

## BOLZ EN LA LIBRERÍA

### NORBERT BOLZ Comunicación mundial

(trad. de María Antonieta Gregor,  
Katz, Buenos Aires, 2006).

Juan Diego González Sanz

Es ésta una lectura que genera resistencias. El análisis que se hace de nuestro comportamiento cotidiano, en concreto de todos nuestros añadidos tecnológicos, nos pone en contra del texto desde el principio. Puede ser porque el autor cuestiona las rutinas de uso que nos han ido poseyendo en estos años, dejando entrever el trasfondo metafísico que ocultan. Puede ser también que se despierte la resistencia por la abundancia de ironía que hay en este libro. Es difícil saber si uno está de la sonrisa para dentro o para fuera, si está leyendo lo exotérico o lo esotérico del discurso de Bolz. Y no es difícil, sin embargo, sentirse preocupado por esta ironía, porque todos tenemos más o menos tendencia a buscar refugio y aquí se ensalza la intemperie. Fiel a la escuela de hombres desnudos de la que proviene, Bolz no inclina sus párrafos ante la cátedra deificada de turno. Es más, si yo fuera Niklas Luhmann (las referencias a él son tan abundantes que esta obra podría verse como un comentario a sus libros), no me quedaría tranquilo ante tanta devoción, que podría ocultar una broma hacia aquél que no creía en tantas citas de autoridad (¿podríamos leer entonces como un homenaje de Bolz a su maestro Jacob Taubes las escasas referencias a su obra?).

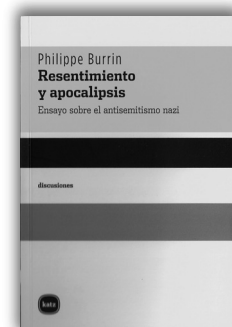
Con resistencia consciente o sin ella, *Comunicación mundial* no termina de seducirme como lector. En parte por lo repetitivo de muchos de los planteamientos fundamenta-

les del autor, como suele ocurrir cuando se reúnen textos dispersos en un solo volumen. Pese a no denominarse de forma explícita recopilación o antología, parece evidente que hay una procedencia dispar de los textos; de ahí las repeticiones y la escasa conexión de unos textos con otros, por lo que ganan mucho leídos como ensayos separados. Son especialmente interesantes la discusión Habermas-Luhmann ('La teoría navega a ciegas') y el tercer capítulo: 'El *happy end* de la historia', que hereda los grandes temas y autores a los que hizo referencia Taubes, donde Bolz agarra con verdadera pasión y maestría la realidad del tiempo en nuestro tiempo.

Tampoco ayuda a una lectura amena una traducción con un marcado tono sudamericano, en la que al lector español le costará pasar por alto expresiones como "en buen romance", "chances", "se da el vuelto", "planteos" o "manejar" (por conducir). Los muchos términos en inglés y el introducir las citas en dos idiomas, el original y el castellano, hacen que el texto quede abigarrado y espeso. Sin embargo, nombrar en inglés ciertas cosas puede tener una notable intención oculta. Es como nombrarlas dentro de un orden cronológico, dándoles el nombre más nuevo, más reciente. Bolz reflexiona que "el acto de nombrar es la condición necesaria para la orientación y la accesibilidad... es un acto que absorbe la inseguridad" (p. 129). Así, en este libro el autor parece querer actualizar los términos que utilizamos para referirnos a los asuntos de la comunicación, presentándonos una enorme variedad de expresiones y términos en inglés. Se me ocurren dos razones para esto. La primera sería reapropiarse del material reflexivo de que dispone para hacerse cargo de las preguntas heredadas (en el fondo se aprecia una referencia entre líneas a lo tradicionalmente filosófico: la metafísica, la religión, la conciencia), haciéndose eco de la enorme producción teórica en el campo de la comunicación en el ámbito anglosajón. La segunda, la reconquista que supone nombrar de nuevo, aunque sea en otro idioma distinto al materno, en busca de la originalidad (¿tendrá esto que ver con la impresión de que una de las características fundamentales de los "grandes" filósofos es que son

capaces de crear sus propias constelaciones de términos, sus propias "marcas", para decirlo con Bolz?).

