como lágrimas en la lluvia. Es hora de morir».

A pesar de todo, no hay nada de despedida en el estudio que Varnedoe hace de la abstracción. Nos anima a olvidar el «aburrido hábito» de vernos siempre «al final de algo y no posiblemente cerca del principio», de igual modo que «tantos estudiosos y críticos —y artistas también— están acostumbrados a pensar que la fiesta terminó antes de que ellos lleguen, y que todo tiene que describirse en función del arruinamiento de un

conjunto de ideales anterior». De hecho, a Varnedoe tampoco le gusta mucho el extremismo de los comienzos de la abstracción, y parece más cómodo *in media res*. Al comienzo de su primera conferencia, explica que hablará del arte abstracto de «los pasados cincuenta años, aproximadamente» y que la compensación de este análisis sería una respuesta a la pregunta de «por qué el arte abstracto». Pero hay algo extraño en la promesa de ofrecer una explicación a la existencia del arte abstracto que poco o nada tiene que decir acerca de quienes lo originaron; acerca de lo que artistas geográficamente tan alejados e ideológicamente tan diversos como Piet Mondrian, Casimir Malévich y Arthur Dove podían tener en mente cuando empezaron a pintar cuadros abstractos en la segunda década del pasado siglo. Varnedoe siente poca simpatía por los orígenes de la abstracción; equivalen, en su opinión, a «una cultura de certidumbres criptorreligiosas y atemporales, asociada estrechamente con el nuevo colectivismo monolítico de la sociedad»; una asombrosa simplificación que le permite rechazar de un plumazo las aspiraciones teosóficas y revolucionarias de los artistas abstractos anteriores a la Segunda Guerra Mundial.

Extraño en un libro que cita a Jackson Pollock en su subtítulo, Varnedoe no se detiene mucho en el gran expresionista abstracto estadounidense, ni tiene mucho más que añadir sobre compañeros de la Escuela de Nueva York como Rothko, Newman y de Kooning. Pollock parece importar más porque podría decirse que su arte trazó una línea entre el pasado y el futuro de la abstracción; porque hizo que pareciese muy retrógrado lo que Varnedoe denomina «el arte sistémico, basado en las matemáticas», de constructivistas europeos como Richard Pauer, y de ese modo abrió camino para el Minimalismo de la década de 1960. (La admiración del archiminimalista Donald Judd por Lohse se hace entonces muy difícil de explicar, sin embargo).

Varnedoe se deja también atraer por Pollock como excusa para mostrar su indignación con lo que él denomina una izquierda de la historia del arte que cree, afirma él, «que el Expresionismo Abstracto como el de Pollock tuvo éxito debido a una trama de la CIA». Varnedoe piensa principalmente en los críticos Max Kozloff y Eva Cockcroft, que en 1973 y 1974 escribieron sobre el Expresionismo Abstracto como, en palabras de Cockcroft, un «arma de la Guerra Fría»; y en el historiador del arte canadiense Serge Guilbaut, que en 1983 publicó un libro con un título llamativo, *De cómo Nueva York robó la idea de arte moderno. Expresionismo Abstracto, libertad y Guerra Fría*. No importa que estos autores nunca dijese nada tan simple como lo que Varnedoe da a entender; para él, el verdadero argumento es que el Expresionismo Abstracto nunca podría haber sido usado con eficacia como propaganda política porque su significado es demasiado impreciso. Mirando a Pollock, «algunos sentirán su energía salvaje, otros el lirismo; algunos pensarán que baila, otros que explota; etcétera». No cabe duda de que la abstracción es susceptible de interpretación fácil, incluso sin los ejemplos que Varnedoe da de ella; pero para

él, todo el esfuerzo de este estilo artístico es el de evadir «una solidaridad social monolítica que limitaría los significados potenciales producidos por el arte». De acuerdo con Varnedoe, el mejor arte abstracto estadounidense alcanzó su libertad despojándose del peso de las ideas que agobian al arte europeo: Pollock, dice, ofrece «una traducción o extrapolación del Surrealismo [...] que deja atrás el bagaje ideológico y las reivindicaciones metafísicas del estilo anterior», y Frank Stella le hace el mismo favor al Constructivismo. No parece ocurrírsele a Varnedoe que él mismo está usando el arte como soporte de una ideología, a saber, la que en terminología política estadounidense se denomina liberalismo; que precisamente al proponerse refutar su utilidad como propaganda política, está haciendo de ese arte una especie de propaganda.

Pero que el arte debería ser algo del orden de la propaganda política o de la publicidad es evidente en los detalles del gusto de Varnedoe. Si prefiere un cuadro de Frank Stella a uno de Josef Albers, no sólo se debe a su percepción de que el cuadro de Stella es, por así decirlo, más masculino que el de Albers —«poderoso y agresivo» y «tan grande como un hombre» en contraste con la obra «recatada» y «formal» de Albers— sino también a que capta mejor la atención, que es «llamativo y audaz»: cualidades que uno buscaría en un cartel publicitario. Pero si las pinturas son anuncios del individualismo, la voluntad y la contrariedad, dichos rasgos deben de ser adecuados. Incluso la escultura de luz fluorescente de Dan Flavio, austera y delicada, puede finalmente redimirse al volverse «ruidosa y extravagante [...] *imperiosa*, de hecho».

Tras el Expresionismo Abstracto, el Neodadaísmo y el Pop exageraron al máximo el parentesco potencial entre arte y la publicidad. A Varnedoe le fascina el modo en que los artistas Pop y otros muchos se divirtieron haciendo burla de la abstracción: Lichtenstein reproduciendo el patrón de la portada de un cuaderno infantil y haciendo así un juego visual con el aspecto de un cuadro de Pollock, por ejemplo; o convirtiendo en diseño gráfico de cómic una pincelada grande y aparatosa, del estilo que se podría ver en una obra de De Kooning; o pintando la suela de una zapatilla de deporte de modo que recuerde los patrones geométricos de un cuadro de Vasarely. Varnedoe parece creer que esas bromas rompen con éxito las aspiraciones de los artistas abstractos, ya sean a lo «inefable» y lo «entrañable», en el caso de los expresionistas abstractos estadounidenses, o a un esperanto visual «radicalmente democrático» en el de la abstracción geométrica europea. Quizá, pero más acertada es la idea de Lichtenstein acerca de la relación entre figuración y abstracción: que la abstracción siempre es representable porque la figuración siempre se basa en un código abstracto. En cierto sentido, para Lichtenstein, los primeros artistas abstractos tenían razón al creer que habían descubierto la esencia destilada del arte; y por esa misma razón tenían que estar equivocados al creer que la abstracción podía marcar un comienzo radicalmente nuevo u ofrecer cualquier esperanza de trascendencia. Sólo podría repetir la esencia de lo que el arte y el diseño habían sido siempre.

