

CRÍTICA DE LIBROS

LA JUSTICIA EN PLURAL

RODRÍGUEZ-ARIAS, DAVID; MAISO, JORDI Y HEENEY, CATHERINE (eds.), *Justicia ¿para todos? Perspectivas filosóficas*, Madrid, Plaza y Valdés, 2016, 266 pp.

Ha sido un acierto de los editores el haber integrado en el título de esta compilación en torno a la justicia la crítica que la justicia como virtud moral y como ideal político entraña. Si la justicia es o no para todos. Pensar la justicia es cuestionar lo dado, aunque también suponga en ocasiones ofrecer alternativas sobre nuestro deber ser, normar la conducta que nos permite reconocernos como parte de un nosotros, de una comunidad que comparte un horizonte de valor. De ahí que la pregunta por si esta es para todos, me recuerde a otra que no tan recientemente planteó Nancy Fraser (2008) al abordar el problema de la representación política y preguntarse (nos) entre quiénes se da la justicia. He ahí el quid de la cuestión: ¿para todos?, ¿entre quiénes? Resulta insoslayable la pregunta por la comunidad moral de referencia y por las formas de definir y establecer el marco político que atienda las demandas del sufrimiento infligido socialmente. Se trata en ambos casos de definir el *locus* de la responsabilidad y en relación a qué debe establecerse.

Como parte de este nuevo escenario en el que hablar de justicia remite a identificar sus sujetos y, por tanto, a preguntarse por su condición y pertenencia, uno estaría tentado a albergar el más sano temor cuando tras la pérdida de la universalidad y el carácter contingente de todo e incluso los sujetos de la justicia quedan cuestionados. Pero sirva el temor como diagnóstico de esa exigencia que nos interpela al advertir que para la justicia no todos cuentan, no somos todos ni hay tantos quiénes como el universalismo o el cosmopolitismo abrazan. Aquí es donde se asienta la crítica y la duda que acompaña al alcance del ideal político y al ejercicio de la virtud moral. Al vernos ayunos para enfrentar la forma en que nuestra comunidad estrecha sus límites. No será por falta de teorías sino de diálogo con lo real, de persuasión, de encontrar el lenguaje con el que hablar de modo apropiado a tantos y a tantas sobre el daño y la crueldad o de que otros puedan forjar el lenguaje con el que expresar su sufrimiento; de combatir la ceguera y saber identificar la indigencia moral y resistirnos a ella.

Este libro, compilado por David Rodríguez-Arias, Jordi Maiso y Catherine Heeney, es el fruto de las jornadas “Perspectivas sobre la justicia”, organizadas por el Instituto de Filosofía del CSIC el año

2013, las cuales se propusieron ampliar el registro de la comprensión sobre la justicia en diálogo con otras prácticas científicas como la antropología, la historia, la biomedicina y la ciencia política. Al diálogo se sumaría después la invitación a otros investigadores en filosofía, lo que acabó por componer un conjunto de 14 artículos que, desde ángulos diferentes, nos informan sobre la construcción social de la justicia. Más que de una muestra de pluralidad teórica, este libro trata de la dificultad de contar con suficiente perspectiva para alojar la diversidad de las formas de injusticia y cómo nos las representamos. No me cabe duda de que el lector/a que se tope con el texto encontrará en artículos como los de Melania Moscoso, centrado en la discapacidad y orientado desde la antropología, preguntas clave que nos hacen mirar con sospecha la construcción de la diferencia y cómo se declina al hablar de la discapacidad. Otro tanto sucede con la reconstrucción de María Jesús Santesmases sobre la alteridad desde la práctica biomédica y la asignación de identidades desde el laboratorio (definición del sexo, cuerpos enfermos-anormales, débiles).

A estos dos trabajos que desde disciplinas distintas nos recuerdan la construcción social de la identidad corporal, las consecuencias prácticas de la ciencia y su modulación del espacio de deliberación, le acompañan otros cuatro núcleos temáticos que trazan el recorrido de las perspectivas de la justicia en clave filosófica.

El primero de estos núcleos está dedicado a la idea de justicia y a su representación iconográfica. Está compuesto por el trabajo de Ángel Puyol, quien rompe una lanza por la solidaridad desde un análisis crítico del igualitarismo liberal. Para ello, el autor se

apoya en Richard Rorty y en Iris Marion Young especialmente. No obstante, Puyol no quiere que la solidaridad sea un sentimiento *à la* Rorty, lo que busca es emplazarla como principio político anudándose a la tradición del republicanismo que en nuestro contexto tiene a Toni Domènech como uno de sus cultivadores más notables (*El eclipse de la fraternidad*, 2004). Por su parte, Lorenzo Peña y Gonzalo, de una forma quizá complementaria a la interpretación de Puyol, reivindica la necesidad de que la justicia vaya acompañada de otros valores; así, nos habla de su conexidad con el fin de evitar la paradoja de que por un excesivo celo en la defensa y aplicación de la justicia acabemos por imponernos la injusticia. Conviene creer que Lorenzo Peña nos invita a la moderación cuando hablamos de justicia -tal vez podamos pensar que se trata de una crítica al carácter hegemónico de la discusión de esta virtud en nuestros foros o, al menos, así creo que podríamos encarar su propuesta. El artículo de José María González es de otro cariz ya que presenta un análisis de la justicia a partir de su iconografía en las fuentes de algunas ciudades europeas. Las fuentes como portadoras de vida, nos dice, apuntan también otros mensajes políticos que tienen que ver con la aspiración de un horizonte moral con el que se identifica la ciudad. Parte de lo interesante de su análisis está en mostrar que el acto justo, dador de vida, que se sitúa sobre las consecuencias de otros poderes (civil, eclesiástico y militar), se nos representa por mor de la clemencia atento a la escucha y a la palabra del otro.

Tenemos así en este primer núcleo tres propuestas que, de un modo u otro, apuntan a la idea de que una sociedad justa también sea una menos cruel.

El segundo núcleo, al que ya nos referimos arriba, tiene que ver con la relación entre la justicia y la identidad, pero no en relación a la imputabilidad del acto moral que conduce a preguntarse por la continuidad o discontinuidad del yo (entendido como el problema de la conciencia o del continuo de creencias y deseos). Aquí la identidad refiere a las condiciones biomédicas del cuerpo. Justicia y corporalidad configuran un aspecto clave sobre cómo definir lo que, con Judith Butler, llamaríamos los cuerpos/las vidas que importan.

El tercer núcleo tiene que ver con la justicia transicional. Reyes Mate la define y se cuida bien de distinguir las razones de esta reivindicación como sus formas de reparación moral y política con el fin de evitar un terreno resbaladizo que pase de la amnistía a la impunidad o que tras la constitución de comisiones de verdad acabe por enterrarse el sentido del oprobio como mascarada por alcanzar la paz. La justicia transicional, en cuanto representa el desafío de una paz a partir de la cual urdir en el relato histórico la memoria del olvido, requiere de un ejercicio de compasión. Por su parte, Antolín Sánchez Cuervo considera la inadecuación de hablar de justicia transicional en el proceso de la Transición española. Para tal fin, recupera el trabajo de los intelectuales en el exilio como parte de la tarea por dar con el lenguaje que pueda expresar “el sufrimiento concreto de las víctimas”, lo que él llama la “contraperspectiva” (p. 108). En esta, apunta Sánchez, anida la fuerza de la historia, entendida como un relato no-lineal, un sobresalto que exige cambiar el lenguaje y nutrirlo con la experiencia del sufrimiento. La justicia transicional devela “el estatuto epistemológico

de las ausencias” (p. 109) que condiciona el presente y, en consecuencia, la auto-comprensión moral de la comunidad. Finaliza este núcleo Paula Martos, quien recuerda la responsabilidad del espectador en los campos de concentración de Bergen-Belsen. P. Martos orienta su trabajo a mostrar la superioridad moral que se arrogan los voluntarios, médicos y enfermeras, partícipes en el proceso de liberación del régimen nazi. Ante esta superioridad, que la autora identifica como un acto irresponsable del espectador, también es posible apreciar una doble moral. No obstante, cabe preguntarse si la irresponsabilidad que la autora detectara en quienes actuaban por convicciones altruistas y les otorgaba la auto-comprensión de una imagen mejorada de sí mismos, no ilustra acaso la forma en que nuestro léxico moral se ha visto ampliado; esto es, reconocer el doble rasero de determinadas prácticas denominadas como altruistas. Esperar una voluntad impoluta por parte del espectador, como parece anhelar la autora, quizá prive al espectador de su propia condición: testimoniar la dificultad de aceptar la sinrazón o, quizá mejor, dar cuenta de la irrefutable lucha por hacernos creíbles nuestras convicciones.

El cuarto núcleo agrupa el trabajo de María G. Navarro y el de Darina Martykánová. En cada caso se trata de las consecuencias prácticas de la aplicación del conocimiento experto. D. Martykánová historiza la emergencia del tecnócrata en España a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. La consolidación de la experticia del ingeniero permite a D. Martykánová presentar las relaciones de poder aupadas por un sistema de escolaridad que, finalmente, acabaría por establecer la exclusiva legiti-

midad del experto de formar parte en los procesos de toma de decisiones políticas. M. Navarro, situada en el ejercicio democrático de nuestros días, apuesta porque la heurística social, una herramienta de estimación y ponderación, no solo de cuenta de asimetrías de poder, traducidas como injusticias epistémicas en los procesos deliberativos. También confía en que esta herramienta cognitiva sea susceptible de introducir cambios en tales procesos, pues toda forja de la voluntad colectiva requiere tanto de la argumentación, como de la comunicación que introduce la heurística al poner en circulación las creencias de los individuos.

Un quinto núcleo está dedicado a la justicia global desde la perspectiva distributiva y a otros desafíos ético-políticos que van unidos al proceso de globalización del capital como son la producción de a-legalidad de los migrantes y la crisis ecológico-social. De las coordinadas para enmarcar la cuestión de la justicia global se ocupa el trabajo de Juan Carlos Velasco, quien nos recuerda la superación del paradigma de la justicia etnocéntrica, las dificultades en el diseño de instituciones globales y las quizá, a su juicio, esperanzadoras opciones de la gobernanza como gestión de lo público. Le sigue a este discurso, la reedición de un trabajo de Thomas Pogge sobre la responsabilidad colectiva de los ciudadanos de los países ricos en la vulneración de los derechos humanos de los ciudadanos de los países pobres. El incumplimiento de los derechos humanos se llama pobreza extrema: su creación y perpetuación estructurales. El trabajo de Pogge se inscribe en su línea de análisis sobre el deber negativo de evitar el daño en contraposición a la opción de los deberes de asis-

tencia rawlsianos planteados en la conferencia *The Law of Peoples* de 1993. Dado el compromiso de Pogge con la erradicación de la pobreza, el autor se ha visto obligado a responder a las críticas que afirman que no puede rechazar el argumento de una guerra de los países pobres contra los más ricos. Como todas las críticas, esta tiene la ventaja de que Pogge se ve conminado a pronunciarse sobre qué ha de entenderse por una guerra justa pero impermissible.

Por su parte, José A. Zamora se centra en la producción de la figura del migrante por la globalización del capital. Dos son los mayores efectos de esta producción. El primero de ellos es la condición de a-legalidad del migrante fruto del limbo jurídico (p. 229) que conviene en denominarse Centro de Internamiento de Extranjeros. El segundo efecto es, a su vez, la quiebra del Estado de derecho. Ambos efectos, representados en los CIES, conforman la fortaleza Europa sustentada en la despersonalización a través de la desigualdad política y jurídica del migrante.