Ilumina la especificidad del enfoque de nuestro autor la lectura de una obra publicada en la misma editorial: *Historia del mundo y salvación* de Karl Löwith. La diferencia de lenguaje entre Löwith y Bolz es manifiesta. Sin embargo, la coincidencia no es pequeña en los temas de fondo. La reflexión sobre el sentido es permanente en ambas obras, y los otros conceptos centrales de la obra de Bolz —inseguridad, conocimiento y orientación— atraviesan el repaso de Löwith a la secularización de la escatología en progreso. Es un contraste sugerente que alumbra además el cambio vivido en este siglo pasado que ha desplazado mayoritariamente el interés desde los sujetos intelectuales de Löwith, eximios pensadores con influencia en la sociedad, mayoritariamente europeos, hasta el sujeto tecnológico, de tintes fuertemente norteamericanos y corriente hasta la médula, de la obra de Bolz.



## EL SENTIDO DEL ANTISEMITISMO

### PHILIP BURRIN Resentimiento y Apocalipsis. Ensayo sobre el antisemitismo nazi

(trad. de Alejandrina Falcón,  
Katz, Buenos Aires, 2006).

Alejandro Martínez Rodríguez

En este libro no se trata de la *posibilidad*, sino del *significado* del aniquilamiento de los judíos. Desde el comienzo de su ensayo, Burrin asume que es imperativo ir más allá de, o incluso obviar, los análisis de Hilberg, y su conocida exposición del genocidio como un proceso de

destrucción organizado en cuatro fases bien distinguibles: definición, expropiación, concentración y aniquilación.<sup>1</sup> Por otro lado, también es importante, cree Burrin, abandonar la idea del antisemitismo como una pasión diabólica, como una abominación del *pathos* colectivo. El antisemitismo se presta más bien a un análisis que muestre su coherencia para un proyecto de civilización, su necesidad incluso como aglutinante de una redención colectiva en términos nacionales y culturales: es un elemento fundamental en la respuesta nazi al resentimiento colectivo acumulado. Y es que cuando estudiamos el antisemitismo no se trata tan sólo de la necesidad de un otro estigmatizado frente al que construir la consistencia de lo propio: por eso el antisemitismo no es tanto una “psicosis colectiva”<sup>2</sup> como un elemento fundamental en la legitimación de un “proyecto de civilización” como lo fue la empresa nazi.

Ciertamente, allí donde la irracionalidad resulta una explicación insuficiente, la coherencia deviene como una tentación irrenunciable. Zygmunt Bauman extremó la comprensión del genocidio nazi abundando en el marco propuesto por los autores de la escuela de Frankfurt —Adorno y Horkheimer, especialmente, y siempre en deuda con Benjamin y Rosenzweig, esos “avisadores de incendio”—<sup>3</sup> y así propuso un retrato apocalíptico del Estado moderno, retomando la caracterización weberiana del aparato burócrata.<sup>4</sup> El Estado moderno aparece en estos retratos como un dispositivo predispuesto al genocidio: una máquina burocrática perfectamente engrasada para el aprendizaje de la violencia. El Estado moderno, se diría, llevaba implícito el posible desarrollo de un Estado criminal.<sup>5</sup>

Pero el problema no se plantea ya en este ensayo de Burrin como una relación de fines y medios: el problema no remite, de hecho, al debate entre funcionalistas e intencionalistas;<sup>6</sup> se trata ahora del problema del significado, no ya de Auschwitz, sino del antisemitismo nazi. La cuestión no es ya un *cómo*, no se interroga sobre la posibilidad efectiva de la destrucción de los judíos europeos: aquí se trata de considerar el sentido del antisemitismo nazi como un elemento constitutivo de identidad colectiva que operó, además, como un proyecto

redentor. Se trata, en fin, de ver cómo el antisemitismo nazi tenía un sentido; un sentido trágico, evidentemente, pero un sentido, al fin y al cabo, al servir como sustrato para la edificación de un proyecto de civilización como el propugnado por el nazismo. Por eso Burrin habla de *Apocalipsis* y *resentimiento*: llegados a un punto, como ahora veremos, la eliminación de los judíos europeos se planteó como una exigencia para la continuidad de la empresa nazi, embarcada ya en la guerra del Este. En este momento, el resentimiento era tal que podía cegar la mirada colectiva ante el Apocalipsis.

