

RECENSIONES

Dubiel, Helmut: *La Teoría Crítica: Ayer y Hoy* (traducción Gustavo Leyva y Oliver Kozlavec). México D.F., Plaza y Valdés Editores, 2000, pp.1–152.

Las relaciones que existen entre una teoría y las condiciones sociales, culturales e históricas que la rodean es un problema que concierne a toda teoría sociológica y a toda filosofía social. La mayoría de los pensadores que han reflexionado en torno a este problema sostienen que los postulados teóricos son, de algún modo, reflejo de las épocas y las circunstancias; sin embargo, como suele ocurrir en filosofía, esta respuesta abre la puerta a otra interrogante: si las teorías dependen de las condiciones en las que surgen, ¿qué validez puede tener una teoría una vez que esas condiciones pasan? Creo que no es del todo aventurado señalar que este es el tema central del libro que aquí reseñamos: ¿Qué permanece o qué puede ser rescatado de la Teoría Crítica de Horkheimer, Adorno y Marcuse? ¿Cómo deben actualizarse los postulados de la Teoría Crítica?. Dice el autor:

"La Teoría Crítica clásica parece convertirse inexorablemente en un objeto histórico. La presentación de las obras de sus autores en impresionantes ediciones, un conjunto de archivos bien organizados y una literatura secundaria que ha llegado a ser difícil de abarcar permiten pensar previsiblemente en un punto en el que llegue a estar documentado el contexto de su pensamiento y de su surgimiento de manera completa. La Teoría Crítica parece también devenir histórica en el sentido mediato de una virulencia político-intelectual decreciente. Colocarse hoy en día públicamente en el interior de su tradición no constituye un signo de disidencia radical. El *establishment* ha aprendido a vivir con la Teoría Crítica y ello quiere decir a vivir con varios de sus representantes contemporáneos. Esto no significa, sin embargo y de ninguna manera, que se haya diluido el potencial explosivo y cargado de conflictos que la Teoría Crítica clásica ocultaba en sus categorías esotéricas" (p.23)

El volumen recopila siete conferencias y una entrevista de Helmut Dubiel, en el marco de una visita que realizó a la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (México). Cada una de las conferencias exploran el problema de la actualidad de la Teoría Crítica desde una perspectiva diferente, aunque siempre apostando a favor de la recuperación de su aspecto revolucionario o crítico. La tesis de Dubiel es que lo que caracteriza a la Teoría Crítica, no es la adhesión dogmática a unos postulados teóricos o a unas herramientas conceptuales, la nota distintiva del pensamiento de Horkheimer o Adorno es la posición radicalmente crítica frente al propio quehacer teórico, y en este sentido, expone los puntos donde los conceptos esbozados por la primera generación de Frankfurt ya no tienen aplicación en el debate contemporáneo porque las condiciones sociales han cambiado en extremo:

“...puede decirse que una de las preocupaciones centrales que animan la reflexión de Helmut Dubiel es la de suministrar una actualización de la Teoría Crítica. Su interés no se reduce aun interés meramente filológico. Un acercamiento filológico sería más bien contraproducente para cualquier teoría que quisiera comprenderse a sí misma en la tradición de la Teoría Crítica que es entendida por Dubiel como una «actitud» de hacer teoría y no como un conjunto de contenidos determinados que se reproduce dogmáticamente. Expresada positivamente, una actualización de la Teoría Crítica significa desarrollar una teoría renovada, una teoría que contenga elementos que las variantes clásicas no han contemplado. La Teoría Crítica es siempre una reflexión de la experiencia histórica que es, a la vez, una reacción frente a las realidades sociales dadas. Y es en el interior de esta comprensión del concepto de «crítica» que Dubiel localiza su propia reflexión” (Leyva y Kozlarek, pp. 11–12)

Los dos primeros artículos se encargan de esbozar el problema de la actualidad de la Teoría Crítica en general y de las distintas vías como se puede llegar a una verdadera actualización, la tercera conferencia está dedicada a la actualidad pensamiento de T.W. Adorno en particular, la cuarta, a la importancia histórica del Instituto de Investigación Social. Las tres restantes son un intento de aplicar las herramientas conceptuales de la Teoría Crítica a problemas contemporáneos específicos: el problema de la democracia y el problema del capitalismo tardío. La entrevista, por su parte, constituye un documento interesante desde el punto de vista histórico-biográfico de las relaciones de Dubiel con la Escuela de Frankfurt y el Instituto Investigación Social.