En consonancia con esta crítica de lo dado y a diferencia de la filosofía del deber ser que ilustra la propuesta redistributiva de Pogge, Jorge Riechmann cierra este libro ocupándose de la crisis ecológico-social. El autor vuelve su mirada a la idea de *égalité*-igualdad- (p.238) de É. Balibar ante el reto de la justicia como igualdad; y nos dice que, si la libertad se da en condiciones de interdependencia, su ejercicio estaría orientado al cuidado del otro. Así, su alternativa termina por invocar a la *cáritas*, de la mano de Fernández Buey, como parte de una idea de justicia que más que acompañarse de la solidaridad -a la que solo ve posible en condiciones de simetría-, se pregunte de forma

radical “qué hago frente al desvalido” (p. 247). El cuidado, basado en la interdependencia, configura aquí la propuesta para pensar la justicia en clave ecológica.

La justicia parece decirse de muchas maneras, de tantas como prácticas sociales nos constituyan. En este libro, la justicia se dice junto a otros valores y virtudes, y de esas combinaciones surgen otras formas de hablar de ella; de otorgarle un rostro menos duro, quizá para intentar que sea cada vez más nuestra, acaso con el fin de aproximarla ¿a la vulnerabilidad de la condición humana?

Con todo, la pregunta de la justicia ¿para todos? sigue abierta, la de los quiénes de la justicia también: diseños institucionales, reordenamiento territorial, justicia epistémica, y testimonio de la ausencia y del olvido en el relato histórico de los vencedores. Todo esto está muy bien. Hay que escuchar al otro, pensar el espacio de su representación para que su experiencia tenga voz. Pero ¿y la voz de las mujeres? ¿Dónde ésta nuestra voz en el recorrido sobre las perspectivas filosóficas de la justicia?, ¿dónde estamos cuando nos interpelan e invitan a debatir sobre si la justicia es para todos? Habrá que decir que quizá están todos, pero no

todas. No obstante, es preferible no emplear ahora el recurso del plural más o menos inclusivo. Bástenos con advertir que, si la perspectiva feminista se limita en este texto a las páginas sobre la reseña de los cariotipos de los cromosomas (p. 83), entonces aquí se ha perdido la oportunidad de ampliar el debate y aportar las herramientas necesarias para ensanchar el espacio lógico de deliberación -como dijera Rorty- y que, sin duda, era la tarea a la que este libro aspiraba a contribuir.

Podemos preguntarnos si tras el cuidado y la *cáritas*, la clemencia y la solidaridad, está el empuje del trabajo teórico y político del feminismo que exige pensar la justicia bajo otras coordenadas -las necesarias como para que esta virtud de tan humana nos permita seguir identificando lo que Judith Shklar llamó *Los rostros de la injusticia* (1990). De momento, no sabemos cuál sería la respuesta a nuestro interrogante, pero ella no vendrá a subsanar el fallo de la omisión en el libro. Una omisión que, además, impide que el título del libro le haga justicia.

Martha Palacio Avendaño

PhD Filosofía Moral y Política

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-0637-5826>

EL PERDÓN EN LA JUSTICIA TRANSICIONAL

PEDRO RIVAS, *Salir de la oscuridad. Perdón, Derecho y Política en los procesos de justicia transicional*, Pamplona, Aranzadi, 2013, 89 pp.

El libro que reseño fue escrito por el Dr. Pedro Rivas Palá, prof. titular de la Univer-

sidad da Coruña del área de Filosofía del Derecho. El lector que acceda a esta monografía no debe juzgar a la ligera la extensión de esta obra. Son ochenta y nueve páginas que condensan una aproximación tan fresca como profunda en torno al concepto filosófico de perdón y sus conse-

cuencias jurídicas y políticas en el marco de los procesos de justicia transicional. Existen múltiples trabajos que abordan estos procesos de justicia de transición a partir de las particularidades y excepcionalidades que exigen y justificarían apartarse de la estricta justicia política o legal. Sin desmerecer tales contribuciones, me permito sugerir que el trabajo de Rivas va más allá de eso. El autor se pregunta algo mucho más radical o, si se quiere, aborda cuestiones más fundamentales y básicas: ¿podría estar justificado un perdón incondicionado? ¿Existe la obligatoriedad de un deber —ya sea moral, político o jurídico— de perdonar? En último término, ¿qué significa perdonar? ¿Cuál es el origen filosófico de nuestro concepto actual de “perdón”?

La obra de Rivas aborda tales cuestiones en los dos capítulos de similar extensión que integran el presente libro. En el primero de ellos, se aborda detalladamente el concepto secular de perdón. Allí Rivas hace un recorrido histórico que tiene dos escalas: la tradición greco-latina y el concepto secular del Siglo XX. La razón que justifica haber explorado el concepto de perdón en la antigüedad radica en que se suele afirmar que la obligatoriedad del perdón es tributaria de la tradición religiosa judeo-cristiana. Más aún, no han faltado autores que argumentan que el perdón es una manifestación de creencias religiosas incardinadas en la tradición judeo-cristiana. Para analizar el influjo de esa tradición en la noción de perdón es preciso explorar si en la cultura precristiana occidental había elementos análogos o similares. Por ello, Rivas comienza por estudiar tal concepto en la tradición filosófica que se remontan a los maestros griegos y romanos.

Las conclusiones que arroja el estudio del concepto secular de perdón precristiano son las siguientes: el concepto grecolatino de perdón, a grandes rasgos, no fue abordado en las obras de clásicos de esa época tales como Platón, Aristóteles y Cicerón. Este último sí parece haber una cierta referencia al perdón en la idea ciceroniana de la *Clementia* pero, en rigor, el citado autor lo que pretende es morigerar prudentemente la aplicación de las penas y no su disculpa. Dicho de otro modo, la *clementia* está dirigida a la administración del castigo y no a la exculpación o perdón. Más aún, la *clementia* estaba supeditada a la justicia y, por lo mismo, para Cicerón era inconcebible el perdón de las ofensas sin caer en un acto injusto. La posición de los clásicos maestros griegos tampoco se focaliza en el perdón. Ambos tienen por delante la misión de modelar al hombre para así alcanzar máxima excelente, su perfección completa. En la visión ética del mundo griego antiguo, que se condensa en su máxima expresión en la idea aristotélica del *spoudaios*, el hombre excelente es tan perfecto que no necesita perdonar, ni mucho menos ser perdonado. Dicho de otra manera, el hombre virtuoso está completamente por encima del perdón.

Los filósofos de los tiempos actuales, o mejor dicho, del siglo XX parecen ser conscientes del rol que juega el perdón en los excepcionales procesos políticos que tuvieron lugar en la pasada centuria. Quizá por ello se advierta una mayor proliferación teórica del tema del perdón después de la segunda guerra mundial y una vez que fue abolido el *Appartheid*. En cualquier caso, esta clase de procesos políticos, en diversas intensidades y por distintas razones, nos ponen frente a la pregunta, ¿qué pueden per-

donar las comunidades políticas que han sufrido graves ofensas contra la humanidad misma? ¿Qué es lo que no se puede perdonar? ¿Qué justifica el perdón? ¿Es posible hablar de un perdón incondicional?

Las conclusiones que arrojan esta sección de la monografía también causan perplejidad. Si bien en las últimas décadas se viene pensando filosóficamente en el perdón con mucha más intensidad que en otras épocas, toda la discusión gira en torno a su justificación. Las razones que se ofrecen son variadas. Rivas nos muestra un panorama que parte de quienes pretenden justificar el brindar o negar perdón en el respeto a uno mismo —*self-respect*— como Kolnai. Otros autores como Garrard & McNaughton y Benjabi & Hey, sin perjuicio de algunos matices, abordan la condición supererogatoria del perdón basándose en la condición humana que comparten tanto víctima como victimario; esto es, se trata de una liberalidad en manos del ofendido, que tanto podría optar por perdonar como por no hacerlo. Hay quien como Allais propone justificar el perdón incondicional sosteniendo que hay un deber de abandonar las emociones asociadas a la negación del perdón tales como el odio y el rencor. Sin embargo, este autor sostiene que tal clase de perdón no puede implicar dejar sin castigo a la ofensa recibida. Así, el panorama que brinda el abordaje filosófico del perdón revela que se han ofrecido distintas justificaciones del perdón incondicional pero éstas se basan en un carácter supererogatorio. En tal sentido, Rivas afirma que no se advierten desarrollos tendientes a defender la obligatoriedad del perdón sino a determinar bajo qué circunstancias podría estar justificado.

Ahora bien, esto contrasta fuertemente con la realidad que se advierte en los procesos de justicia transicional en donde se suelen brindar amnistías o indultos. ¿Por qué entonces se sigue apelando al perdón en los procesos de justicia de transición? ¿Por qué las comunidades políticas que han afrontado delitos de lesa humanidad dan lugar al perdón? La respuesta de Rivas, parafraseando a T. S. Eliot, es que quizá hemos dado lugar al perdón porque “el género humano no puede soportar demasiada realidad” (pág. 48). Sin embargo, esta explicación, siempre según Rivas, tiene un gran punto de debilidad. Porque si no hay ningún deber universal de perdonar, si el perdón es una mera liberalidad del ofendido, pues estamos en las manos del juicio subjetivo de un grupo, más o menos amplio, de personas. Aún más, así como se brinda el perdón, también se lo puede retirar o negar. Se trata, pues, de que el perdón está en manos de alguien y, por lo mismo, que los victimarios se encuentran bajo el designio de sus víctimas. En síntesis, perdonar excede a lo que es común o político y, por lo mismo, es una acción propia de las personas que integran tales comunidades. Por lo tanto, existen serias dificultades para articular un discurso coherente en relación al perdón en el ámbito público o político.

En el segundo capítulo Rivas aborda el estudio de un caso de justicia transicional. En concreto, el trabajo de la *Truth and Reconciliation Commission*. El estudio que hace Rivas se focaliza no tanto en examinar detalladamente el informe redactado por la citada comisión, sino en mostrar que en estos procesos políticos tan excepcionales es en donde se pone máximamente de manifiesto nuestra comprensión del sentido o

fin del derecho. Aquí el Derecho, según Rivas, corre el riesgo de perder su sentido más habitual o bien de no estar a la altura de las circunstancias (pág. 58). De hecho, es en este punto en donde el perdón desborda o excede al derecho. Ambos tienen en común una relación; esto es, la necesidad de dos partes. Sin embargo, el perdón podrá llegar a ser un deber moral pero no genera u origina un derecho en la otra parte. En consecuencia, uno podría tener el deber de perdonar pero la otra parte no tiene un derecho o facultad jurídica para reclamar tal perdón. Más aún, para algunos el perdón no es ni siquiera un deber sino una mera liberalidad, pura dádiva que se puede brindar como negar en la misma medida.

De un modo similar, el perdón implica una acción interna o, si se quiere, íntima que por ello mismo está fuera del derecho. Estamos en el mundo de los pensamientos que está velado al Derecho. Con todo, y lo que interesa remarcar del estudio de Rivas, es que estudiar la naturaleza y funcionamiento de órganos como la *Truth and Reconciliation Commission* nos enfrentan a una de las preguntas más fundamentales de la filosofía jurídica, ¿cuáles son esos fines últimos o básicos al que se dirige Derecho? Se trata de unas de las preguntas máximamente filosóficas en el orden del conocimiento jurídico, ¿por qué gobernarnos o resolver nuestros conflictos mediante las instituciones del Derecho y no más bien aplicando uno mismo la “ley del más fuerte”? ¿Por qué vivir bajo el gobierno del derecho y no más bien de la violencia?

La respuesta de Rivas a estos interrogantes es que la amnistía, el perdón, la clemencia son cuestiones que desbordan al mundo del Derecho. Y precisamente por ello

nos muestran cuál es el lugar y la misión del Derecho en nuestras comunidades políticas. Así, pues, el perdón aunque desborda el Derecho se trata de una cuestión de la máxima importancia para la consolidación de las comunidades políticas. Son cuestiones propias o específicamente políticas. Esto no pretende sino aclarar que el estudio de la amnistía, perdón y la clemencia rinden mejores frutos teóricos cuando se analizan en clave de teoría política o, mejor aún, en clave de filosofía política. Por ello, el tercer punto del capítulo segundo se aboca a estudiar las dos grandes posiciones teóricas en torno a la justificación política de los procesos de justicia transicional. De un lado, los planteamientos que provienen desde la llamada “democracia deliberativa” y, del otro, la “democracia agonista”.