No obstante, cuando hablamos del sentido del antisemitismo cabe hacer una precisión importante: podemos referirnos, por un lado, a su significado de constitución de una identidad colectiva, de legitimación de un proyecto nacional, o podemos referirnos, en otro sentido, a su significado teleológico, como un síntoma importante a la hora de juzgar los desvíos de la modernidad, entendida como un “proyecto de civilización”. El sentido del antisemitismo remite, pues, a dos coyunturas: por un lado al proyecto nazi, bien circunscrito en el tiempo, y en ningún sentido anónimo; y por otro lado a la modernidad, noción nebulosa que remite a la expresión goyesca —de doble lectura—<sup>7</sup> de que los sueños de la razón engendran monstruos.

Al respecto, pensar el antisemitismo como un *acontecimiento cultural* (p. 14) nos puede ayudar a dos cuestiones: diagnosticar las desviaciones en la realización del proyecto moderno, donde el antisemitismo es un síntoma preclaro de una dialéctica excluyente que ha operado en el seno de las sociedades y Estados modernos; y también manifestar la lógica de legitimación que operaba en la aspiración nazi.

Sea como fuere, nos interesa advertir que la tesis fundamental de Burrin es que, para el régimen nazi y para la sociedad alemana, “el antisemitismo llegó a ser mucho más que un amasijo de prejuicios y un discurso instrumentado para servir intereses materiales o burocráticos. Constituía, en diferentes grados, un marco de lectura que daba un sentido a los acontecimientos y que participaba de la definición de la identidad colectiva” (p. 114). De ahí que sea necesario aclarar su imbricación con el resentimiento.

El resentimiento apela a la frustración y ésta a la necesidad de un sentido. “El resentimiento es un sentimiento de injusticia, de derecho burlado, acompañado de una confirmación de impotencia, de suerte que lo padecido es rememorado con obsesiva insistencia” (p. 96). Y el antisemitismo proporcionaba justamente ese sentido al resentimiento, tal como se imbricó en el seno de la retórica nazi. Aclara Burrin, no obstante, que “cuando decimos *resentimiento*, no pretendemos situarnos en el plano de la psicología individual, ni siquiera de la de Hitler. Se trata de un rasgo de mentalidad válido para el grupo nazi en su conjunto... y también para amplios sectores de la sociedad alemana” (p. 96). En efecto, Burrin pone en práctica un análisis cultural del antisemitismo que le permite hablar de una “cultura del resentimiento” (p. 112), como sustrato necesario para que el discurso antisemita nazi hallara ecos en la sociedad alemana. Conviene recordar aquí que Ian Kerhsaw hablaba del *revanchismo* y el *revisionismo* como dos elementos fundamentales para entender el éxito de la retórica nazi.<sup>8</sup> Y es que el resentimiento por un proceso de unificación incompleto, la frustración por una guerra perdida y la experiencia degradada de Weimar eran motivos suficientes para que el nazismo formulara su discurso como una respuesta redentora a la *deuda* y el *rencor* acumulados en algunos sectores de la sociedad alemana. En este sentido, el binomio que Burrin trae a colación —resentimiento y Apocalipsis— parece perfectamente ajustado a la traba- zón efectiva de los acontecimientos y la retórica nazi.