La inclinación de Varnedoe a encogerse de hombros ante las cuestiones de la definición de la abstracción puede ser un problema. Cita el argumento planteado por Philip Leider de que deberíamos distinguir entre arte «abstracto» y lo que él denominaba el arte «literal» de los minimalistas. Entiende por qué la oposición entre estos dos enfoques era crucial para el arte de la década de 1960; por qué algo «noble, sereno y etéreo, una declaración espléndidamente hermosa de los valores humanos» como un cuadro abstracto de Morris Louis tenía que parecer irreconciliable con «una obra intencionadamente tonta y banal, cuya única virtud es su sutileza, su insistente “existir”», como una escultura de Robert Morris, Carla Andre o Donald Judd. Pero no parece comprender que, al proclamar que «la decisión correcta [...] era apostar por Morris, Andre y Judd», está hablando de un arte que, por así decirlo, ha atravesado la abstracción y salido por el otro lado, no de vuelta a un arte figurativo sino al arte de las cosas en sí mismas. Pero, ni «pinturas» ni «de nada», ya no son lo que se entendía por abstracción, y están mucho más cerca de la herencia de Duchamp de lo que la mayoría de los minimalistas pretendieron jamás.

Las cosas que les interesaban a los minimalistas eran sencillas, casi cosas sin identidad: las traviesas de ferrocarril o los platos de cobre de Carl Andre. Pero incluso objetos tan simples tienen usos, historias, asociaciones, por lo que no sorprende que las primeras obras minimalistas fueran seguidas pronto por otras que convirtieran tales asociaciones en metáforas —entre los ejemplos citados por Varnedoe están las diminutas casas de hierro fundido de Shapiro— o que ponen en funcionamiento los posibles usos de las cosas, como la escultura mueble de Scott Burton. Varnedoe insiste en que hay otros discípulos del Minimalismo que se aferran a la «abstracción sin imágenes», como Robert Smithson y Richard Serra, pero los *non sites* de Smithson están llenos de paradojas sobre la figuración, no abjurando de ella. En el caso de Serra, tiene más sentido hablar de abstracción: como dice Varnedoe, «reintroduce la idea de composición» a la que Andre y los demás habían renunciado. Es como si Serra estuviese inclinándose de nuevo el Minimalismo hacia sus fuentes abstractas, en lugar de avanzar con tranquilidad hacia su futuro sorprendentemente (y quizá decepcionantemente) poético.

Recordando a su venerable predecesor en las Conferencias Mellon, Varnedoe afirma que desea «tener un argumento a favor de la abstracción tan bueno como el argumento de Gombrich a favor del ilusionismo». La historia de Gombrich sobre el ilusionismo explicaba cómo se había desarrollado la figuración pictórica, pero nunca afirmaba que explicase qué daba valor artístico al arte que lo empleaba; podría aceptarse que la figuración había progresado entre la época de, digamos, Giotto y la de Miguel Ángel, pero esto no sería necesariamente decir que el arte había progresado. Un fuerte componente en el ascenso del arte abstracto fue el deseo de captar esta quintaesencia específicamente *artística*; el deseo de un arte que no fuese más que arte, sea lo que eso sea. Como decía Ad Reinhardt, «el único objetivo de cincuenta años de arte abstracto es presentar el arte

como arte y nada más [...] hacerlo más puro y más vacío, más absoluto y exclusivo». Quizá la lección inesperada de la abstracción sea el descubrimiento de que este arte puro y sin adulteraciones no puede destilarse, que el arte sólo aparece siempre como una mezcla: con la pedagogía, o la emoción personal, o la propaganda política, o lo que sea.

Gombrich consideraba que la figuración pictórica implicaba un proceso de «hacer y cotejar»: los esquemas figurativos simples podían compararse continuamente con sus referentes de la vida real y modificarse hasta conseguir cada vez mayor verosimilitud. Podría decirse que la abstracción conserva los esquemas pero elimina el proceso de compararlos con referente alguno. Para el historiador surge el problema de que, sin cotejo, ya no sabe qué ímpetu evolutivo permanece. ¿Podría haber un proceso por el cual se alcance gradualmente la abstracción pero, una vez ocurrido, no quede más que la repetición? Si no es así, tal vez se pudiera escribir una crónica de las sucesivas recurrencias de la abstracción, pero no una historia. Para Reinhardt, esto era precisamente lo fundamental: «la dirección que le queda a las bellas artes o al arte abstracto hoy es la de pintar la misma forma una y otra vez», creando el arte adecuado para lo que él denominaba «la verdadera carencia de alma, de atmósfera y de vida y la intemporalidad del museo».

Reinhardt, por extraño que parezca, nunca se menciona en *Pictures of Nothing*, quizá porque Varnedoe no deseaba afrontar una visión tan implacable de la esencia estática de la abstracción. Pero en lugar de intentar ofrecer una nueva perspectiva de la abstracción como proyecto capaz de evolucionar, elude el problema presentándola como un momento dentro de la evolución de la figuración, el «ciclo constante entre la figuración y la abstracción, entre dibujar formas proporcionadas por el mundo y añadirle a éste nuevas formas». Desde un cubo con espejos realizado por Robert Morris en 1965 hasta el famoso *Conejo* de acero inoxidable realizado por Jeff Koons en 1986: desde «un elemento formal y neutral» a «un símbolo del duro brillo y el encanto de la cultura consumista estadounidense». De esos modos, explica, «el arte abstracto, aunque parezca rechazar con insistencia la figuración y destruirla, aumenta de hecho constantemente sus posibilidades».