Después de advertir algunas insuficiencias en ambas posiciones, Rivas propone una tercera vía o, mejor dicho, sugiere cuáles deberían ser los pilares para fundamentar políticamente el proceso de transición que significó el paso del *Apartheid* a un estado democrático de Derecho. Así, el proceso de transición sudafricano estaba apoyado en una doctrina comprensiva del bien; más en concreto, en una serie de valores y bienes que formuló la *Truth and Reconciliation Commission* con toda claridad al momento de señalar cuáles eran los fines que perseguía. Y, en efecto, no tuvo problema alguno en reconocer que se trataba de valores inteligibles desde una cosmovisión o tradición religiosa —cristiana— y desde una particular tradición cultural —*Ubuntu*— (pág. 77). Ahora bien, frente a ello, se podría pensar que el caso sudafricano no podría echar luz sobre otras experiencias de justicia transicional. Dicho de

otra manera, se podría pensar que es un caso totalmente excepcional.

Anticipándose a tal objeción, Rivas responde que si bien hay rasgos particulares y excepcionales del caso sudafricano, también hay elementos comunes con otros análogos. En concreto, una historia reciente amarga y penosa que pone de manifiesto que la etapa que le sigue es, en cierto sentido, fundacional, inaugural u originaria. Esto pasa mucho más seguido de lo que pudiera parecer a primera vista. De hecho, Rivas afirma que casi todas las comunidades políticas han experimentado esto al menos una vez y no pocas lo han vivido en varias oportunidades (pág. 77). Es por ello que la reconciliación a la que aspiran los procesos transicionales más que restaurar un orden moral apunta a crear un nuevo orden político en donde se disuelven los antagonismos pasados. Dicho de otro modo, los procesos de justicia transicional son, al mismo tiempo, procesos que articulan reconciliación con un gran componente fundacional —o, si se quiere, refundacional—.

Para ir finalizando, quisiera aclarar que la breve extensión de este libro y la deliberada opción metodológica por no incidir en casos históricos que vayan más allá del sudafricano, no debe esconder su valor para comprender las raíces filosóficas más hondas de experiencias históricas más cercanas a nosotros —que hemos vivenciado buena parte

del mundo hispanoparlante— en las que han tenido o tienen lugar los procesos de justicia de transición. Quizá, al finalizar de leer esta obra, el lector español se podría quedar con las ansias de alguna incidencia a los procesos de justicia transicional españoles o al de otros países iberoamericanos.

En lo que respecta a España, el propio Rivas parece echar por tierra tales anhelos cuando afirma que “el autor de estas páginas no se siente con fuerzas para tomar un punto de referencia más cercano porque le resulta cuando menos desesperante la ínfima calidad de la política de partidos de su país” (pág. 16). En relación a las experiencias históricas de países latinoamericanos, queda por esperar si el autor estudiará esos casos —el inminente caso colombiano podría reverdecer el interés teórico por la justicia transicional—. De cualquier manera, parece que queda en manos de otros autores seguir esta senda que Rivas ha allanado pero no emprendido. Esa podría ser la tarea de sus discípulos o de quien siga sus pasos intelectuales, al menos en esta línea de investigación. Quien enfrente ese camino puede confiar que este libro de Rivas será un faro que iluminará su recorrido.

Luciano D. Laise

Universidad Austral/

Universidad de Buenos Aires

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0013-4249-5948>

PRISMAS ÉTICO-JURÍDICOS DEL NACER Y EL MORIR

TRIVIÑO CABALLERO, ROSANA Y RODRÍGUEZ-ARIAS, DAVID (eds.), *Cuestiones de vida y muerte. Perspectivas éticas y jurídicas en*

torno al nacer y el morir. Madrid, Plaza y Valdés Editores, 2016, 282 pp.

La bioética es una materia compleja pues se ocupa de los aspectos éticos que afectan a nuestras vidas cotidianas, a nuestro estar en el mundo, desde que nacemos hasta nuestra muerte, con lo cual los asuntos objeto de estudio de esta disciplina suscitan acalorados debates al entrar en juego derechos e intereses de una pluralidad de sectores, grupos sociales e individuos. “Cuestiones de vida y muerte. Perspectivas éticas y jurídicas en torno al nacer y el morir” es un libro que ilustra dichas cuestiones a través de una serie de artículos que giran en torno a dos de los procesos humanos más conflictivos: el inicio de la vida y su fin, analizando la protección debida que las personas han de recibir en esos momentos. Estos asuntos son desplegados en los 10 capítulos que componen el texto, bajo la coordinación de Rosana Triviño Caballero y David Rodríguez Arias, publicado por la editorial Plaza y Valdés dentro de su colección Dilemata. En él se abordan temas que suscitan numerosas interrogantes: ¿cuáles son los límites de la investigación para solucionar los problemas en torno a la reproducción humana? ¿Cuál es el límite de la libertad procreativa para satisfacer el interés de concebir hijos genéticamente propios? Después de nuestro nacimiento, ¿es la muerte la única certeza que tenemos los seres humanos durante la vida? Sin duda la muerte es un final inevitable e irreversible pero, ¿cuándo se determina el momento exacto del origen de la vida y de la muerte? ¿Son procesos que se producen de manera natural, sin mediación humana? De no ser así, ¿tenemos absoluto control sobre éstos o estamos sometidos al criterio, no siempre inequívoco, de los profesionales sanitarios? Así, las diversas perspectivas -al-

gunas de ellas incompatibles- desde las cuales se abordan dichas cuestiones en esta obra, giran en torno a los límites de la medicina, del Derecho y de la moral, y la coherencia y adecuación de nuestra legislación con la realidad actual; la riqueza de los trabajos presentados radica en la interdisciplinariedad de los enfoques desde los cuales se aborda cada tema, cuyos autores con un rigor exquisito van argumentando sus diferentes posturas; así, los asuntos que se abordan en las 282 páginas de este libro pasan por lo social, lo filosófico, lo clínico y lo jurídico.

En torno al origen de la vida, Vicente Bellver aborda en el primer capítulo la reproducción humana analizando, desde una perspectiva clínica, dos técnicas que permiten la combinación de gametos para la “creación” de seres humanos con más de dos progenitores: el reemplazo mitocondrial y la obtención de células pluripotentes. El autor, además de describir en qué consisten dichas técnicas, plantea una serie de debates en torno a: la inseguridad de estas técnicas frente a futuras alteraciones físicas en las personas originadas con las mismas; la cuestión sobre la licitud de las modificaciones genéticas que transmiten cambios en el genoma de la descendencia, y en consecuencia la licitud de una eugenesia terapéutica; la identidad de dichos individuos, bajo una noción de identidad ligada a lo fenotípico; la destrucción de los embriones humanos utilizados en dichos experimentos; la utilización de óvulos humanos donados así como el estatuto de sus donantes; y los problemas derivados de la pluripaternidad. En el segundo capítulo, de corte filosófico, Ángel Longueira plantea el dilema reproductivo del bajo riesgo y la alta participa-

ción para argumentar su defensa a la restricción de la libertad reproductiva. Si bien no niega el derecho de las personas a reproducirse, lo delimita a un escenario normativo que sea compatible con el bienestar, a su juicio, de los futuros individuos originados. Por su parte, Stella Villarme, Ibone Olza y Adela Recio (capítulo 3), combinan filosofía, medicina y estadística en un trabajo donde nos relatan el impacto que ha tenido una asociación de usuarias y profesionales de la obstetricia en la reforma del sistema obstétrico en España, configurando una serie de políticas y derechos acordes con la autonomía de las madres y la salud de las/los niños. Las autoras resaltan, apoyándose en la teoría de M. Dascal y su tipología de los debates, el papel fundamental que el activismo de dicha asociación tuvo en los debates detrás de la elaboración de los documentos legales que soportaron la mencionada reforma, esto es, en un proceso de democracia deliberativa. Sin duda, el activismo social en torno a cuestiones tan importantes que nos afectan en nuestra vida cotidiana, como el aquí descrito, es un ejemplo a seguir para otros colectivos y movimientos emancipatorios.

En el otro extremo, los siete capítulos restantes están dedicados a la muerte y los derechos de salida. David Rodríguez-Arias e Ivan Ortega-Deballon (capítulo 4) analizan cómo la manera de determinar la muerte de las personas se ha venido definiendo recientemente mediada por la influencia de los intereses en torno a la donación de órganos. Comienzan su exposición planteando la dificultad que subyace a la determinación, de manera inequívoca, del momento exacto de la muerte; para ello presentan un recorrido histórico de los úl-

timos 50 años sobre los diversos factores que han operado en dicha determinación y los criterios para que una persona muerta se convierta en donante. Criterios, por otra parte, cada vez con menos contundencia científica que, en un marcado y preocupante proceso de construcción social, están determinando las políticas de donación e incidiendo en la agenda legislativa. Frente a quienes el momento de su muerte está determinada por el arbitrio médico, el capítulo siguiente (5) presenta los resultados de un estudio sociológico realizado por Fernando Aguiar, Antonio Cerrillo y Rafael Serrano-del-Rosal en Andalucía, en tono al tema de la elección de la propia muerte. Se analizan los discursos que surgen en relación a las creencias morales sobre el final de la vida y de la Eutanasia en particular, encontrando que las personas entrevistadas, en general, muestran una actitud positiva hacia la decisión sobre su propia muerte y hacia la legalización de la eutanasia. El intenso debate allí generado proporciona datos útiles para la posterior reflexión y conclusiones, que se centran en demostrar cómo la legislación en España no es coherente con las demandas y deseos reales de la sociedad actual. El respeto a los derechos de las/los pacientes, en especial a su libertad y autonomía, ha venido adquiriendo una gran relevancia en las relaciones sanitarias y marcando el pulso de su desarrollo normativo. De ahí que la Ley General de Sanidad de 1986 iniciara un proceso de concreción de ciertos derechos fundamentales de las personas en el ámbito sanitario -haciendo eco de nuestra Constitución de 1978- especialmente del derecho a la toma de decisiones sobre la propia salud. En esta materia, Ana M^a Marcos del Cano (capítu-

lo 6) analiza la estructura jurídica articulada en España para garantizar el principio de autonomía del/a paciente y sus decisiones en torno a su futuro tratamiento y cuidado una vez perdida la capacidad de decidir por sí mismos, para que sean consideradas en el proceso de decisiones clínicas. La valoración que la autora realiza sobre el desarrollo jurídico de la figura de las Instrucciones Previa es positiva, si bien reconoce que aún persisten una serie de inconvenientes en su óptima aplicación ante situaciones especialmente conflictivas, su falta de difusión, de conocimiento y de unos protocolos claros de actuación, entre otras cuestiones, quedando bastantes aspectos por mejorar pese a que su desarrollo normativo ya se ha dado, supuestamente, por concluido. Siguiendo con las Instrucciones Previa, José Antonio Seoane (capítulo 7) analiza los argumentos éticos, clínicos y jurídicos en torno al proceso de la planificación anticipada de la atención y la toma de decisiones en el final de la vida, y el núcleo normativo común de dicha herramienta jurídica, que a su juicio es la más importante. En el capítulo 8, Íñigo Álvarez cambia el foco de atención hacia uno de los asuntos jurídicos más controvertidos en torno a las decisiones sobre la propia muerte: la eutanasia. Analiza y expone sólidos argumentos para evidenciar la incompatibilidad del Art. 143.4 de nuestro vigente Código Penal (CP) con el Art. 16 de la Constitución de 1978 (CE). Además de la imprecisión y ambigüedad de dicho artículo del CP, el principal argumento para rebatirlo es que viola el derecho fundamental que garantiza la libertad ideológica de los individuos y las comunidades (Art. 16.1 CE). De este modo, se limitaría precisamente una de las manifestaciones ide-

ológicas más importantes en la vida de un sujeto, la decisión sobre una muerte digna, aun cuando ésta ni siquiera suponga una amenaza al orden público. Prosiguiendo en el ámbito de lo penal, Lorenzo Peña y Gonzalo (capítulo 9) analiza la responsabilidad penal del personal sanitario y el tratamiento jurídico de las malas praxis. El autor, argumenta que es dudoso tipificar como delitos ciertas prácticas médico-quirúrgicas, máxime cuando sobre estas incurra alguna causa de justificación, salvo ciertas excepciones infrecuentes en que se produzca dolo u omisión no amparados por las causas de justificación señaladas. Concluye este libro el capítulo 10, donde Pablo Sánchez-Ostiz, igualmente bajo la perspectiva del Derecho penal, aborda dos aspectos de la vida y la muerte que, en su opinión, afectan más directamente a la vida y a la salud e integridad humana: el aborto y el homicidio a petición, cuyas penas serían justificables como medidas de prevención de la sociedad, aunque planteando ciertas distinciones claves del Derecho penal que ayudarían a resolver los matices que puedan acontecer.