Para Burrin, “el Apocalipsis convoca la figura del profeta, evoca la pasión metafísica y alimenta el odio existencial, la angustia por la salvación o la nada” (p. 61). Si el resentimiento acumulado convocaba la figura de un chivo expiatorio que articulara el proceso de legitimación social del proyecto nazi, éste, para hallar eco en la sociedad alemana, requirió una retórica apocalíptica que reforzara la imagen negativa del judío como una amenaza para todo lo alemán. Expone Burrin que “la palabra *apocalipsis* significa *revelación*, la revelación de la lucha final que compromete el destino de la humanidad. Profeta es aquel que trae esa revelación, y ése es precisa-

**1** R. HILBERG, *La destrucción de los judíos europeos*, trad. de C. Piña, Akal, Madrid, 2005.

**2** S. FRIEDLANDER, *¿Por qué el Holocausto? Historia de una psicosis colectiva*, trad. de F. Warschaber, Barcelona, Gedisa, 2004; véase también, aunque cabría añadir muchos matices, T. W. ADORNO, *Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo*, trad. de E. Giordano, Paradiso, Buenos Aires, 2005.

**3** R. MATE Y J. MAYORGA, ‘Los avisadores del fuego: Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Franz Kafka’, en *Isegoría*, 23, 2001, pp. 45-68.

**4** Z. BAUMAN, *Modernidad y Holocausto*, trad. de A. Mendoza, Sequitur, Madrid, 1997.

**5** Y. TERNON, *El estado criminal. Los genocidios en el siglo XX*, trad. de R. Rivera, Península, Barcelona, 1995.

**6** El debate ha sido muy bien expuesto en D. ENGEL, *El Holocausto. El Tercer Reich y los judíos*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2006, pp. 42-44.

**7** Decimos que admite doble lectura, porque los citados “sueños de la razón” no aclaran si se trata de la ausencia de la razón o de su hipertrofia bucólica: no queda claro si la barbarie es producto de una razón demasiado presente o del abandono de la razón. En cualquier caso, se podría decir que tanto la plena ausencia como la presencia exclusiva de lo racional es principio de barbarie.

**8** I. KERSHAW, *Hitler, 1936-1945*, trad. de J. M. Álvarez Flores, Península, Barcelona, 2000, p. 270 (en adelante: H y p. citada).

mente el papel que Hitler asume” (p. 89). Burrin habla en este punto de la “estructura apocalíptica” del antisemitismo hitleriano (p. 92), y señala dos funciones fundamentales del rol del profeta: una estatutaria y otra pedagógica (p. 93). La figura del profeta, entiende Burrin, articula un discurso que puede involucrar a todo un pueblo en comunión con un determinado horizonte de expectativa: “La profecía se convertía e una manera de involucrar a los alemanes en los acontecimientos” (p. 100). Su trabajo utópico se articula discursivamente de tal modo que logra dar el paso de la pura teoría a la acción inmediata. Y es que, en la medida en que “un profeta no puede realizar el futuro que anuncia (es evidente que, en ese sentido, Hitler es un falso profeta)” (p. 89), su profecía requiere la complicidad de un sujeto colectivo anónimo que trabaje por su advenimiento. Con su retórica profética, entiende Burrin, Hitler intentó con éxito “reavivar el resentimiento de sus compatriotas, un resentimiento exacerbado por la derrota de 1918 y por las conmociones de la posguerra” (p. 111).

La clave para entender lo dicho hasta aquí estaría en el discurso que Hitler pronunció el 30 de enero de 1939, cuando conmemoró en el Reichstag el sexto aniversario de su ascensión al poder: “Apocalipsis y resentimiento: eso es lo que se desprende de la declaración de enero de 1939. Si hubiesen sido unas palabras aisladas y sin consecuencias, estaríamos ante el discurso de un alucinado. Sin embargo, los acontecimientos posteriores han probado que se trata de la expresión de un pensamiento coherente, propio de un hombre lúcido y consecuente consigo mismo” (p. 97). Según Kershaw, fue en ese discurso donde Hitler “reveló públicamente su asociación genocida implícita en la destrucción de los judíos con el advenimiento de otra guerra” (H, 228). Hitler dijo en aquella ocasión: “Hoy quiero ser profeta una vez más: si las finanzas judías internacionales en Europa y fuera de Europa logran precipitar a los pueblos en una nueva guerra mundial, el resultado no será la bolchevización de la tierra ni la victoria del judaísmo, sino ¡el exterminio de la raza judía en Europa!”.