Pictures of Nothing decepcionará a cualquiera que espere una respuesta firme a las preguntas de «¿por qué el arte abstracto?» o «¿para qué sirve el arte abstracto?», y por supuesto a quien espere un análisis del proyecto de la figuración en el arte europeo tan bueno como el de Gombrich. Por el contrario, como perfectamente corresponde a un escritor cuyo credo es que «las obras de arte tienden en su capricho a resistirse a las generalidades», el libro acaba siendo poco más que una secuencia de observaciones sobre obras de diversos artistas cuya producción Varnedoe considera de valor, junto con unas cuantas figuras menores cuyas limitaciones sirven para poner de relieve las virtudes de los pocos escogidos. El prefacio de Gopnik a *Pictures of Nothing* señala las similitudes entre la tra-

yectoria de Varnedoe y las de Simon Schama, en la historia y en la historia del arte, y Stephen Greenblatt, en la literatura: de la contextualización sociohistórica, a las nociones neodarwinistas de cambio a través de la variación individual, y a la disolución de los procesos culturales en una miríada de particularidades y microdecisiones. ¿Pero no es la resistencia de lo particular a la generalización una de las generalizaciones más tópicas de todas? Uno podría comprender la idea de que en lugar de representar un único proyecto en evolución, el arte abstracto «deriva precisamente de dar la mayor salida a esas cosas que nos hacen individualmente diferentes y separados unos de otros», pero aún así preguntarse por qué Varnedoe llega con tanta facilidad a su conclusión triunfante, y padece una decepción tan grande. Quizá por la misma razón que «la sociedad moderna, liberal y laica» de la que el arte abstracto es, en su opinión, el emblema, parece barrida por la enfermedad a pesar de que afirme haber prevalecido al «final de la historia». Desde la *Victoria sobre el sol* de los futuristas rusos en adelante, el arte abstracto ha estado impulsado por deseos de un alcance mayor que el individual: destructivos y creativos en una escala colectiva. Si las culturas siguen necesitando estos deseos no soñados por el liberalismo, el arte abstracto en cuanto proyecto total —o al menos un recuerdo más vívido de él que el que emerge en las páginas de Varnedoe— tal vez tenga futuro aún.

¿LUCES DESDE LOS PANTANALES?¹

Si comprobamos la incidencia de la expresión «valores de la Ilustración» en lo que un día se denominó la «prensa seria» británica, podemos comprobar que se ha cuadruplicado a partir de los atentados terroristas de septiembre de 2001. El término aparece más frecuentemente en artículos que exponen el desafío que suponen para las sociedades occidentales las distintas variedades del fundamentalismo islámico. En líneas generales, son los más liberales los que se encuentran más cómodos en el uso de este lenguaje político, fuertemente connotado con una inquebrantable oposición al fanatismo religioso. Tales autores, muy cercanos a la política exterior más dura con respecto a la «Guerra Global contra el Terror», harían bien en combinar su compromiso con el laicismo militante con otro «valor ilustrado» igualmente auténtico. Se trata del profundo escepticismo tan compartido por los *philosophes* con respecto a los «proyectistas» y sus «proyectos», grandes esquemas que presentan una seductora simplicidad de diseño pero que, tal y como afirmaba la *Encyclopedie*, han demostrado ser quiméricos a través de la experiencia de siglos. El tipo de «proyecto» que Montesquieu gustaba criticar era la aspiración de Luis XIV a construir una monarquía universal, siendo curioso constatar cómo un buen número de los neoconservadores que desastrosamente pretenden instaurar la democracia en Oriente Próximo por la fuerza de las armas se ha organizado en torno al Proyecto para un Nuevo Siglo Americano.

Si bien es cierto que lenguaje de la Ilustración se utiliza cada vez más en la política contemporánea en un espacio en el que entra en liza con los argumentos acerca de la naturaleza y el legado de la Ilustración en el discurso posmoderno, son precisamente dicha naturaleza y legado los que están siendo contestados por una serie de ambiciosos estudios históricos publicados recientemente. Entre los que multiplican las «Ilustraciones» teniendo en cuenta los diversos contextos nacionales y regionales está J. G. A. Pocock, ya entrado en la ochentena, cuya serie sobre Edward Gibbon,

¹ Robert Wokler y Mark Goldie (eds.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 919.

*Barbarism and Religion*², ya va por el cuarto volumen a la espera de más entregas (tal y como él mismo afirmó en la tercera) según «el interés del público y la longevidad del historiador». Alguien que por su parte insiste en la idea de que la Ilustración puede desplegarse sin tomar en cuenta los límites nacionales es John Robertson, cuyo libro *Case for the Enlightenment*³ (2005) es un estudio comparativo sobre los orígenes y desarrollo de la secular ciencia del progreso humano (habitualmente conocida como economía política) en Escocia y Nápoles, dos «reinos gobernados como provincias». No obstante, el más audaz de los argumentos en pro de una Ilustración transnacional procede de Jonathan Israel, cuya obra de 720 páginas *Radical Enlightenment* (2001), acaba de ser completada por un segundo volumen todavía más extenso (1.024 páginas) que el anterior, *Enlightenment contested*⁴ (2006), al que seguirá una prometida y sin duda igualmente voluminosa tercera entrega que llevará el proyecto hasta la época de las Revoluciones Americana y Francesa. Israel se muestra de acuerdo con el intelectual genovés de principios del siglo XVIII Paolo Mattia Doria, que entendía que su época estaba dominada por una lucha a cinco bandas. En este contexto, la escolástica conservadora aristotélica, aún extendida en las universidades y favorita de reyes y clero, luchaba contra tres grupos de *moderni* moderados compuestos los *Lochisti* (es decir, los seguidores de John Locke), los *Cartesiani-Malebranchisti* y los seguidores de Leibniz-Wolff, y, por otra parte, con la «imponente quinta columna» (en palabras del propio Israel) de los «Epicurei-Spinosisti» (en palabras de Doria). El argumento de Israel es que Spinoza y sus seguidores clandestinos, denunciados como «epicureanos» fueron los que llevaron a cabo la más profunda transformación de la vida intelectual en Europa y fuera de ella, estableciendo los cimientos para un igualitarismo secular y democrático. Este énfasis en el papel desempeñado por los seguidores de Spinoza le lleva a retrotraer la Ilustración al aproximadamente medio siglo que sucedió a la temprana muerte de Spinoza en 1677, de manera que, de nuevo en palabras de Israel, «incluso antes de que Voltaire se hiciese conocido, en la década de 1740, todo había terminado».