No estaría completa esta nota sin alabar la excelente introducción y la impecable traducción realizada por Gustavo Leyva y Oliver Kozlarek. Sin duda alguna, el libro será de gran interés para todos aquellos que trabajan en el área de la filosofía política y social, pero sobre todo, para aquellos estudiosos que quisieran contrastar las ideas de Habermas con las de otro heredero de la Teoría Crítica y de la tradición filosófica de la Escuela de Frankfurt.

NIKOLA KRESTONOSICH CELIS
Instituto de Filosofía
Universidad Central de Venezuela

Omar Astorga, *La institución imaginaria del Leviathan. Hobbes como intérprete de la política moderna*, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Caracas, U.C.V., 2000, 386 pp.

Durante mucho tiempo la filosofía política de Hobbes fue criticada, debido a su concepción egoísta del hombre y a su teoría del poder absoluto,

que conduce a conclusiones anti-democráticas. Como consecuencia de ello, desde el siglo XVII, su obra ha originado progresivamente numerosas polémicas. En contraste, hoy en día existen asociaciones de académicos hobbesianos, así como también publicaciones especializadas, como la revista internacional *Hobbes Studies*, que en su volumen XIII, del año 2000, publicó por primera vez sendos trabajos de profesores venezolanos, Carlos Kohn y Omar Astorga. En el caso de Astorga, se trata de un artículo sobre la imaginación, un tópico que explora ampliamente en su libro más reciente, *La institución imaginaria del Leviathan*. Aunque su interés por la filosofía política moderna también se evidencia en su atención por Locke y Kant, tal como aparece en *El pensamiento político moderno: Hobbes, Locke y Kant* (Ediciones de la Biblioteca Central, Caracas, U.C.V., 1999).

La institución imaginaria del Leviathan consta de dos partes divididas en dos capítulos cada una. La primera se titula "Imágenes y pasiones", y la segunda, "Las bases imaginativas de la política". El objetivo de Astorga es mostrar el nexo entre antropología y política en el *Leviathan* a partir de la idea de imaginación. Pretende dar respuesta al tradicional problema de la unidad del pensamiento político de Hobbes, que implicaría cambiar la idea canónica del Hobbes *científico*, por la de Hobbes como *intérprete* de la política.

El interés de Hobbes por la imaginación, como señala Astorga (pp.35) se remonta a su obra *Elements of Law* (1640), en la cual aparecen varios pasajes que son retomados once años después en el *Leviathan* (1651). En cambio, en *De Cive* (1642) dicho tema es omitido junto con los restantes que conforman el estudio del hombre. En 1651 Hobbes ubicó la antropología en un contexto predominantemente político. Y en ese sentido, según Astorga (p.45), para entender la relación entre antropología y política en el *Leviathan*, es conveniente considerar como punto de partida, las diversas facultades (sentidos, lenguaje, razón, pasiones, etc.) que permiten explicar el conocimiento, y las relaciones individuales y sociales. En la primera parte, insiste en que el origen de ellas se encuentra en la imaginación, útil para explicar la génesis y el funcionamiento de la mente, y también para dar cuenta de la acción humana.

Es sabido que en el *Leviathan* los sentidos constituyen el punto de partida del conocimiento, pues el movimiento del mundo exterior se corresponde con el movimiento en los órganos, membranas, nervios, corazón y cerebro del hombre, que culmina en una representación del objeto. Pero, según Astorga (p.75), ese proceso mecanicista se vuelve complejo y dominado por factores culturales en la medida en que puede afirmarse que conocer el mundo no es más que imaginarlo, considerando que los sentidos se convierten en imágenes compuestas a partir de la experiencia cultural. Es decir, a partir de la imaginación es posible reproducir, así como producir, contenidos mentales o imágenes encadenadas del mundo. Así sucede con el lenguaje, que funciona a partir de la conexión de marcas y signos de tales imágenes. En el *Leviathan*, el lenguaje es uno de los temas recurrentes, pero su autor

argumentó más sobre los abusos que sobre los usos, en la medida en que son las formas equívocas, absurdas, y contradictorias, las que conducen a una situación de guerra como la que se vivía en la Inglaterra a mediados del siglo XVII (p.88). De modo que en el primer capítulo, en un evidente ejercicio exegético, Astorga sigue el mismo orden temático e incluso argumentativo de los cinco primeros capítulos del *Leviathan*, sólo que resaltando el interés histórico de Hobbes al dedicarse al conocimiento sin desligarse de su preocupación por la política.