Esta imagen de un Hitler profético remite a su autocomprensión como un Mesías frente a la modernidad y sus fantasmas. De hecho, cabe pen-

sar, no sin cinismo, que Hitler se podría haber entendido a sí mismo como el maquinista de esa locomotora del progreso descrita por Benjamin. En este sentido, aunque trágicamente, Hitler fue otro avisador de incendios. El problema es que también era un pirómano. Hitler encarnaba, pues, el haz y el envés de la profecía: anunciadora y condenatoria, salvífica y escatológica.

Sea como fuere, la exposición de Burrin tiene motivos importantes para sostenerse. De hecho, la recurrencia profética de la retórica hitleriana tenía precedentes importantes. El más notable lo señala Kershaw en su biografía. Se trata de la lectura que hizo Hitler del atentado frustrado que el 8 de noviembre de 1938 se dirigió contra él. Hitler atribuyó entonces su salvación a la Providencia. Kershaw comenta que Hitler comprendió el suceso como “una señal de que habría de cumplir la tarea que le había asignado el destino” (H, 384).

Hasta aquí llega, *grosso modo*, la explicación que Burrin ofrece de la constitución teórica y discursiva del antisemitismo nazi. Pero queda pendiente el tránsito de la teoría a la *praxis*: ¿cómo el antisemitismo nazi pasó a ser algo más que un discurso o una actitud política? ¿Cuándo fue, de hecho, una reacción colectiva, un elemento activo en la política nazi? Burrin explica al respecto que se dio un proceso de *aprendizaje de la violencia*, pero entendido como el *desaprendizaje de la civilización*, esto es, como la ausencia de un desinterés, de una indiferencia, como la ausencia, en fin, de toda posible compasión para con el judaísmo excluido, no en vano reverso efectivo de la identidad alemana configurada por el nazismo (pp. 108, 84). De modo que el antisemitismo nazi trascendió su dimensión puramente retórica al convertirse en un motivo cultural del que cabía participar en la práctica cotidiana. La ideología nazi gozó además de una privilegiada red de difusión, y la profecía hitleriana circuló con una facilidad inusitada. En este sentido, como expone Burrin, “la profecía se convertía en una manera de involucrar a los alemanes en los acontecimientos” (p. 100). Conviene recordar dos cuestiones, en este punto: por un lado, que la civilización alemana, tal como la concebía el nazismo, se veía amenazada por la presencia del “judio interior”, un elemento corruptor, un parásito que habría corrompido la cultura

germana y que sería de hecho el responsable del descalabro de Weimar, esa “república judía”; por otro lado, debe atenderse al hecho de que Hitler capitalizó a su favor, como nunca antes nadie lo había logrado, la potencia identitaria implícita en el resentimiento acumulado desde 1918: “El trauma de 1918 constituye desde todo punto de vista la matriz histórica del nazismo, el origen de su horizonte de expectativa y de su mentalidad de grupo” (p. 91). De tal manera que Hitler operó una transmutación del resentimiento acumulado para ofrecerlo en su retórica como una aspiración redentora que exigía, sin embargo, una experiencia apocalíptica para completarse. En este sentido, la salud de la civilización alemana, entendida además como un proyecto nacional, exigía el exterminio del parásito judío: no es casual, por tanto, que a partir de 1939 el genocidio aparezca como condición de posibilidad, paralela a la guerra del Este, para el éxito de la “misión” nazi.<sup>9</sup>