Aunque *Radical Enlightenment* supone un formidable logro intelectual así como una apasionante lectura, no logra sustraerse a las críticas. Si bien el asalto radical a la cristiandad se efectuó en la década de 1740, Robertson sugiere en *Case for Enlightenment*⁵ que en realidad «las autoridades,

² J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion*, vol. 1: *The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737-1764*, 356 pp.; vol. 2: *Narratives of Civil Government*, p. 436; vol. 3: *The First Decline and Fall*, 542 pp.; vol. 4: *Barbarians, Savages and Empires*, p. 384, Cambridge University Press, 1999, 1999, 2003 y 2005.

³ John Robertson, *The Case for the Enlightenment. Scotland and Naples 1680-1760*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

⁴ Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the making of the Modernity 1650-1750*; y *Enlightenment contested. Philosophy, modernity and the emancipation of man, 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2001 y 2006.

⁵ J. Robertson, *The Case for the Enlightenment. Scotland and Naples 1680-1760*, cit.

tanto protestantes como católicas, ya lo habían abortado de facto». El autor argumenta que si se presta más atención tanto a estas medidas drásticas como a la respuesta que generaron entre intelectuales cautos y laicos como David Hume, podría mantenerse la tradicional fecha de inicio de la Ilustración a mediados del siglo XVIII. Otro obstáculo podría ser la sospecha de que Israel exagere la importancia de la contribución holandesa (una perspectiva comprensible en alguien que ha sido un especialista en los Países Bajos durante muchos años) y se centre demasiado en su tesis general sobre Spinoza y el spinozismo. El énfasis en Spinoza ha generado ciertas objeciones entre aquellos que insisten en el influyente legado de otros heterodoxos como Thomas Hobbes y Pierre Bayle. En *Enlightenment contested*⁶, Israel explica la razón por la que considera a Hobbes como menos radical de lo que, por ejemplo, considera Richard Tuck, y menos influyente en la república de las letras de lo que, por ejemplo, entiende Noel Malcolm; además mantiene que si bien Bayle tuvo sin duda una crucial importancia, él mismo era un spinozista encubierto, por lo que puede incluirse en su hipótesis general. (No es muy probable que estas explicaciones satisfagan a los críticos.) También provoca cierto escepticismo el hecho de asociar automáticamente los argumentos radicales con Spinoza y el spinozismo, en la medida en que los pequeños grupos radicales también pudieron desarrollar sus argumentos a partir de otras fuentes en ocasiones autóctonas, por lo que en las agudas palabras de Susan James (en un ensayo publicado en el *Times Higher Educational Supplement*) «asimilar a todos ellos al spinozismo es convertir un lenguaje delicado y preciso en algo tan plano como la propia Holanda».

Este es, en resumidas cuentas, el contexto intelectual en el que aparece el libro que nos ocupa, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*. No obstante, no se trata del contexto al que propiamente pertenece, debido a su excepcionalmente largo periodo de gestación; el volumen fue concebido en la década de 1980 y se suponía que tenía que haber sido publicado en la de 1990. La mayoría del material es inédito, aunque no su totalidad: algunos de los capítulos han sido publicados en otros lugares o son versiones resumidas o revisadas de la conocida obra de los colaboradores. Por otro lado, el paso del tiempo ha pasado factura. Richard Popkin murió en 2005 y su capítulo sobre el escepticismo, el clericalismo y la tolerancia quedó a medias, y uno de los editores, Robert Wokler, murió de cáncer el pasado julio. El autor pudo ver una copia de su obra poco antes de morir; la prematura pérdida de sus enormes conocimientos sobre el siglo XVIII deja una profunda herida.

La obra *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought* puede considerarse como típica de la «escuela» de Cambridge en un triple sentido. En primer lugar, ha sido la editorial de la Universidad (Cambrid-

⁶ J. I. Israel, *Enlightenment contested. Philosophy, modernity and the emancipation of man, 1670-1752*, cit.

ge University Press) la encargada de publicar el libro, penúltimo volumen de una serie de seis; la publicación del volumen sobre el siglo XIX, editada por Gareth Stedman y Gregory Claeys, completará la serie. En segundo lugar, la Universidad ha participado con más colaboradores que otras instituciones; cinco de los veinticuatro autores están actualmente vinculados con Cambridge; a dicha universidad le sucede la de Sussex con tres (un justo reflejo de su importancia en el estudio de la historia intelectual moderna), y ninguna otra institución participa con más de uno; además, un número importante del resto de colaboradores han tenido de un modo u otro contacto con Cambridge en el pasado, bien durante los estudios universitarios, el doctorado, o alguna beca o puesto en la universidad. En tercer lugar, el volumen pretende ejemplificar los métodos contextuales para estudiar la historia del pensamiento político vinculado a Cambridge en general y a Pocock, Quentin Skinner y John Dunn en particular. Tal y como los propios editores afirman en el primer párrafo, su objetivo era «proporcionar un tratamiento tan exhaustivo como fuera posible del pensamiento político del siglo XVIII en los diversos contextos históricos del periodo, en lugar de una serie de ensayos sobre los grandes maestros».