Pese a los variados tópicos que han desfilado en los capítulos de este libro, han quedado fuera muchos debates y perspectivas, imposibles de reunir en un solo volumen. Además de la riqueza y de la actualidad de los contenidos aquí tratados dada la coyuntura política y social, para concluir quisiera destacar que en este texto confluyen dos aspectos que, en mi opinión, suponen su mayor riqueza: el interés por las metodologías empíricas, pues los datos empíricos sustentan la teoría y las reflexiones; y el abordaje interdisciplinario y en esta línea destacar la sugestiva mención al activismo,

ilustrando la voluntad de intervención directa en aquellos temas que nos atañen a todas las personas en la sociedad. Todo este abordaje sirve de sostén para afrontar la complejidad inherente a la bioética, pues sin enfoques que integren diversas perspectivas difícilmente se podría reflexionar de manera cabal en torno a las nociones y procedimientos implicados en este tipo de cuestiones; y en cómo las nociones, los procedimientos y la propia actividad de las personas expertas, inciden en nuestro ordena-

miento normativo y afectan a las personas en su vida cotidiana, conformando, así mismo, la opinión pública. La interdisciplinariedad, patente en este texto, no es solo un valor agregado en materia de bioética, sino una obligación epistemológica y metodológica

Carla Cubillos-Vega

Universidad Complutense de Madrid.

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-3306-8787>

APROXIMACIONES FILOSÓFICAS A LA VIOLENCIA

BYUNG-CHUL HAN, *Topologías de la violencia*, Barcelona, Herder, 2016.

Topologías de la violencia es el último texto que ha visto la luz en castellano del pensador coreano-alemán Byung-Chul Han, en la editorial Herder como casi todos sus títulos. En este caso se trata de una revisión del tema de la violencia en diversas filosofías, tratando de realizar un mapa de la cuestión. En este aspecto es donde encontramos una de las virtudes de este afamado filósofo pues lleva a cabo un mapeo, una topología de la cuestión bastante completa donde se exponen, de manera divulgativa y comprensible, múltiples pensamientos acerca de la problemática de la violencia.

En efecto, las virtudes que localizamos en este autor son, por un lado, la mencionada, es decir, que Byung-Chul Han es muy buen divulgador, capaz de hacer síntesis bastante completas y livianas de pensamientos amplios y complejos; y, por otro lado, su modo de operar en ello da cuenta de

cómo se procede en los últimos tiempos en los escritos académicos. En efecto, Byung-Chul Han recopila prácticamente todos los antecedentes occidentales que piensan explícitamente la violencia, los presenta con claridad y expone algunos puntos de vista propios al hilo de su relación con estos planteamientos. El problema que encontramos es que quizá, la premura de la crítica que funciona en su modo de pensar –y de nuestro tiempo– elimina la estructura escolástica que se requiere en estos modos de exposición, siendo bastante menos completa esta manera de proceder al faltar gran parte de la *quaestio* y la *disputatio*, pero, como vemos, mucho más efectiva y efectista a la hora de la buena labor de atraer públicos cultos hacia la filosofía pues quizá deseen acercarse, tras leer el volumen, a pensamientos más desconocidos para el gran público.

Por ello, es decir, porque realiza una topología de la cuestión – y debida a esta premura que localizamos – no es de extrañar en-

contrarnos en un mismo volumen de apenas casi doscientas páginas nombres tales como: René Girard, Pierre Clastres; además de Sigmund Freud, Immanuel Kant, Richard Sennett, Alain Ehrenberg, Carl Schmitt, Walter Benjamin, Hannah Arendt, Aristóteles, Hobbes, Giorgio Agamben, Jürgen Habermas, Jean Baudrillard, Friedrich Nietzsche, Johan Galtun, Pierre Bourdieu; el omnipresente Slavoj Žižek, Michel Foucault, Zygmunt Bauman, Emmanuel Lévinas, Michel Serres, Gilles Deleuze, Michael Hardt y Toni Negri o Marshall McLuhan o Martin Heidegger; lo cual es interesante si pretendemos llevar a cabo una panorámica de la filosofía occidental más o menos actual acerca del tema. La teoría que atraviesa el libro viene a ser el análisis de dichos acercamientos a la cuestión con la notificación de que todos estos estudios son, en cierto modo, errados pues pertenecen a otras condiciones de planteamiento fuera de aquellas del llamado por el autor “capitalismo del rendimiento” o “sociedades del rendimiento actuales”. El mapa que establece, pues, el libro, es un mapa de errancias, errores o insuficiencias bien porque los razonamientos de las distintas filosofías pertenecen a otras épocas, bien porque tratan la actualidad de modo análogo a otros momentos, es decir, de una manera anacrónica, o bien, por ser aliadas de una postmodernidad “positiva” o “afirmativa” donde todo vale y no hay negación-selección posible. Nos parece curioso que en una topología ningún pensamiento se ponga en relación con ningún otro y, sin embargo, sí con el propio autor, quien, por otro lado, rechaza el narcisismo. De este modo cada pensamiento no se relaciona ni mide con nada salvo con la actualidad que Byung-Chul Han

esboza a cada momento sin llegar a profundizar en un análisis más completo por su parte de en qué consistiría.

Como ya sabemos por otros escritos del mismo autor, la coyuntura donde se ubica su análisis es la más novedosa actualidad que el filósofo denomina de varios modos según la perspectiva que trate. Así, su diagnóstico es que mal-habítamos en una sociedad del cansancio, de la transparencia, del rendimiento y la autoexplotación, de la competitividad, de las enfermedades neuronales, del infarto y la violencia extendida a base de aplicar un imperativo de no-violencia generalizada hasta la implosión por culpabilización. La descripción de estas sociedades se lleva a cabo por contraposición a otros momentos que Byung-Chul Han considera “negativos” o donde la “negatividad” funcionaba frente a la positividad actual.

La tesis de *Topologías de la violencia* es difícilmente asible. Se comprende la intención de criticar –como, por otra parte, todo crítico social exitoso hace– la postmodernidad como forma cultural del capitalismo tardío tal y como F. Jameson la expuso o como D. Harvey la trata. Es cierto que urge un análisis e intervención en las inercias sociales que G. Deleuze denominó “sociedades abiertas de control”, F. Guattari “Capitalismo mundial integrado”, o el lacaniano “goce” o perversión generalizados sin ningún otro posible; o A. Negri y M. Hardt “imperio” o Z. Bauman “sociedades líquidas”. Pero, lejos de salir de estas inercias nos parece que Byung-Chul Han acaba siendo, en cierto modo, parte de ellas, entre otras cuestiones por el desfile de nombres que acaecen en el libro y porque su tesis no queda clara, distribuida en

enunciaciones breves e inconexas por todo el libro.

Es clara su propuesta de que no podemos seguir pensando la cuestión de la violencia bajo los parámetros de ninguna negación, es decir, bajo las perspectivas agambianas y de Espósito las cuales prosiguen la corriente schmittiana de la inmunidad ante el contagio. No razona por qué estos análisis no sirven y la única prueba que establece para su falsación es el hecho de que todo se muestra como positivo y afirmativo en la actualidad, así como que hay un auge y acento mayor en nuestros días de las enfermedades de implosión (infarto y *burnout*), debidas a un exceso en la asunción de tareas que víricas o de contagio donde la violencia es ejercida por otro externo. Pero, finalmente, no logramos localizar ni cuál son sus parámetros de análisis, ni qué significa afirmativo ni negativo en este contexto, ni, finalmente, si su estudio clama por retornar a esas negatividades aun sabiendo que no son posibles en nuestras sociedades, por supuesto occidentales, actuales o si pretende salir de esta dicotomía afirmación-negación. Parecería, en todo caso, adolecer de cierta nostalgia de una negatividad frente a una postmodernidad afirmativa del capital a la vez que no puede aceptarla explícitamente ya que se acercaría peligrosamente a la postura poco democrática que, finalmente, más acento tiene en el texto, esto es, a la zona más dura y decisionista de C. Schmitt.

Su propuesta parece inclinarse, final y brevemente, por un elogio de la amistad, casi al modo como lo lleva a cabo J. Derrida en su *Políticas de la amistad*—quien no sabemos si queda en este mapa como postmoderno o no, al igual que G. Deleuze, R.

Espósito o el propio M. Foucault— mas, como es costumbre en el libro, sólo queda enunciado:

“Sería necesario, para liberarse de la rueda de hámster narcisista, que da vueltas *sobre sí misma* cada vez más rápido, restablecer la relación con el otro más allá del esquema schmittiano del amigo/enemigo, ligado a la violencia de la negatividad. Es, pues, necesaria otra construcción, o más bien una *reconstrucción del otro*, que no genere un rechazo destructivo inmunológico. Debería ser posible una relación con el otro en la que el yo permitiera y afirmara su otredad, su manera de ser. Esté *sí a su manera de ser* se llama *amistad* [...] Frente a lo *igual*, no es posible ni la amistad ni la enemistad, ni el *sí* ni el *no*, ni el acogimiento ni el rechazo” (p. 76-77).

Así pues, nos acercamos a un libro que, si bien lleva a cabo una muy buena introducción a las filosofías que han tratado la violencia y es un buen libro expositivo donde las filias y las fobias, aunque no razonadas, sí quedan reflejadas; sin embargo, fracasa a la hora de plantear algún problema filosófico. En efecto, sus síntesis acerca de pensamientos como aquellos de R. Girard, P. Clastres o C. Schmitt, sobre todo, son muy aceptables; siendo peores aquellas relacionadas con G. Deleuze, J. Baudrillard, el psicoanálisis donde elide completamente a Lacan, de quien, por otro lado, bebería mucho su pensamiento, o incluso M. Foucault o J. Derrida, R. Espósito y G. Agamben a quienes apenas cita y quienes, quizá son finalmente la tradición donde se inscribiría su pensamiento si pudiera agrupar en diálogos las distintas posiciones, incluida la suya. Pero, como hemos comentado, no encontramos el modo de seguir en

él un planteamiento de una problemática o un razonamiento. De tal modo, hallamos la relación de la violencia con la negatividad como eje central de su acercamiento a la cuestión, pero no sabemos de qué negatividad está hablando ya que no podemos acceder a si es relativa, absoluta, qué relación posee con lo otro (sabemos que posee relación, pero no está clara), con la afirmación, etc. Tampoco es fácil localizar qué considera por afirmación, por amistad o por interior y exterior, o por poder, por sólo ex-

poner algunos de los puntos más enfáticos del libro que quedan sin aclarar.

Por todo ello, no podemos hacer otra cosa que señalar una cierta insatisfacción con lo expuesto en libro que, si bien, es interesante y pertinente para nuestro presente, queda desdibujado haciendo, muchas veces, el juego a aquello que pretende criticar.

Amanda Núñez García

Facultad de filosofía, UNED

ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0001-8445-0815>

GENERACIÓN DE IDENTIDAD, LA APUESTA FRENTE A LA “ILUSIÓN BIOGRÁFICA”

NOELIA BUENO GÓMEZ, *Acción y biografía: de la política a la historia. La identidad individual en Hannah Arendt*, Valencia, Tiran humanidades, 2017, 391 pp.