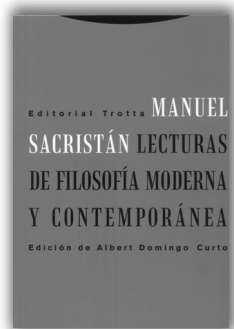
En resumen, estamos ante un ensayo de comprensión, ante un texto que intenta exponer algo más que los motivos del antisemitismo: las claves de su éxito. Como decíamos al comienzo, no orienta las páginas de Burrin la pregunta por el *cómo*, sino antes bien un interrogante por el *por qué*. El ensayo de Burrin deja de interrogarse ya por la posibilidad del odio y trae a colación la pregunta por el sentido del antisemitismo, el sentido efectivo, práctico: Burrin estudia la utilidad del odio antisemita para los fines de la empresa nazi y cómo esta utilidad se articuló, al menos desde 1939, como un discurso cuasi-teológico.

En definitiva, Burrin logra algo muy importante: exponer el sentido trágico del antisemitismo en una coyuntura determinada, sin conceder, no obstante, un sentido al objeto de su estudio. Es posible, pues, una explicación completa que no cometa el error de conceder sentido a lo que explica. Frente a lo dicho por Primo Levi, sí hay margen para una comprensión de la tragedia que no signifique una connivencia con el objeto de estudio. Levi se declaraba insatisfecho ante las explicaciones del antisemitismo nazi que aludían al resentimiento alemán y la necesidad de un chivo expiatorio. Para él, “una atmósfera general de locura descontrolada... única en la historia”, sería un motivo suficiente para desterrar esas tesis; y añadía: “Debo admitir que

<sup>9</sup> Recordemos que Kershaw incluye en *Hitler* un significativo capítulo, ‘El cumplimiento de la profecía’, donde sostiene precisamente que “no fue ninguna casualidad que la guerra en el este condujese al genocidio” (p. 623).



prefiero la humildad con que algunos historiadores... confiesan *no* comprender el antisemitismo furibundo de Hitler y, detrás de él, de Alemania". Pero es que para Levi "quizá no se pueda comprender todo lo que sucedió, o *no se deba* comprender, porque comprender casi es justificar... En el odio nazi no hay racionalidad: es un odio que no está en nosotros, está fuera del hombre, es un fruto venenoso nacido del tronco funesto del fascismo, pero está fuera y más allá del propio fascismo. No podemos comprenderlo, pero podemos y debemos comprender dónde nace y estar en guardia. Si comprender es imposible, conocer es necesario, porque lo sucedido puede volver a suceder, las conciencias pueden ser seducidas y obnubiladas de nuevo: las nuestras también".<sup>10</sup> De hecho, ilustrar el nazismo, sea su retórica, sea su actuación, como un proceso racionalizable, no implica conceder, mediante esta comprensión, un significado legitimador. Al contrario, desterrar el argumento de la barbarie irracional es una exigencia metodológica para comprender el mecanismo de la tragedia y poder estar alerta ante su reedición. De modo que este libro tiene sentido, precisamente, por su comprensión del sentido.



## GÉNESIS Y EVOLUCIÓN DE UNA VIDA FILOSÓFICA

**MANUEL SACRISTÁN**  
**Lecturas de filosofía moderna y contemporánea**

(Trotta, Madrid, 2007).

José Miguel Martínez Castelló

Si tuviéramos que definir y describir nuestro tiempo, lo haríamos a través de una lista de adjetivos que girarían en torno a un mismo campo

y orden de significado: desencuentro. De ahí que volvamos a recuperar, de forma incomprensible, el discurso de las fronteras, de la "extranjería", de la exclusión afirmada y bendecida de forma institucional; en otras palabras, a asumir la diferencia, no como un acicate para el ulterior desarrollo humano y personal, sino como una amenaza, como aquello que debe ser eliminado de cualquier orden de discurso y, lo más importante, de nuestras vidas cotidianas.