Para cumplir con este exhaustivo planteamiento el libro se divide en seis partes cada una de las cuales compuesta por cuatro capítulos. «El *ancien régime* y sus críticos» es un conjunto bastante ecléctico que trata «el espíritu de las naciones», la política británica, el escepticismo, la tolerancia y la religión. La parte II, «La nueva luz de la razón», examina el uso del método comparativo, la *Encyclopédie*, la historia filosófica y la antropología cultural. La parte III está dedicada a los argumentos sobre las fuentes del derecho, especialmente del iusnaturalismo; la parte IV a la economía política. La parte V se dedica a la «búsqueda de la felicidad» y cubre el despotismo ilustrado, el cameralismo, la reforma penal y el republicanismo. La última parte vuelve sobre el periodo revolucionario, con capítulos sobre Estados Unidos y Francia y un estudio sobre la escena política contemporánea en Gran Bretaña. El volumen llega a su fin con la propia contribución de Wokler sobre uno de sus temas clásicos, el paso del pensamiento político de la Ilustración a la ciencia social moderna.

Aunque el peligro de estos volúmenes tan extensos es que las contribuciones sean en ocasiones algo insulsas, en este caso la compilación demuestra un tratamiento tan exhaustivo del tema que únicamente tres o cuatro colaboraciones se ajustan a esta descripción. La mayoría de las contribuciones pueden considerarse muy valiosas, y un puñado de ellas son excelentes. Dos de los capítulos sobre Gran Bretaña son muy pertinentes: la visión general de Mark Goldie sobre los lenguajes de la política desplegados acerca y contra las instituciones políticas más características de Inglaterra en los años que siguieron a la (llamada) Gloriosa (supuesta) Revolución, y la aportación de Ian Hampsher-Monk sobre el radicalismo británico y el antijacobinismo a finales de siglo. Los capítulos sobre economía política están entre los mejores del libro, y en ausencia de monografías actualizadas sobre el Arzobispo Fénelon, Hean François Melon

y Ferdinando Galiano estos ensayos son doblemente importantes. El capítulo de Istvan Hont sobre el debate en torno al lujo suscitado en la época del artículo de 1762 para la *Encyclopédie* escrito por Saint Lambert es soberbio, y rectifica en dos importantes puntos la versión tradicional. En primer lugar, Hont subraya que la *Fábula de las abejas*⁷ de Bernard de Mandeville constituyó en mucha mayor medida un argumento contra el *Telemachus*⁸ de Fénelon y sus admiradores jacobitas en Gran Bretaña, que contra Shaftesbury, tal y como el propio Mandeville quiso presentarlo en la edición de 1723. En segundo lugar, observa que existen en realidad dos debates independientes acerca de los usos y desventajas del lujo, uno entre «antiguos y modernos» y otro, más significativo en el seno de los propios «modernos» entre «partidarios del lujo “desregulado” y “regulado”»; siendo el aspecto conflictivo «no si aceptar o no el moderno crecimiento económico, sino cómo hacerlo política y moralmente benigno». El capítulo de Tim Hochstrasser sobre la fisiocracia francesa, el de Keith Tribe sobre el cameralismo alemán y el de Knud Haakonssen sobre el iusnaturalismo también merecen un aparte, ya que cada uno de ellos ofrece una perspectiva erudita y lúcida sobre discursos frecuentemente incomprendidos, especialmente en los países de habla inglesa.

Los capítulos sobre las Revoluciones Americana y Francesa, cuyos autores son, respectivamente, Gordon S. Wood y Keith Michael Baker se complementan mutuamente en los primeros contenidos del volumen; resulta muy instructivo conocer su análisis comparado de las dificultades revolucionarias con la soberanía y la representación. Para los cabecillas de la Revolución Americana, el problema de la soberanía se presenta tanto con respecto a los derechos de las asambleas legislativas (que decidieron restringir a mediados de la década de 1780), como con referencia a dónde debe descansar la soberanía en el proyecto de Estado federal. En sus *Notes on the state of Virginia*⁹, Thomas Jefferson expuso cómo la solución del primer problema sería «conseguir que el gobierno tome una forma inalterable a través de los actos cotidianos de la asamblea» lo que requerirá «comicios especiales con el fin de conformarla y delimitarla». En Pennsylvania, James Wilson formuló una respuesta al desafío antifederalista localizando ese poder «que no puede ser apelado y que, por lo tanto, puede ser definido como absoluto, supremo e incontrolable» en el pueblo (desinstitucionalizado) como un todo.

En Francia, el arquitecto teórico de la revolución fue el Abad Sieyès, que por primera vez definió a la nobleza y al clero como fuera de la nación

⁷ Bernard Mandeville, *The fable of the bees*, Londres, Penguin Books, 2001 [ed. cast. *La fábula de las abejas. Los vicios privados hacen la prosperidad pública*, Madrid, FCE, 2004.]

⁸ François de Fenelon, *Les aventures de Télémaque* [1699], París, Gallimard, 1995 [ed. ing.: *Telemachus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994; ed. cast. *Aventuras de Telémaco*, Valencia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valencia, 1994].

⁹ Thomas Jefferson, *Notes on the state of Virginia*, Londres y Nueva York, Penguin Books, 1999.

en su *Essai sur les privilèges* de 1788, aduciendo que dichos estamentos no efectuaban ningún trabajo de utilidad; posteriormente en *Qu'est-ce que le tiers état?* publicado un año después volvió a excluirlos en la medida en que «la voluntad general [...] no puede ser *única* mientras se mantengan tres estamentos y tres representaciones»¹⁰. Contra el argumento de Rousseau en virtud del cual la representación era incompatible con la auténtica soberanía popular, Sièyes mantenía que la voluntad general propiamente dicha sólo podía formularse a escala nacional mediante representantes electos que deliberasen en asamblea, actuando cada uno de ellos como representante de toda la nación, sin sujetarse a ningún *mandat impératif*. Lo sorprendente es que ambos Estados revolucionarios se fundasen a partir de distintas versiones teóricas de Hobbes: el argumento de Wilson sobre el papel del pueblo sitúa el pensamiento de Hobbes acerca de la monarquía durmiente del séptimo capítulo de su obra *De Cive*¹¹ en el corazón del constitucionalismo estadounidense; el postulado de Sièyes se acerca mucho al argumento de Hobbes del capítulo dieciséis del *Leviathan*¹² sobre la íntima vinculación entre representación y soberanía, con todas las consecuencias de pérdida de poder que implica dicha idea para los propios ciudadanos.