Pierre Bourdieu presentó en una de sus obras una idea crucial que enlaza con el espíritu posmoderno de todo su pensamiento. Me refiero a la idea de la “ilusión biográfica”¹. Para el pensador francés la historia de vida es “una de las nociones de sentido común que han entrado de contrabando en el discurso académico”². Se presupone que la vida es una historia, se describe la vida como un camino lleno de encrucijadas, se le señala un inicio y un fin, se le da coherencia, en definitiva, se le encuentra un sentido. La Literatura ha hecho propia esta caracterización lineal de la vida como historia y “resulta significativo que el arrinconamiento de la estructura de la novela como relato lineal haya coincidido con el cuestionamiento de la visión de la vida como existencia dotada de sentido, en el do-

ble sentido de significado y de dirección. Esta ruptura doble, simbolizada por la novela de Faulkner, *El ruido y la furia*, se expresa con total claridad en la definición de la vida como anti-historia que propone Shakespeare al final de *Macbeth*: «Es una historia contada por un idiota, una historia llena de ruido y de furia, pero vacía de significado.» Producir una historia de vida, tratar la vida como una historia, es decir como la narración coherente de una secuencia significativa y orientada de acontecimientos, tal vez sea someterse a una ilusión retórica, a una representación común de la existencia, que toda una tradición literaria no ha dejado ni deja de reforzar”³. Abandonar esta ilusión es una meta que debería estar presente en todo investigador social. Bourdieu destaca la imposibilidad de comprender una trayectoria sin tener en cuenta las redes sobre las que se entreteje.

La obra *Acción y biografía: de la política a la historia. La identidad individual en Hannah Arendt* de Noelia Bueno revitaliza

el debate iniciado por Bourdieu. De forma rigurosa y exhaustiva, la autora consigue realizar una reconstrucción crítica de la teoría de la identidad individual de H. Arendt saltando por encima de la “ilusión biográfica” y, al mismo tiempo, someténdola al juicio de la crítica bourdieuniana. La tarea, como reconoce la propia autora al inicio de su trabajo, no es nada fácil si tenemos en cuenta que la filósofa alemana “nunca elaboró una teoría de la identidad individual sistemática” (p. 15). Uno de los numerosos méritos del trabajo de Noelia Bueno consiste en entresacar de toda la obra de Arendt, desde su tesis doctoral hasta su obra inacabada *La vida del espíritu*, una teoría de la identidad individual que está presente a lo largo de toda una trayectoria filosófica. Tarea nada fácil si reconocemos, como hace la autora, “que casi todas las ideas matrices del pensamiento de Hannah Arendt, aquellas que la bibliografía especializada a menudo da ya por supuestas (me refiero por ejemplo a su defensa de que hay una condición y no una naturaleza humana), son contradichas por ella misma en lugares diferentes de su obra” (p. 19). Noelia Bueno, siendo fiel al espíritu arendtiano, comprenderá estas contradicciones, presentes igualmente en el mismo concepto que se propone analizar, como el resultado de un pensamiento que debe ser entendido “como una trama, en lugar de como una línea” (p. 20). Estamos ante un libro filosófico que analiza de forma tan profunda como clara una de las ideas fundamentales de la filosofía, la noción de identidad, en una de las pensadoras con voz propia del siglo XX, Hannah Arendt. Noelia Bueno sin renunciar a la profundidad del tema consigue entretejer un análisis claro gracias a dos planteamientos metodológicos

centrales: en primer lugar, orienta al lector con un primer capítulo centrado en la biografía intelectual de Arendt “que permite ubicar los temas principales de cada fase del pensamiento de la autora” (p. 15); y en segundo lugar, Noelia Bueno, de manera propia y original, clasifica el pensamiento de la filósofa alemana en etapas. Ambas asunciones metodológicas introducen al lector menos avezado en uno de los aspectos cruciales, pero menos estudiados, del pensamiento arendtiano.

La propuesta de reconstrucción de la teoría de la identidad individual de H. Arendt realizada por Noelia Bueno es novedosa y, consecuentemente, consigue con éxito cubrir un hueco en la bibliografía especializada sobre la filósofa alemana. No menos importante es situar esta investigación en el marco más amplio de las teorías de la identidad del siglo XX. Con verdadera maestría hermenéutica, la autora ubica la teoría de la identidad de Arendt en un espacio propio, distanciándola de P. Ricoeur, C. Taylor y A. MacIntyre a los que considera los tres filósofos más destacados de la identidad narrativa del siglo XX. La voz propia de Arendt traslada, en el tema de la identidad individual, la pregunta “¿quién soy?” a la pregunta “¿quién fue?”. Como muestra Noelia Bueno, “pensar que uno se hace a sí mismo cuando piensa (y no cuando aparece), es, para Arendt, el error en el que cayó Heidegger en *Ser y tiempo*, error frente al cual quiso proponer un modelo alternativo de comprensión de la identidad individual, uno en el que ni siquiera es posible hacerse a uno mismo y en el que la comunidad a la que se pertenece tiene la última palabra” (p. 223). A diferencia de las teorías personalistas y existencialistas de la identidad,

el concepto arendtiano de identidad individual se resuelve en la acción. Serán las acciones las que determinen la identidad.

Noelia Bueno nos hace ver a través de los cinco primeros capítulos de su obra, la originalidad de la propuesta de Hannah Arendt al distanciarse de la concepción de una identidad individual que, o bien, se identifica con la unidad de estados psicológicos del yo, o con la personalidad o con el carácter. El capítulo quinto es muy significativo al respecto. Dedicado a la obra inconclusa *La vida del espíritu*, Noelia Bueno mostrará las diferencias entre la identidad individual de Arendt y las ideas tradicionales que ligán esta a la personalidad y el carácter. Tal distanciamiento conduce, como irá enseñándonos la autora, a una explicación propia de la unificación del yo. La identidad individual en Hannah Arendt necesita construir un sujeto diferente, único, pero tal construcción no puede darse “por una esencia interior, la personalidad o el carácter, que constituyen un punto de referencia estable y dan un contenido al yo” (p. 229). La voz propia de Arendt vuelve a surgir cuando niega que elementos como la personalidad puedan “ser la fuente de unidad del individuo porque simplemente uno no puede ser el juez total de sí mismo” (p. 234). El quién se revela en las acciones y palabras; desarrollamos nuestro máximo potencial humano cuando actuamos en el espacio público, políticamente. Noelia Bueno examina las diferentes interpretaciones que se han hecho del espacio público arendtiano desde la visión de Habermas como un espacio de comunicación hasta la propuesta de D. Villa del espacio público como competición, subrayando el lado plural y agonístico de la política.

A diferencia de otros trabajos sobre Arendt, Bueno destaca la normatividad presente en la teoría de la identidad individual de la pensadora alemana: “No pretende describir la política realmente existente, o el poder, o la identidad, sino aclarar las condiciones en que se podría desenvolver idealmente la política, en que el poder sería realmente legítimo y en que la identidad podría desarrollarse plenamente” (p. 186). Esta normatividad exige ciertas virtudes al ciudadano que quiere participar en la vida política. No estamos ante una identidad individual formal sino que Arendt la carga de contenido. Valentía, virtuosismo, juicio, imaginación, sentido común y amistad, “todos estos rasgos caracterizan al hombre político ideal, y de nuevo deben dejar huella en su personalidad, lo cual sin duda repercutirá en el relato identitario, en su identidad. No todos pertenecen a la misma categoría [...] Lo que todos ellos tienen en común es que son relacionales: permiten tipos de relaciones muy específicos que posibilitan la toma de partido en el mundo-entre-los-hombres” (p. 187). Subrayando la normatividad arendtiana, o la búsqueda de la unidad en la identidad, Bueno se sitúa entre los intérpretes que encuentra rasgos modernos en la obra de Arendt. Rasgos compatibles con una definición posmoderna de identidad alejada de cualquier “esencia individual” y unida a la acción y a la narración. La interpretación de Noelia Bueno sobre la identidad en Arendt es un buen ejemplo de cómo se ha de interpretar un pensamiento que se mueve con voz propia en el quicio entre la modernidad y la posmodernidad. El libro nos muestra una filosofía, que como la de Adorno o Foucault, se ve acuciada por la violencia de los grandes relatos de

emancipación, pero que sin renunciar a ciertos elementos modernos necesita desprenderse del momento de violencia que va unido al pensamiento conceptual tradicional.

El abandono de los grandes relatos modernos no conlleva en Arendt el rechazo a la narratividad, todo lo contrario. Noelia Bueno en el capítulo sexto nos descubre la fuerza del relato para la teoría de la identidad individual de Arendt: el relato ubica temporalmente una vida vivida, la unifica temporalmente y, lo más novedoso, la hace perdurar en el espacio político. Otro de los méritos de la obra de Bueno, es la no complacencia con la teoría que interpreta y estudia, tal falta de complacencia conducirá a nuestra autora a plantear en el último capítulo la contradicción en la que podría incurrir la teoría arendtiana examinada: ¿es posible un *storytelling* no ideológico? Bajo el supuesto de que “para Arendt, *storytelling* e ideologías eran algo diferente por definición y no considera la posibilidad de que las historias puedan ser usadas ideológicamente o de que puedan contener elementos ideológicos” (p. 350), Bueno expone las diferencias cruciales, que se pueden extraer de los textos de Arendt, entre ideología y narratividad; discute con la propia autora alemana y con sus intérpretes y llega a la conclusión de la imposibilidad de mantener una diferencia sustantiva entre las ideologías y el *Storytelling*. El lector tal vez piense que la interpretación de Noelia Bueno conduce a la imposibilidad de materializar la utopía arendtiana, podríamos es-

tar ante una propuesta de dialéctica negativa que conduciría a reconocer falta de operatividad en la teoría de la identidad individual de Arendt. De nuevo, la autora nos vuelve a sorprender: “Una esfera política puramente libre no es posible en los términos en que Arendt la diseñó. La razón es que propuso un ideal, una utopía. Y cualquier utopía incorpora elementos de dominación. Esto no significa que no podamos aprender del ideal. Por el contrario, considero que puede ser útil para hacer una crítica de nuestro presente” (p. 357). La obra de Bueno no es meramente descriptiva, va más allá de la mera exposición de la teoría arendtiana al identificar en ella elementos útiles para una crítica del presente.

El libro *Acción y biografía: de la política a la historia. La identidad individual de Hannah Arendt* es un buen ejemplo de cómo podemos analizar una teoría filosófica, siendo fieles al autor estudiado y, al mismo tiempo, no renunciar a ir más allá del autor al plantearnos la posibilidad de su vitalidad en el momento presente.

El lector de esta reseña deberá ir al libro de Noelia Bueno para responder a una pregunta que se hace explícita tras el inicio de mi comentario: ¿Hannah Arendt consigue vencer la “Ilusión biográfica”? El estudio riguroso y polimorfo de Bueno nos da una respuesta tan enriquecedora como abierta.

Asunción Herrera Guevara
Universidad de Oviedo

ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0002-1087-3409>

NOTAS

¹ Bourdieu, P. “Anexo 1. La ilusión biográfica” en *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997, pp. 74-83.

² *Ibíd.*, p. 74.

³ *Ibíd.*, p. 76.

MAPA FILOSÓFICO DEL MESIANISMO CONTEMPORÁNEO*

ROSÀS TOSAS, MAR, *Mesianismo en la filosofía contemporánea de Benjamin a Derrida*, Barcelona, Herder, 2016, 256 pp.

Pensar el tiempo es uno de los gestos filosóficos distintivos del pensamiento contemporáneo. Pensarlo desde el cruce entre la filosofía de la religión y el problema de la interpretación, es quizá distintivo de la tradición de filosofía judía que recorre y vertebraba el pensamiento de los siglos XX y XXI en su afán por desprenderse de los abusos metafísicos de antaño. Quizá por ello el libro de Rosàs Tosas, que publica Herder, sea un punto de partida inmejorable para comprender la intersección entre transcendencia vacía, significativa sin significado y temporalidad fragmentaria que compone la experiencia del hombre contemporáneo.