Desde el quehacer filosófico nos rasgamos las vestiduras, con muecas de incredulidad, ante la lógica de lo real, dando a entender que si ejercitáramos el poder, tal vez el mundo comenzara a virar hacia hontanares, como expresaba Zaratustra, todavía por escrutar. Sin embargo, a todas horas y en todo momento aplicamos e invertimos para que ese desencuentro que domina y traspasa nuestras vidas sea agrandado y solidificado. ¿Cuántas veces despreciamos a pensadores por meras habladorías? ¿Cuántas lecturas truncadas se han dado en nosotros por no hacer el esfuerzo de asomarnos a una escritura ajena? Pues quien escribe esto ha cometido esa fatalidad con Manuel Sacristán; jamás había despertado mi interés, puesto que lo calificaba, por ignorancia, de un lógico y un marxista más, anticuado, cuya palabra nada tenía que decir a mi perspectiva y humilde existencia. En cambio, como nos enseña la fenomenología hermenéutica —de Ricoeur a Ortega, pasando por Gadamer— el hecho mismo de adentrarse en la lectura de un libro marca una *acontecimiento* singular de encuentro con el otro, ya que éste nos marca una posibilidad enigmática: la posibilidad de poder no tener razón. ¿Qué es, si no, traducir o abrir la primera página de un libro? La lectura nos transporta y transfiere a otros mundos, a otros avatares, mostrándonos la verdad del otro y de otra situación diferente a la nuestra. En definitiva, nos conduce a una hospitalidad ética, lingüística y política. Tomás Domingo, en un ensayo magnífico,<sup>1</sup> sostiene que siempre que traducimos y, en este caso, leemos para reseñar o reflexionar sobre lo dicho en un libro, ello denota modestia y reconocimiento de que la verdad puede estar en el otro. De ahí la importancia de los traductores, y su empresa cultural,

para abrir nuevas perspectivas, para acercarnos a lo todavía desconocido y, de esta forma, no juzgar de forma iletrada, precipitada y profana. ¿No será, entonces, un buen comienzo para hacer caduco el desencuentro universal que nos embarga la aproximación franca y sincera hacia autores y pensadores que descalificamos a priori? La experiencia puede ser magnífica y el resultado con *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*, de Manuel Sacristán, está garantizado, ya que asistimos a la evolución y madurez de un filósofo con mayúsculas, sí, aunque condenado al más absoluto ostracismo.

El libro es un conjunto de textos, la mayoría inéditos, que no guardan una unidad temática porque desvelan el transcurso intelectual del pensador en sus diferentes épocas. Los primeros ensayos podríamos calificarlos de iniciáticos; tanto es así que fueron escritos por Sacristán cuando contaba poco más de veinte años, coincidiendo con el final de la carrera y el inicio de los estudios de doctorado, y publicados la mayoría de ellos en la *Enciclopedia Política Argos*. Todos guardan una característica en forma de cualidad: parecen ser exposiciones de un problema, de un tema de forma clara y nítida y, de golpe y porrazo, se presenta con una pregunta de fondo, radical, esto es, filosófica, que transforma todo lo expuesto hasta ese momento.

El primero de ellos, 'Libertad', que es un repaso histórico de dicha noción focal en la historia del pensamiento, de Platón a Heidegger, asume este concepto como problema indefinible; pero lo destacable y reseñable es la problemática relación entre libertad y legislación política, tanto es así que se preguntará el autor: "¿Es la libertad en sentido metafísico o la libertad como libre albedrío la que debe ser tenida en cuenta por el legislador?" (p. 54). Todo aquel interesado en cuestiones de ética y filosofía política debería tomarse en serio esta cuestión nada baladí.

El segundo texto, 'Simone Weil', muestra una admiración clara de Sacristán por la escritora francesa que habla de la perfección personal a través del amor al otro. También rescata la denuncia de la autora por la situación del proletariado, por sus condiciones de indigencia, lo que impide un acercamiento serio hacia la auténtica constitución como persona. En estos primeros

<sup>10</sup> P. LEVI, *Si esto es un hombre*, en *Trilogía de Auschwitz*, trad. de P. Gómez Bedate, El Aleph, Barcelona, 2006, pp. 240-242.