El capítulo individual más sobresaliente es el de Michael Sonescher, «Propiedad, comunidad y ciudadanía», un título anodino que oculta un profundo análisis con las ideas políticas más radicales de la época. En 1797, con su vida pendiente de una sentencia de muerte, François Noël «Gracchus» Babeuf, afirmaba que contra lo que podría parecer intuitivamente, sus argumentos para un republicanismo basado en un sistema de propiedad comunitaria se apoyaban en las obras de Rousseau, Mably, Helvétius y Diderot, a los que llamaba «los otros *levellers*» [niveladores]. Sonescher pretende elucidar como estos cuatro autores pueden llegar a ser entendidos como soporte intelectual de la economía política de Babeuf, con Morelly en ocasiones sustituyendo a Diderot, al que Babeuf cita erróneamente como autor del *Code de la nature*. En este sentido, pueden identificarse cuatro temas claves dignos de consideración: una concepción de la sociedad humana basada en las necesidades; un particular relato del progreso de las artes y de las ciencias; un análisis específico de la historia de los conflictos sobre la propiedad en la república romana; y las oportunidades que proporciona el «moderno sistema de finanzas» que sugiere la manera en que el hombre moderno puede escapar al sino de sus predecesores.

¹⁰ Abbé Sieyes, *Qu'est-ce que le tiers état?*, París, PUF, 2005; *Essais sur les privilèges et autres textes*, París, Dalloz, 2007 [ed. cast.: *¿Qué es el tercer estado?, seguido de Ensayo sobre los privilegios*, Madrid, Alianza Editorial, 2003].

¹¹ Thomas Hobbes, *On the Citizen* [1642], Cambridge, Cambridge University Press, 1998 [ed. cast.: *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.]

¹² Thomas Hobbes, *Leviathan* [1651], Thoemmes Continuum, 2003 [ed. cast.: *Leviatán. la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Barcelona, Ediciones Altaya, 1994].

Lo curioso en el caso de Rousseau, por considerar sólo uno de los cuatro *levellers*, es que adoptó al menos tres posturas antitéticas con respecto a las que Babeuf le asigna, al rechazar cualquier conexión entre el progreso de las artes y las ciencias y las mejoras en la condición humana en el *Primer Discurso*, de insistir en la artificialidad radical de la sociedad humana en el *Segundo Discurso* (una perspectiva que le sitúa, tal y como observaron sus críticos, cerca de Hobbes), y de defender el «sagrado derecho a la propiedad privada» en su *Discurso sobre economía política*. Pero entre la publicación de estas obras de Rousseau en la década de 1750 y la carrera política de Babeuf, la centralidad de estos compromisos fue desdibujándose. El propio Diderot inició la labor de neutralizar el radicalismo de Rousseau en 1765 en su artículo sobre el «Hobbismo» para la *Encyclopédie*, que (en palabras de Sonenscher) «incorporó la idea de la sociedad general del género humano como manera de controlar el por lo demás arbitrario concepto de poder soberano». Rousseau falleció en 1778, y sus discípulos posteriores tendieron a enfatizar la centralidad del patriotismo republicano en su pensamiento político, haciéndolo pasar a menudo por un sentimiento natural, cosa que seguramente el autor no pretendiera. Maniobras similares a esta contribuyeron a crear la percepción de que Rousseau se encontraba mucho más cercano a las ideas de algunos autores que en realidad se hallaban entre sus más acerados críticos, abriendo la puerta a la apropiación revolucionaria de su reputación, sea por parte de los jacobinos o de los partidarios de Babeuf. Este último, tan a menudo considerado como un precursor tanto del insurreccionalismo vanguardista como del socialismo igualitarista, aparece en el artículo de Sonenscher mucho más integrado en la economía política republicana de las postrimerías del siglo XVIII de lo que la historiografía había sugerido hasta la fecha, sin dejar por ello de ser una figura interesante o compleja.

¿Qué podemos decir del volumen considerado en su totalidad, más allá de que se trata de una colección de capítulos individuales? Geográficamente, el libro es abrumadoramente una historia del pensamiento político inglés, escocés, francés y alemán, con un apéndice sobre la Revolución Americana, lo que matiza la pretensión de los editores de aportar un tratamiento global del tema. En marcado contraste con la Ilustración de Jonathan Israel, los Países Bajos pasan bastante desapercibidos. Aunque aparecen algunos otros lugares (el Königsberg de Kant y el Nápoles de Vico) no hay mucho más allá de los cuatro citados países. Encontramos también dos páginas sobre Irlanda, una discusión sobre el jansenismo transalpino y transpirenaico, y un pequeño repaso de la fisiocracia en Italia, en España y, curiosamente, en Bengala. Aparecen los déspotas ilustrados Catalina II y José II, y también hay una breve discusión acerca del compromiso de Diderot con la Rusia de Catalina; también hay un pequeño bosquejo sobre las constituciones republicanas de Ginebra y Venecia, y eso es todo. Además, los capítulos temáticos están organizados a menudo en virtud de esta limitada geografía, lo que significa inevitablemente que algunos contextos quedan bien cubiertos mientras que otros son

desatendidos. Los capítulos sobre Alemania (iusnaturalismo, cameralismo) y Escocia (derechos naturales, economía política), por ejemplo, relatan como se institucionalizó en las culturas universitarias de estos países la investigación sobre lo político; a la *Encyclopédie* se le dedica un capítulo entero; y el marco institucional británico se describe asimismo con cierto detalle. No obstante, muchos contextos importantes para lo que podríamos llamar la infraestructura del pensamiento político son tratadas con poca profundidad: la cultura de salón de la Francia del *ancien régime*, o el mundo de los periódicos del momento; la prensa política o los numerosos clubs, desde el Furlly's Lantern Club de Róterdam a los de la Revolución Francesa. Uno duda si criticar a los editores por estas omisiones debido a que es cierto que ya se ha escrito mucho sobre los cafés y la cortesía, por mencionar dos de los temas más frecuentes en la extensa literatura sobre las instituciones y prácticas sociales vigentes en el siglo XVIII; no obstante para una obra que pregona a los cuatro vientos su preocupación por los «contextos históricos diversos», hay que señalar que hay más de uno de éstos que brilla por su ausencia.