Se trata de un libro sobre las formas en que la filosofía contemporánea, de Benjamin a Derrida, ha usado y conceptualizado el mesianismo. Su propósito es el de ofrecer una visión panorámica del impacto de la lógica mesiánica en la filosofía, y elaborar un mapa de cruces y discusiones de los principales autores implicados que permita reflexiones ulteriores sobre los intercambios entre filosofía y judaísmo y nuevas formas de pensar la ética y la política postfundacionales. La obra es una versión de la tesis doctoral en Filosofía que Mar Rosàs Tosas, coordinadora de investigación de la Cátedra Ethos-URL (Universidad Ramon Llull) y consultora en la Universitat Obrera de Catalunya (UOC), presentó en la Universitat Pompeu Fabra bajo la dirección de

Amador Vega y Francesc Torralba¹. Su trabajo está en sintonía con el de pensadores contemporáneos de la religión tales como Hent de Vries, John D. Caputo² y Mark C. Taylor, con quien ha trabajado en Chicago y a quien ha traducido para Siruela³, así como con el de sus directores. Rosàs Tosas ofrece un enfoque plural proveniente de las Humanidades para desarrollar una reflexión en clave postmetafísica en que religión, ética, política y lenguaje son facetas de la misma piedra: la temporalidad, la experiencia.

El libro está dividido en cuatro partes que destacan por su orden y su esfuerzo por relacionar y poner en tensión a quienes han pensado el mesianismo. Tras una nota histórica con las explicaciones etimológicas, históricas y teológicas de rigor sobre el mesianismo, la obra dedica un largo capítulo a abordar y relacionar las distintas teorizaciones que pensadores como Benjamin, Bloch, Schmitt, Taubes, Badiou, Barth, Žižek, Rosenzweig, Lévinas y Agamben han llevado a cabo al respecto. En ellas destaca un especial acento en las distintas interpretaciones que las epístolas de Pablo han recibido recientemente⁴, así como una reflexión desde y contra la teología política de Schmitt, y las diferentes lecturas que el cuento kafkiano *Vor dem Gesetz* ha recibido. En tercer lugar, Rosàs Tosas rescata y analiza con precisión y juicio la vinculación que el pensamiento mesiánico ha establecido recurrentemente con el problema de la ley y la pérdida de su significado (*Geltung ohne Bedeutung*), así como su relación dialéctica con el amor. La cuestión de la ley, que puede ser tanto un dique de contención de

la injusticia cuanto el perverso camino para legitimar una violencia indiscriminada, atraviesa este capítulo, divide a estos pensadores entre defensores y detractores del *nomos* y desemboca a la tercera parte del libro, que Rosàs Tosas dedica a Jacques Derrida. Quizá sea este el capítulo más completo y original del libro, con un ejercicio filosófico en el que Rosàs Tosas presenta y defiende la coherencia del pensamiento derridiano desde el término “mesianicidad sin mesianismo”, muy poco frecuente en la obra de Derrida⁵, y su relación con la prolongada reflexión sobre el significante y el significado a través de términos ya clásicos como resto o *différance*, así como sobre la ley y la justicia, que se extiende contagiosamente a la ética, la estética, la política o el derecho. Según Rosàs Tosas, la mesianicidad sin mesianismo es la enunciación particular de esta cuestión con la que Derrida se esforzó por pensar “una estructura mesiánica de la experiencia que no se agota en ningún mesianismo en concreto”⁶. Con ello, Rosàs Tosas incorpora a Derrida a la discusión sobre el mesianismo y le reserva un lugar privilegiado. A través de esta defensa y una exhaustiva comparación y diálogo entre todas las propuestas mesiánicas se extiende la cuarta y última parte del libro.

En suma, Rosàs Tosas se sirve de la lógica mesiánica para pensar las diferentes lecturas del acontecimiento de la muerte de Dios. Desde este fenómeno y su impacto en la teología política, Rosàs Tosas diseña una concepción de la experiencia caracterizada por una temporalidad que, lejos de la linealidad cumulativa del tiempo histórico, se encuentra siempre en falta, como un resto a la espera de una plenitud o una consolidación excedente y siempre por venir,

siguiendo a Agamben. La nota derridiana en ello consiste en que el fracaso al alcanzar esta plenitud (sea ya la plenitud de la ley en forma de justicia, un tiempo pleno como presentación del sentido o la venida de Dios como Mesías) no se debe tanto a la magnificencia de la plenitud cuanto a la proliferación y excedencia de nuestra experiencia (el significante, la ley), cuyo efecto es la de una promesa en demora de aquella totalidad a la que nunca refiere, sino solo anuncia. Hay un resto, un tiempo muerto de espera, un exceso de palabras o una incompletud de la ley que solo son capaces de apuntar a su más allá, pero no de realizarla. Y sin embargo, esta imposibilidad y la ascunción de la muerte de Dios y la continua prorrogación de su venida pueden ser la oportunidad, recuerda Rosàs Tosas, para la fe y el amor. La muerte de Dios, tanto como el mesianismo sin mesías, no abocan a un nihilismo estéril. Son, antes bien, el momento de la promesa, de la confianza y la posibilidad paradójica de un pensamiento de la infinitud.

En definitiva, el trabajo de Rosàs Tosas aborda con erudición y claridad un tema aparentemente subterráneo de la filosofía contemporánea, el mesianismo, para mostrar sus ramificaciones en el esfuerzo de los últimos siglos por pensar la temporalidad, la ley, la teología política y el lenguaje en la espera de Dios o tras su muerte. Rastrea esta cuestión hasta elaborar un mapa de tensiones y debates en que la crisis de sentido y la desesperanza son la oportunidad para un pensamiento de la alteridad, para pensar la ética y la política de otra forma. Reserva para el hombre contemporáneo el riesgo y el desafío de instalarse en el tiempo que falta para alcanzar un final sin término.

Bibliografía

- Agamben, G., *El tiempo que resta: comentario a la carta a los Romanos*, trad. de Antonio Piñero, Trotta, Madrid, 2006
- Badiou, A. *San Pablo: la fundación del universalismo*, trad. de Danielle Reggiori, Anthropos, Barcelona, 1999
- Bouretz, P., *Testigos del future. Filosofía y mesianismo*, Trotta, Madrid, 2003.
- Caputo, J. D., *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without religion*, Indiana University Press, Bloomington, 1997
- Derrida, J., *Espectros de Marx : el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Trotta, Madrid, 2012
- Rosàs Tosas, M., *Exploración de la noción de mesianicidad sin mesianismo de Jacques Derrida y sus implicaciones eticopolíticas*. Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, 2011. En: <http://tdx.cat/bitstream/handle/10803/80835/tmrt.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (consultado el 24/11/2016).
- Rosàs Tosas, M., *Mesianismo en la filosofía contemporània de Benjamin a Derrida*, Herder, Barcelona, 2016.
- Taubes, J., *La teología política de Pablo*, trad. de Miguel García-Baró, Trotta, Madrid, 2007.
- Taylor, M. C., *Después de Dios : la religión y las redes de la ciencia, el arte, las finanzas y la política*, trad. de Mar Rosàs Tosas, Siruela, Madrid, 2011
- Vries, H. (de), *Philosophy and the Turn to Religion*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1999.

Juan Evaristo Valls Boix
Universitat de Barcelona

ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0001-8777-388X>

NOTAS

* Este trabajo ha sido financiado por una ayuda del Subprograma de Formación de Profesorado Universitario (FPU) del Programa Estatal de Promoción del Talento y su Empleabilidad.

¹ Rosàs Tosas, M., *Exploración de la noción de mesianicidad sin mesianismo de Jacques Derrida y sus implicaciones eticopolíticas*. Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, 2011. En: <http://tdx.cat/bitstream/handle/10803/80835/tmrt.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (consultado el 24/11/2016).

² Ocupan un lugar destacado en el estudio Vries, H. (de), *Philosophy and the Turn to Religion*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1999 y Caputo, J. D., *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without religion*, Indiana University Press, Bloomington, 1997, entre otras como Bouretz, P., *Testigos del future. Filosofía y mesianismo*, Trotta, Madrid, 2003.

³ Cf. Taylor, M. C., *Después de Dios : la religión y las redes de la ciencia, el arte, las finanzas y la política*, trad. de Mar Rosàs Tosas, Siruela, Madrid, 2011

⁴ De las que cabe destacar Badiou, A. *San Pablo: la fundación del universalismo*, trad. de Danielle Reggiori, Anthropos, Barcelona, 1999; Agamben, G., *El tiempo que resta: comentario a la carta a los Romanos*, trad. de Antonio Piñero, Trotta, Madrid, 2006; así como Taubes, J., *La teología política de Pablo*, trad. de Miguel García-Baró, Trotta, Madrid, 2007.

⁵ Derrida, J., *Espectros de Marx : el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Trotta, Madrid, 2012.

⁶ Rosàs Tosas, M., *Mesianismo en la filosofía contemporània de Benjamin a Derrida*, Herder, Barcelona, 2016, p. 19.

ONTOLOGÍA CRÍTICA Y DERECHO EN EL ÚLTIMO FOUCAULT

MARCO DÍAZ MARSÁ *Ley y Ser. Derecho y ontología crítica en Foucault (1978-1984)*. Madrid, Colección de Análisis y Crítica, Editorial Escolar y Mayo, 2016, 182 pp.

De todos es sabido que en el Foucault de los años 70 es el hecho de la dominación el eje de sus investigaciones siendo el derecho uno más entre los mecanismos de dominación de cada poder estudiado, el derecho es una ficción que solamente enmarcara el ejercicio del poder soberano o disciplinario. Por ese motivo el presente libro que reseñamos se centra en el periodo 1978-1984, porque precisamente el pensador que pidió que no se le considerase invariable, durante ese periodo, cambió radicalmente su consideración de la esfera del derecho hasta llegar a una configuración de la misma que aquí se trata de rescatar.

Por tanto, un libro titulado *Ley y Ser* indica ya con un signo copulativo que el Derecho no va a ser considerado como un espacio derivado, óntico, como la superestructura de una infraestructura o como canalizador de las relaciones de dominación, sino que va a ser tematizado en sus implicaciones de copertenencia con la ontología a partir de las limitaciones y normatividades no normalizadoras que acontecen a partir de aquello que Foucault denominase *lo intolerable*. Si hemos leído bien habremos de concluir que hay un principio de limitación del poder exterior al poder mismo, un principio que no es meramente el fáctico-liberal proveniente del mercado sino que anida en el poder-ser mismo y se establece como relación formal entre iguales heterogéneos. De ahí que Kant, Arendt o Heidegger, sean el contenido latente

de este Foucault, el último Foucault, que apeará a límites conforme a la dignidad y lo intolerable. El ser alcanza unos límites y los límites definen al ser en la forma de una copertenencia o retroalimentación presidida por el límite infranqueable de un incondicionado, nada más y nada menos que la Libertad, la cual, como el Ser, no puede determinarse, so pena de confundirla con un ente y cosificarla. De modo que la relación entre *Ley y Ser* no puede ser determinada entitativamente, ni de modo liberal ni de modo revolucionario, no puede en principio ser vista por los sentidos pero puede ser pensada por la inteligencia, para luego resituirla en el lugar político que corresponde con una ontología de la actualidad.