En el segundo capítulo (p.116), Astorga presenta argumentos a favor de la idea según la cual las pasiones tienen su fundamento en la imaginación. Así, el hombre se acerca a lo que desea porque tiene la opinión de que es bueno, y se aleja o siente aversión por aquello que considera malo o dañino. Este principio constituye el núcleo de la psicología hobbesiana, pues se trata de relaciones mediadas por el placer o el dolor, pero de acuerdo a toda una gama de imágenes sobre lo bueno o lo malo. De manera que el mundo mental guarda relación con el corporal en cuanto a la determinación de sus contenidos. Los hombres se forman una concepción del mundo, a partir del contacto sensorial, pero también siguiendo la verdad de lo que otros han dicho, o considerando sus propios pensamientos.

Lo más resaltante de los dos primeros capítulos es la reciprocidad que Astorga señala entre la imaginación y las pasiones. Su planteamiento es el siguiente: la imaginación actúa como causa de las pasiones, pero a su vez, las pasiones originan imágenes. Y a esto se agrega la amplitud semántica que adquiere la imaginación en el *Leviathan*: sea como sentido debilitado, aparición, representación, idea, ficción, o fantasía.

La segunda parte del libro tiene como título "Las bases imaginativas de la política. El paso de la antropología a la política a través de la imaginación". El autor muestra ese paso de forma dilemática a partir de dos capítulos. En el primero de ellos, examina el contexto imaginativo de la guerra, según la descripción de las costumbres y de la religiosidad, para llegar a la conclusión de que el estado de guerra hobbesiano no es una situación sangrienta ni de confrontación física, sino que se trata de un escenario de índole mental (p.264). Así, como el mal tiempo anuncia la lluvia, también los signos de guerra, permiten pensar en la disposición, tendencia o posibilidad hacia ella. Por su parte, la concordia remite también a la imaginación, por cuanto existen pasiones que conducen a la sociabilidad. Resulta interesante que Hobbes señalara de manera amplia, además de las costumbres que conducen a la guerra, las que llevan a la paz y a la constitución del "artefacto" político.

De manera que, según la interpretación de Astorga, además de constituir una hipótesis de trabajo que le sirvió a su autor como punto de partida para alcanzar la fundamentación del estado político, el estado de naturaleza también tiene un sesgo imaginativo e histórico, al considerar que tal situación se presentaba de manera semejante a la situación propia de una guerra civil (p.268). El estado de naturaleza no es una situación primige-

nia de la humanidad, sino histórica: se trata de una descripción exacta de lo que sucede, y la historia está plena de ejemplos, cuando no existe un poder común que atemorice. En definitiva, se trata de la sociedad atomizada donde no hay acatamiento de la autoridad.

Según Astorga (p.273), ante este contexto imaginativo de la guerra, Hobbes desplegó una argumentación justificadora de una serie de imágenes que sirvieron de hilo conductor hacia la paz. Este es el sentido de las leyes naturales, que funcionan como un mecanismo que dispone moralmente, a través de la movilización de la imaginación y las pasiones, hacia la constitución del Estado. Pero como las leyes no suelen cumplirse, debido a las pasiones humanas, entonces, es preciso dar un paso más allá, hacia el contrato entendido como el artificio que da lugar a la soberanía, que es el alma del "gran Leviathan". En esa dirección, el núcleo de la teoría del Estado de Hobbes se encuentra en la teoría de la representación, que cobra cuerpo a partir del concepto de persona y su significado greco-latino: semblante o máscara utilizado en el teatro (p.307). Así nace el Estado, que a partir de la representación, es entendido como espectáculo. Otro rasgo que muestra la centralidad de la imaginación en el *Leviathan*, es el interés de Hobbes por ilustrar su teoría del Estado por medio de la metáfora (p.313). A partir del siglo XVII, "Leviathan" pasó de ser el gran monstruo marino de la tradición bíblica, para transformarse en el gran hombre artificial, que es el Estado.