Al igual que hay ciertos contextos que se marginan, también observamos que ciertos temas quedan algo desplazados. Así, la discusión más importante sobre el imperialismo europeo aparece curiosamente en el artículo de Melvin Richter sobre métodos comparativos del capítulo cinco. Richter reflexiona sumariamente sobre las opiniones de Voltaire sobre el imperio y le concede asimismo cierto espacio al Abate Raynal y a su obra *Histoire des deux Indes* [Historia de las dos Indias] (1770); sin embargo, hay mucho más que decir sobre los argumentos dieciochescos sobre el comercio a larga distancia y la expansión colonial (otro importante «proyecto» del siglo XVIII) tal y como señala Sankar Muthu en su admirable *Enlightenment against empire*¹³ (2003). Se descuida la teoría política internacional dado que si bien existe alguna mención a las ideas sobre la confederación internacional (Andrew Fletcher, el Abad de Saint-Pierre, Immanuel Kant) no se dice apenas nada sobre las causas y desarrollo de las guerras. La esclavitud es invisibilizada en la mayor parte del libro, cosa que llama especialmente la atención en el capítulo sobre la política en Estados Unidos. Se dedican unas pocas líneas al escrito antiesclavista de Diderot y una brevísima nota sobre el lugar que ocupó la esclavitud en los debates durante la Revolución Francesa; el único pasaje del libro que introduce algún detalle técnico sobre el asunto es una página sobre las bases sobre las que se asienta la filosofía iusnaturalista de Christian Wolff. Las mujeres también son marginadas en la obra. Aunque una sección del capítulo de Goldie sobre Gran Bretaña después de 1689 se denomine «Las reivindicaciones de las mujeres», finalmente resulta no contener más que dos páginas acerca de la propagandista *tory* Mary Astell. Las mujeres que no son monarcas no son mencionadas hasta llegar a los capítulos sobre el ra-

¹³ Sankar Muthu, *Enlightenment against empire*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2003.

dicalismo de finales de siglo, donde se cita a Olympe de Gouges y de modo algo más extenso, a Mary Wollstonecraft. En el apéndice biográfico se introducen entradas sobre diez mujeres (Abigail Adams, Jane Barrer, Isabelle de Charrière, Eleonora Fonseca Pimental, Mary Hays, Mercy Otis Warren, Catherine Macaulay, Mary Manley, Ana More y Madame de Staël) pero sólo las cuatro últimas son mencionadas en el cuerpo principal del texto. No es mucho, y además no se presta apenas consideración a todas las teorizaciones del siglo XVIII con respecto a la importancia del género en la política, más allá del comentario según el cual la Convención revolucionaria francesa «también suprimió la participación política de las mujeres en nombre de una concepción de género muy estricta acerca de la virtud republicana», lo que no por ser cierto deja de ser insuficiente. Quizás el hecho de que el libro se planificase en la década de 1980 pueda explicar estos puntos flacos: hoy en día es inimaginable una obra similar en la que no se recojan estos temas tan asumidos por la academia, al igual que sería difícil concebir una compilación similar con sólo una colaboradora, en este caso Sylvana Tomaselli.

Por otra parte, los editores pueden arrogarse el éxito de no haberse limitado a recopilar «una serie de ensayos sobre los autores más reconocidos», en la medida en que sólo un capítulo es en sí mismo un ensayo sobre un autor consagrado: se trata del capítulo de Donald Winch sobre la economía política escocesa, que lo es en realidad sobre Adam Smith. ¿Cómo se aborda a los demás grandes pensadores? En ocasiones se les concede una parte extensa en el interior de un capítulo sobre un tema más amplio, tal y como ocurre con las diez páginas dedicadas a Wolf en el capítulo sobre el iusnaturalismo alemán, o las dedicadas a Johann Heinrich Gottlob von Justi al tratar el cameralismo. Los pensadores más destacados aparecen en varios lugares o, en algunos casos, lo hacen sus obras. Montesquieu hace su primera aparición y domina el capítulo de Tomaselli dedicado al «espíritu de las naciones», reapareciendo en las discusiones de los análisis del pensador francés sobre los métodos comparativos y la constitución británica, sobre su tratamiento del contrato social y del lujo así como en numerosos otros lugares. De este modo, lo cierto es que de la lectura del libro podemos inferir la importancia de Montesquieu para la teoría política del siglo XVIII, dado que además sus obras principales reciben cierta atención: obviamente se cita *El espíritu de las leyes*¹⁴, pero también las *Cartas persas*¹⁵ y las *Considerations on the Causes of the greatness of the romans and their decline*¹⁶. En otros casos, este tratamiento parcelado

¹⁴ Charles de Montesquieu, *De l'esprit des lois*, París, Flammarion, 2001 [ed. ing.: *The spirit of laws*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; ed. cast. *El espíritu de las leyes*, Barcelona, Ediciones Altaya, 1993].

¹⁵ Charles de Montesquieu, *Lettres persannes*, París, Gallimard, 1999 [ed. ing.: *The Persian letters*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1999; ed. cast.: *Cartas Persas*, Madrid, Cátedra, 1997.]

¹⁶ Charles de Montesquieu, *Considerations on the Causes of the greatness of the romans and their decline*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1999.

funciona con menor eficacia. Así por ejemplo, Rousseau recibe especial atención en el artículo de Patrick Riley sobre su teoría del contrato social; la investigación de Iring Fetscher sobre el republicanismo del siglo XVIII vuelve de nuevo sobre el mismo tema, y sin embargo el resultado es que la mayor parte de la contribución específica de Rousseau se pasa por alto. Además, es irónico que esto ocurra en un volumen editado precisamente por Wokler, que ha trabajado a lo largo de toda su carrera, empezando por su tesis doctoral, en pro de que se preste la debida atención al problema de hasta qué punto las ideas de Rousseau sobre la música y el lenguaje están profundamente entrelazadas en las estructuras de su pensamiento político. Los últimos capítulos sobre la política revolucionaria en Francia abordan lo que una generación posterior entendió de lo dicho por Rousseau; pero lo que realmente dijo, y por qué podría haber sido importante, no queda suficientemente aclarado.