Díaz-Marsá resalta con insistencia lo que el propio pensador francés presentó como “modificaciones” en su segunda navegación por esas aguas que tematizaban el espacio de lo jurídico y eso es lo que ha dado título al primer libro de Díaz-Marsá¹, cuyo último capítulo ya presentaba el proyecto de *Ley y Ser* que ahora tenemos entre las manos, un proyecto expuesto, desarrollado y completado, en este su segundo definitorio libro sobre la cuestión. Las modificaciones impresas por el Foucault tardío a su pensamiento son reproblematicaciones nuevas de cuestiones tratadas con anterioridad a otros niveles de emergencia. Tal es el caso del derecho y lo jurídico que ahora se presentan como límites del poder y de la dominación, como estrategias de la libertad en lugar de como mecanismos del poder. Por eso no es de extrañar que también se encuentre en este periodo una subjetivación que ya no es mera sujeción sino

auténtica práctica de libertad. El derecho “lejos de comparecer como un elemento perteneciente a la dimensión de la utopía o de la ideología, o como un instrumento de dominación, se revela más bien como una realidad imprescindible para evitar la constitución de estados de dominación” (p.40). En consonancia con Nietzsche el filósofo francés habría hecho hincapié en que la justicia no equivale a la inexistencia de relaciones de poder, ya que, no todo poder es malo, remite más bien al equilibrio entre fuerzas plurales y simétricas contrapuestas, a una correlación de fuerzas.

Será sobre todo a través de los textos en los que Foucault realiza pronunciamientos acerca de su actualidad a través de los cuales Díaz-Marsá construye su propuesta de considerar la posibilidad de armar a partir de Foucault una cierta defensa del Estado social de Derecho lo cual no quiere decir que esa defensa haya sido emprendida de un modo explícito por el propio Foucault, tratándose de un pensador tenido errónea y frecuentemente por neoliberal en su etapa final. El Foucault de la legalidad incondicionada puede entretenerse, argumenta nuestro autor, con ocasión de su defensa en 1977 de Klaus Croissant, nada más y nada menos que uno de los abogados de la banda Baader-Meinhof, acusado de cómplice del grupo terrorista. Es al hilo de una reflexión sobre el derecho de asilo que emergerá el Foucault de unos derechos más que universales del hombre, mayormente inalienables, los derechos ante lo intolerable, el mismo que hoy nos hace saltar ante el drama de los refugiados.

Lo intolerable y la experiencia que suscita constituyen una especie de ley no escrita, más profunda y más amplia que la de los derechos del hombre y del ciudadano pero de algún

modo fundante de ellos, luego, sería ese fondo sin fondo de la indignación la fuente de todo el permanente derecho universal incondicionado a detestar el abuso de poder en todo lugar donde se detecte tal ejercicio. Lo absolutamente inaceptable aparece aquí como patrimonio común compartido y como fuente de toda racionalidad moral y toda ética, motivo de que la consigna general del Foucault de este momento sea la de levantarse contra todo abuso de poder sea cual sea este y provenga de donde provenga, en palabras de Foucault citado por Díaz-Marsá, se estaría hablando de una ciudadanía internacional “*que tiene sus derechos y sus deberes y que nos compromete a levantarnos contra todo abuso de poder, sea cual sea el autor, cualesquiera sean las víctimas*” (p. 50). La teodicea biopolítica que cuantifica el sufrimiento humano y planifica estratégicamente los daños colaterales es radicalmente rechazada por la acción común frente a lo intolerable que desvela ese dolor inaceptable, y así, el sufrimiento humano se declara incuantificable, inmedible, infinito o absoluto, frente a todas las negociaciones que los Estados y los Mercados realizan, en modo análogo a las campañas militares y burocráticas, cuando ejercitan su poder.

De este modo lo que Foucault plantea, según Díaz-Marsá, serían, dos nociones de derecho, la primera la de una ficción jurídica que enmascara la dominación biopolítica, y, la segunda, un derecho irreductible a la dominación que se reivindica en *Ley y Ser* como herencia de la Ilustración y baluarte del Estado constitucional de Derecho. A la articulación de un entramado de poder con el mínimo de dominación posible y el máximo de libertad sin atender a lo que desde tales coordenadas pudiera ser recaer en lo utópico, es decir, recaer en la pretensión de un mundo de com-

pleta eliminación y disolución de las relaciones de poder, esto es, a cierto realismo político, sería a lo que apelan Díaz-Marsá y Foucault.

Foucault habría llegado al “establecimiento de un límite propiamente jurídico (no económico) irrebasable para el poder de un modo incondicional (...). El derecho se determina como realidad, no como ficción, y como instrumento de una limitación real del poder” (pp. 65-66). Con lo cual, la veta kantiano-heideggeriana del pensador francés habría de salir triunfante, en esta sólida interpretación, sobre la veta nietzscheano-marxiana y otras de sus influencias. Si la primera veta le empujaría hasta una defensa del Estado de derecho socio-liberal, la segunda le habría empujado más en el pasado hacia una contestación marxiano-anarquizante contra la dominación. En ambos casos quien se levanta contra la dominación o reivindicando los derechos universales no es nadie en concreto, sino, lo que, como bien resalta Díaz-Marsá, el filósofo denomina una *ciudadanía internacional*, esto es, una pluralidad en unión formal y no de contenido (otros hablarán de multitud de singularidades) que estará siempre atenta a saltar frente lo intolerable. La vida, la libertad, la subsistencia, etc, que necesitan toda existencia humana operan aquí como condiciones de posibilidad y remiten a unos derechos humanos como principios de limitación de aquello que impida y amenace el existir en general, más aún, que amenace el existir en condiciones dignas, unos derechos que estarán por encima de toda soberanía, ya sea ésta política, económica o religiosa. Con ello Díaz-Marsá nos presenta al último Foucault como un pensador que abre posibilidades para una defensa crítica del Estado social de Derecho.

La pregunta por la ontología de lo jurídico se responde a partir de la constatación de que *hay derecho* y de la explicitación de sus condiciones de posibilidad. La primera constatación es insuficiente porque el que haya derecho no garantiza que lo jurídico no sea una ficción, ya que, las ficciones también existen fenomenológicamente en cuanto entes y producen efectos. Pero si lo que hay es una ontología de lo jurídico, entonces, el derecho será algo más que un fenómeno derivado y se podrá postular y demostrar su carácter originario. El modo como Díaz-Marsá trata de demostrar la presencia de una ontología de lo jurídico en el último Foucault es a través de la profundización de la vía de lo intolerable abierta por el pensador francés, que es pormenorizadamente considerada. En la constitución de ese ente que somos nosotros, en nuestro ser, se encuentra implícito el impulso ante lo intolerable, el saltar frente a lo insoportable, algo que es un acontecimiento impresentable e irrepresentable como tal, pero que comparece en ese derecho a levantarse frente a lo que de ningún modo puede admitirse. El ser del derecho que nos atraviesa no es la cosa jurídica sino más bien su fuente, un brotar que se manifiesta en el sentimiento de lo inadmisibile y, por tanto, que aparece como condición de posibilidad de la crítica y de la sublevación.

En el último Foucault hay una normatividad no normalizadora que remite, ya sin humanismos, a los derechos humanos, una normatividad que no debe ser confundida con la normalización disciplinaria que anteriormente había combatido Foucault. “No se intenta entonces prohibir comportamientos, al menos no es el objetivo general, o establecer para los mismos un cuadro detallado de prescripciones; se trata más bien de *dejar ha-*

cer” (p. 79). Pero ese dejar hacer se asemeja más al *laissez faire* del liberalismo que a la *gelassenheit* de Heidegger y conforma, por tanto, una normatividad reguladora socioliberal, que si bien permite cierta pluralidad, está presidida por un principio de orden socio-económico. Al parecer, Foucault, en consideración de Díaz-Marsá, iría también más allá de esa normatividad reguladora al considerar que la instancia suprema no puede ser la economía sino que ha de ser la subjetividad, una subjetividad no sujeta al orden socio-económico: “Las leyes aquí, como codificación de esta instancia normativa formal extrema, pueden presentarse como *garantía universal*, desconectadas de un marco cuadrículado de vigilancia y corrección *total* y sin vínculo con una red de control global” (p. 81). Parece como si Foucault entonces hubiese asimilado e integrado en su pensamiento último esa *ley moral en mí* de la que hablara Kant y la esgrimiese a su manera, entendida como impulso de los gobernados a sublevarse ante lo intolerable y límite frente al Estado y al Mercado: “La ontología de la actualidad foucaultiana se inscribe así en la tradición crítica kantiana” (p. 97). Y hay que tener claro que el Kant que subyace a este libro tiene que ver sobre todo con una constelación de pensamiento que lo reenvía más bien a Heidegger y Arendt, en una trabazón rigurosa que no debe ser confundida con otras lecturas del filósofo de Königsberg.

Díaz-Marsá dedica los dos últimos capítulos a la crítica de las interpretaciones neo-

liberales de Foucault y a resituarlo en un ámbito que habilita para la necesaria confrontación con las hipótesis que lo acercan hacia el Estado liberal. Por ese motivo, el extenso capítulo cuarto lleva por título: “La ontología foucaultiana como contrafigura crítica de la ontología liberal”. La ontología de actualidad en Foucault se preguntará por las condiciones de constitución y de transformación del presente y no será por tanto una defensa de lo establecido sino más bien una participación en su transformación. Y por eso, el último Foucault, criticará el orden neoliberal establecido y abrirá la vía para una reivindicación crítica de un Estado social de Derecho de índole muy distinta y no confundible ni con los antiguos Estados totalitarios ni con los actuales Estados neoliberales. El Foucault que aquí se nos aparece es un pensador de su tiempo preocupado por el declive del Estado del bienestar, de modo que se cita la lección 7 de *El nacimiento de la biopolítica*, para resaltar una preocupación de Foucault “en el sentido de un retroceso en la actualidad del Estado del bienestar, comprendido como Estado social de derecho cuyos objetivos sociales universales no serán otros que el pleno empleo y la distribución de los bienes sociales” (p.167). Un Foucault muy diferente al de antes y al que otros han querido ver.

Simón Royo Hernández

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-7126-9512>

NOTAS

¹ Marco Díaz Marsá *Modificaciones. Ontología crítica y antropología política en el pensamiento de Foucault*. Madrid, Escolar y Mayo, 2014. Capítulo 5: «La libertad como

condición ontológica: implicaciones para la articulación de lo político con lo jurídico-estatal».

SOBRE CÓMO EL GÉNERO HUMANO HA EXPRESADO LA PERCEPCIÓN DE SU DESTINO

JUAN ANTONIO RUESCAS JUÁREZ, *El pensamiento crítico de Rafael Sánchez Ferlosio. Sobre lingüística, historia, política, religión y sociedad*. Prólogo de Victoria Camps, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, 277 pp.

Juan Antonio Ruescas ya había publicado con anterioridad a este estudio un magnífico artículo, “Religión e historia en los ensayos de Rafael Sánchez Ferlosio” (*Isegoría*, 47, 2012) sobre esos aspectos del pensamiento de Ferlosio. Y ahora nos ofrece un trabajo sobre el conjunto de la obra del autor, de tanto más valor por la escasez de los que al respecto disponemos y por la difícil tarea de tratar de sistematizar unos ensayos de difícil encasillamiento, pero sin duda muy relevantes para diversos ámbitos del pensamiento, como el subtítulo deja ver, pero desde luego ante todo para la filosofía práctica, en el sentido lato que englobaría a la filosofía moral propiamente dicha, pero también a ámbitos cercanos como la filosofía de la historia o la filosofía de la religión.

El estudio tiene su origen en la documentada y rigurosa tesis doctoral que defendió en 2014 en la Facultad de Filosofía de la UNED y que, reelaborada para su presentación a un público más amplio -sin por ello dejar de profundizar en los temas pertinentes-, publica en la editorial Biblioteca Nueva, con prólogo de Victoria Camps. Como la propia Camps señala, el trabajo de Juan Antonio Ruescas tiene, entre otros, el mérito de tratar de sistematizar ese pensamiento difícilmente clasificable, que no se

ha dejado llevar por modas o por las inercias de corrientes de opinión dominantes, y procurar descubrir, en la variedad de temas abordados, una serie de constantes, que vendrían a ser el hilo vertebrador de una producción, siempre incisiva, aunque en apariencia dispersa. Lo que, sin duda, facilitará la lectura y ayudará a la interpretación de quien, desde diversos ángulos, quiera acercarse a la misma.