Se puede entonces apreciar cómo en los capítulos tercero y cuarto, Astorga hace valer las ideas dilemáticas de la guerra y la paz, pero no a partir de la explicación racionalista y contractualista desarrollada, por ejemplo, por Norberto Bobbio, sino haciendo hincapié en la imaginación y sus diferentes expresiones.

La última parte del libro contiene un "Apéndice" en el cual el autor reseña algunos libros y artículos recientes que se ocupan del tema de la imaginación en Hobbes.

Astorga se planteó como objetivo principal de su libro dilucidar el problema de la unidad del pensamiento político de Hobbes. Como se sabe, buena parte de los intérpretes contemporáneos (Strauss, Warrender, Taylor, etc.) han intentado decir algo al respecto. Consideramos que Astorga logró su objetivo de una manera rigurosa y ateniéndose en todo momento a los propios textos de Hobbes, sin perder de vista la literatura especializada sobre el tema y el propio contexto del siglo XVII. Queda demostrado que la imaginación opera como nexo entre la antropología y la política. Pero cabe hacer algunas observaciones. En la conclusión leemos: "Estas ideas (la imaginación y las pasiones) constituyen, sin duda, las bases de la fundamentación de la política. Pero debemos decir que tratamos de hacer una lectura no fundamentalista de ellas; es decir, no las consideramos como un recurso metafísico a partir del cual pudiera deducirse inevitablemente el resto del libro" (p.349). Más adelante agrega: "Pudimos comprobar que la idea de imaginación es esencial tanto para entender la naturaleza conflicti-

va del hombre, como para advertir las vías y los mecanismos a través de los cuales éste encuentra la seguridad y la convivencia". "Para describir el estado de guerra como para explorar las condiciones de posibilidad de paz, hace uso de los mismos núcleos antropológicos, en especial, aquellos ligados a las imágenes de la esperanza y el temor" (p.351). Su propio trabajo de fundamentación va en apoyo de la idea de que no sólo la antropología sino también el "Estado", el "Estado Cristiano" y "El reino de la oscuridad" se fundamentan en la imaginación. Una muestra de ello es que al considerar el estado de guerra como una situación eminentemente mental, puede afirmarse que funcionó para Hobbes como condición necesaria para producir el estado político. Es decir, es posible hablar de Estado, y con ello de paz y unidad, si y sólo si, se toma como referencia principal su negación, el estado de naturaleza o de imaginación y pasiones. El fundamentalismo de Hobbes no fue metafísico, pero sí metodológico, en el sentido de que para la constitución de su ciencia, utilizó como recurso radical e hiperbólico, la idea del estado de naturaleza, entendido como hipótesis de trabajo, tesis de Bobbio que Astorga rechaza. Alguien podría argumentar (y es parte del problema de la unidad) que cómo es posible interpretar el estado de naturaleza como condición necesaria para la comprensión y fundamentación de la política, si tenemos el caso del *De Cive*, donde está ausente la antropología. Astorga elige el *Leviathan* y no *De Cive*, precisamente porque en la obra de 1651 aparece el nexo entre antropología y política, por lo cual es más adecuado para dar cuenta de la unidad. En todo caso, *De Cive*, quedaría como un intento aislado de fundamentación de la política desde la política, pero sin perder de vista esa condición natural de la humanidad que culmina en la exposición del estado de naturaleza, tesis que tomará de nuevo sentido en el *Leviatán*. En conclusión, Astorga intenta aproximarse a la imaginación desde un punto de vista no fundamentalista, pero en todo caso, su libro demuestra que Hobbes fundó su política a partir de la imaginación. De manera curiosa, en el *Leviathan*, el filósofo se revela como un intérprete de la política, como un pensador que le otorgó un lugar fundamental a la experiencia y a la historia: una "mente metafórica", según Astorga. Pero podemos afirmar que la filosofía política de Hobbes posee dos caras opuestas que en muchos casos van juntas: la razón y la imaginación. Tal vez por eso podría afirmarse que la interpretación operó en función de la ciencia y viceversa.

Gustavo Borges
Escuela de Filosofía
Universidad Central de Venezuela