Finalmente ¿dónde se sitúa *The Cambridge History* en los debates sobre la Ilustración con las que iniciábamos este artículo? En líneas generales, el volumen las ignora. Sus autores generalmente tratan de pasar por alto esta polémica, evitando el fuego cruzado a través de la obediente realización de la tarea encomendada. Aunque el término se utiliza de cuando en cuando, la palabra «Ilustración» ni siquiera merece estar consignada en el Índice. Los editores defienden la coherencia de tratar el periodo del que se ocupa el volumen como una unidad, pero también insisten en que no es la tarea de su libro la de interrogarse sobre los diversos tipos de Ilustración, sea esta escocesa, contrailustración o simplemente *la* Ilustración. Más bien, éstos tipos «necesitan situarse incluso más cerca de los contextos filosóficos y políticos de la posilustración que con referencia a las corrientes ideológicas que contribuyeron a definir». Wokler ha argumentado en otro lugar que si la Ilustración trató de algo en especial fue de un alegato articulado en pro de la tolerancia religiosa. El libro prepara el espacio para esta perspectiva indicando que la revocación del edicto de Nantes en 1685 puede ser considerada como uno de sus puntos de partida, lo mismo sucede con la división del trabajo entre este libro y su predecesor (que trata la época de 1450 a 1700) en la serie de Cambridge, según la cual los *Dos ensayos sobre el gobierno civil*¹⁷ de Locke se tratarían en aquél, mientras que los escritos sobre la tolerancia se tomarían en consideración en este volumen. No obstante sería complicado defender que este volumen concede un lugar privilegiado a la tolerancia religiosa. Las páginas que Goldie le dedica, que completan el capítulo iniciado por Popkin, hacen hueco a los escritos del siglo XVIII contra la tolerancia, minimizan la contribución de las nociones procedentes del escepticismo en los debates sobre la misma, y se centran en el discurso según el cual «los argumentos en pro de la tolerancia eran sumamente evangélicos en su na-

¹⁷ John Locke, *Two treatises of government and A letter concerning toleration* [1689], New Haven (CT), Yale University, 2003 [ed. cast.: *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Madrid, Alianza Editorial, 1994].

turalidad», abordando «la relación de la iglesia con el Estado en el contexto del deber cristiano de evangelizar». Si bien es sin duda correcto tratar el argumento de Locke en esos términos, también es potencialmente equivocado asimilar a Bayle a este discurso «evangélico». En este aspecto sigo prefiriendo la opinión de Israel (en *Enlightenment Contested*) según la cual estas «dos teorías son en la actualidad totalmente diferentes e incompatibles, la primera [Locke] protestante, teológica y limitada, la segunda [Bayle] enteramente no teológica y universal».

A Wokler también se le asocia con otras dos tesis acerca de la suerte de la política ilustrada que se exponen en el capítulo final: su contribución sobre la «ideología y los orígenes de la ciencia social». La primera tesis deriva de Hannah Arendt, y arguye que el Estado-nación revolucionario francés:

auna los derechos del hombre con la soberanía de la nación, en un espíritu profundamente enfrentado con el cosmopolitismo ilustrado, y de este modo garantiza el nacionalismo moderno mediante la definición de los derechos humanos de tal modo que sólo el Estado pueda hacerlos respetar y sólo los miembros de la nación pueden disfrutar de ellos.

La segunda tesis es a grandes rasgos foucaultiana, y se basa en el argumento apuntado en *Las palabras y las cosas*¹⁸ con respecto a la *rupture épistémologique*, aunque insistiendo en un «periodo más largo de gestación» que el que el permitido por el concepto de Foucault. Tal y como escribe Wokler:

Se dio el caso de que la transformación de las ciencias humanas hacia 1795 [...] se vio marcada por la supresión de la política del escrutinio científico de la naturaleza humana, por la eliminación de las esferas de lo legislativo y de la acción política de *la science sociale* y por su redescrición como abstracto, utópico, metafísico y, tras el Terror, peligroso.

El vínculo que encuentra Wokler entre estas dos tesis es de nuevo el Abad Sieyès, cuya obra *Qu'est-ce que le Tiers-Etat?*, publicado en enero de 1789, no es sólo el texto fundacional de la política del Estado-nación moderno sino también, y de modo destacado, la primera ocasión de la que se tiene constancia en la que aparece el término *la science sociale*. En la introducción de los editores se afirma que el capítulo de Wokler pretende ser «un puente con el próximo volumen de la serie» sobre el siglo XIX, pero el modo en que esto se lleva a cabo es mediante el establecimiento de una radical separación entre el mundo intelectual de la década de 1790 y el periodo precedente. Se trata de una cesura que Wokler ha gustado de enfatizar en otros lugares contra aquellos que ven el mundo político e in-

¹⁸ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966 [ed. cast.: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1997].

telectual posrevolucionario como un más o menos sencillo producto de la Ilustración del siglo XVIII, y específicamente contra aquellos que sostendrían que la Ilustración es en cierta medida responsable de los crímenes de los Estados-nación del siglo XX. «Incluso aunque no sean positivistas» concluye el volumen «los científicos sociales estarán en lo sucesivo menos interesados en los derechos humanos de lo que lo estaban sus predecesores ilustrados, y muchos socialistas de entre ellos llegarán a convertirse en seguidores de Friedrich Engels y defenderán la abolición o la extinción del Estado».

Aquellos que en la actualidad blanden «la Ilustración» como arma en sus compromisos contemporáneos podrían consultar este espléndido volumen con el fin de encontrar qué tipo de argumentos sobre las ideas políticas eran utilizados por los autores del siglo XVIII de los que se confiesan admiradores. Pero muchos de los partidarios actuales de los «valores de la Ilustración» probablemente no tengan muchas ganas de aprender demasiado acerca de la complejidad de la vida intelectual de hace un cuarto de milenio. Tengo la sospecha de que lo importante para muchos de ellos es que la Ilustración en sí misma se convirtió en un Proyecto.