Al explicar la arquitectura de su estudio, Ruescas recuerda un pasaje de «La forja de un plumífero» en el que dice Ferlosio: «Las cuestiones por las que me intereso apenas pasarán de 6 o 7, y como, con el paso de los años y de las recurrencias, algunas acaban abriendo tuberías de comunicación, no es raro que se vayan fundiendo y reduciendo». Según hemos indicado, la atención a las mencionadas «tuberías» es uno de los méritos mayores de este estudio.

De los siete capítulos del libro, los seis primeros acotan y explican las grandes cuestiones que son objeto de la obra ensayística abordada y, además, muestran las relaciones que hay entre ellas. Por eso, al presentar un tema determinado, es inevitable aludir a los demás. Pero no solo se muestran las dependencias “internas” de los temas y las ideas de la obra de Ferlosio, sino que también se trazan las relaciones “externas”, es decir, se explica la pertinencia de este autor en el marco de la filosofía moral, especialmente de la contemporánea.

Aunque caben diversos recorridos por la red de «tuberías» que conforman el mundo intelectual de Ferlosio, el recorrido que hace Juan Antonio Ruescas resulta es-

pecialmente clarificador. El primer capítulo, breve pero muy relevante, se dedica a temas lingüísticos y va al comienzo porque estudia preferentemente los ensayos más antiguos de Ferlosio, y porque, como el propio Ruescas subraya, la reflexión sobre el lenguaje incluye no pocas intuiciones que también se reconocen como *constantes* del pensamiento de Ferlosio cuando se adentra en otro tipo de asuntos, como la historia, la política o la religión.

Paradigma de ese tipo de intuiciones es lo que Ferlosio sostiene a propósito de la narración y el sentido, enlazando el uso narrativo del lenguaje con la filosofía de la historia y con la religión: en la narración (y, de modo particular, en la narración épica), el «logro final» anula a la entidad de los elementos anteriores, los subordina al *sentido* del relato, de modo que «*el violento viento del sentido* despoja de significación a los momentos (o a los sujetos) particulares». Esta «tiranía del sentido» es igualmente reconocible en ciertas filosofías de la historia, especialmente en la hegeliana. Y por esta senda, el segundo capítulo («Historia, sacrificio y dominación») repara en la puesta en entredicho del ideal ilustrado del Progreso. Solo que el ataque se hace ahora por otro flanco, al mostrar su dependencia de la «mentalidad expiatoria» o sacrificial, mentalidad que atenúa o incluso ignora el sufrimiento, pretendiendo otorgarle un sentido, al considerarlo necesario como parte de un todo o de un *telos* que lo trasciende. Para Ferlosio, la «cuestión ética por excelencia» es superar esta mentalidad: es específicamente moral la actitud de quien nunca deja de señalar y recordar el carácter irremediable del sufrimiento e impide así que este sea reintegrado en el todo armónico de una

narración, de la naturaleza que sea: una ideología, el relato de la historia de una nación, la historia universal, un relato teológico sobre la salvación... De ahí el engarce con las consideraciones sobre la religión (abordada especialmente en el capítulo 5), que, como se recuerda citando a Kolakowski, se ha concentrado en buena medida en cómo el género humano expresa la percepción de su destino.

La actitud «propiamente religiosa» es, para Ferlosio, aquella para la cual el juicio sobre la bondad o la maldad de un hecho o idea no atiende a «argumentos de existencia, como la posibilidad o la imposibilidad». De ahí que la actitud religiosa sea «obstinación contra la facticidad» o, en otras palabras, «negación del principio de realidad como criterio válido para juzgar sobre el bien y el mal del mundo». Ferlosio desvincula tal obstinación de la esperanza, que es para él un «voluntarismo de los sentimientos», un concepto en el que siempre le ha parecido oír un sonido «como a moneda falsa». Ruescas interpreta este recelo de Ferlosio en el siguiente sentido: la esperanza «parece ser o bien una mera emoción, o bien una negación de la facticidad que no es total porque desea, sí, *otra* facticidad, pero una facticidad al fin y al cabo», mientras que lo específico de la religión, como cuestionamiento de lo *dado*, estribaría en la *mera representación* de un estado contrafáctico, no en su capacidad para hacer efectiva una situación objetiva mediante una praxis determinada. Todo lo cual aboca asimismo a una reflexión sobre la naturaleza y el sentido de la *utopía*.

No podemos afrontar pormenorizadamente ahora ese conjunto de temas, a los que se agregan otros muy relevantes en los

capítulos 3 (La guerra y otros antagonismos), 4 (El Estado: “la bestia pragmática y amorosa de la dominación”), 5 (La religión) y 6 (Ante la sociedad contemporánea), siempre incisivos y matizados, por Ferlosio y por el autor de este estudio, que no deja de destacar en los momentos oportunos las relaciones que se pueden detectar con otros autores como Adorno o Benjamin, y de discutir algunas de las tesis planteadas. Pero sí hemos de referirnos al último capítulo, que tiene un carácter conclusivo y propone seis «Claves para la lectura de la obra de Sánchez Ferlosio». Es verdad que toda exposición del pensamiento de un autor es ya un ejercicio de interpretación, pero, en este libro, el último capítulo se diferencia del resto, porque se sitúa deliberadamente en un «segundo nivel de lectura» y perfila una serie de temas y actitudes que Ferlosio no siempre ha explicitado. Así se pasa del estilo predominantemente “expositivo” al prevalentemente “interpretativo”. Es Juan Antonio Ruescas el que, como resultado de su investigación, formula estas *constantes* de la obra ensayística que ha estudiado, lo cual orientará al lector cuando haga su propia lectura de la misma. Asimismo resultará fecunda la discusión a propósito de algunas de las posiciones defendidas por Ferlosio, como, por aludir a una especialmente relevante, la idea de sujeto autónomo de la Modernidad, frente a la que Ferlosio quiere hacer valer que el yo es, más bien, “un campo de batalla de cien heteronomías enfrentadas”. Mas, sin dejar de aceptar que en la defensa de tal autonomía ha podido darse un cierto triunfalismo, un exceso de la fe moderna en el sujeto, no podríamos por completo obviarla si, por otra parte, objeto Ruescas, se apela, como Ferlosio hace re-

currentemente, al *albedrío*, pues la impugnación de la idea de autonomía sería contradictoria con tal apelación. A no ser que se trate ante todo de castigar la “arrogancia del hombre moderno”. Pero quizá tal castigo no debería llevar a arrumbarlo, habiendo quizá de mediar, como Ricoeur propugnó al respecto, entre el yo exaltado cartesiano y el yo humillado nietzscheano.

Dice Juan Antonio Ruescas en la “Introducción” a este trabajo que con él ha pretendido contribuir a remediar una carencia, pues Ferlosio ha sido «muy celebrado por *cómo* dice las cosas y, sin embargo, insuficientemente estudiado por *lo que dice*». Y así es. El libro que ahora se publica tiene el interés de ser el primero que hace una presentación del conjunto de la obra ferlosiana, elaborando lo que podríamos denominar el “mapa” del mundo intelectual de este autor, trazando las relaciones entre los diversos asuntos que ha tratado, y haciéndolo tras una lectura de la totalidad de sus artículos y ensayos, por lo que, cuando se estudia cualquier tema, se ilustra la exposición con textos de muy diversas épocas.

Actualmente no es extraño que, en España, una persona de nivel cultural medio conozca a Sánchez Ferlosio exclusivamente por su narrativa (*El Jarama*, *Alfanhui*, *El testimonio de Yarfoz*...). Por eso, uno de los motivos centrales de interés de este estudio está en que se plantea como una presentación organizada de la producción ensayística de Ferlosio, y puede así ser una “introducción” a la lectura de la misma. Pero hay otro aspecto de este trabajo que le confiere valor para el lector que, específicamente, está interesado en la filosofía, al mostrar la pertinencia, como hemos indicado, de dicha obra ensayística en el marco de la

reflexión sobre una serie de temas que cabe agrupar bajo la denominación de «filosofía moral». Y a algunos de los ya mencionados (lo específico de la experiencia moral, el problema del sentido de la historia, las utopías, el problema de Dios...) habría que agregar otros (los conceptos de «bien» y de «valor», la crítica de la dominación y la violencia, la doctrina de la guerra justa, la naturaleza del Estado y del derecho, el liberalismo, el juicio crítico sobre las socie-

dades contemporáneas...). A todos ellos ha dedicado su reflexión Ferlosio, cuya mirada, aguda y peculiar, nos puede dar a nosotros mismos motivos de reflexión, a la que asimismo nos incita el estudio, inteligentemente estructurado y presentado, de Juan Antonio Ruescas.

Carlos Gómez
UNED

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-9647-6334>

¿PARA QUÉ PUEDE SERVIR LA FILOSOFÍA?

FERNÁNDEZ LIRIA, C.: *¿Para qué servimos los filósofos?*, Madrid, La Catarata, 2016

En 2016, se ha publicado la segunda edición del libro *¿Para qué servimos los filósofos?*, con un nuevo prólogo del autor en el que se aluden a los acontecimientos políticos que han ocurrido desde la primera edición en el 2012. Lo primero que llama la atención es que nos encontramos ante un libro con un título un tanto curioso: “¿Para qué servimos los filósofos?”. Ello se debe a que el libro pertenece a una colección que titula así los libros: *¿Para qué servimos los jueces?*, *¿Para qué servimos los economistas?*, *¿Para qué servimos los arquitectos?* Así pues, el autor se inscribe en el proyecto de realizar un difícil pero exitoso ejercicio de divulgación sobre el asunto de la presunta no-utilidad o utilidad de la filosofía. La trayectoria de Fernández Liria está marcada por su interés en hacer accesible las grandes y complejas cuestiones filosóficas y políticas a través de la divulgación, haciendo del conocimiento algo que pue-

de permear a todas las personas sin necesidad de estar encerradas en una élite intelectual y/o académica. Como ha repetido a menudo en sus intervenciones públicas, parafraseando a Gunther Anders, en su opinión, “un filósofo que escribiera sólo para filósofos, sería como un panadero que hiciera pan sólo para panaderos”.

¿Para qué sirve la filosofía? Como plantea el propio autor en el Prólogo a la segunda edición del libro (2016), la filosofía es la herramienta principal de la que disponemos para entender lo que está ocurriendo en la actualidad. Pero recordemos en primer lugar, las tesis fundamentales del libro. Fernández Liria cita en sus primeras páginas una famosa sentencia de Kant: “Los hombres se niegan a perder, por amor a la vida, aquello que hace a la vida digna de ser vivida”. Esta será la máxima que vertebrará todo el argumento del libro y la postura política del autor. Su tesis podría resumirse en el intento de extraer todas las consecuencias posibles de esa constatación kantiana que nos presenta la filosofía como un acontecimiento excepcional, que

tendría su comienzo en Grecia, y que consistiría en ocuparse de “lo interesante que puede ser lo desinteresado”. “Filosofía” nombra la posibilidad de “saber por saber”, por mero “amor al saber”: “de esa experiencia -afirma el autor- surgieron las matemáticas, la física, la filosofía, la ética y el Derecho. De la perplejidad ante lo desinteresado surgieron las cosas que más nos interesan: el mundo entero de la razón y de la libertad. Y así fue cómo se inició para la humanidad la aventura más inquietante: la de convertir esa excepción en norma de la vida humana, que solo entonces puede llamarse digna. Y también en norma de una ciudad en estado de razón, o lo que es lo mismo, en estado de Derecho” (p. 14).

La filosofía, en principio, “no sirve para nada”, posee una “orgullosa inutilidad”, es una forma de “perder el tiempo”. Para ello es esencial, desde luego, tener tiempo libre. Ahora bien, aquí es donde Fernández Liria aprovecha para plantear el primer enigma capaz de hacer reflexionar al lector: “¿qué tiene de peligroso el tiempo libre?” , “¿cómo es que, si la filosofía es una forma de perder el tiempo, la historia de la filosofía comienza con una democracia que se toma la molestia de condenar a muerte a un filósofo?” (p. 19) El filósofo del que hablamos no es otro que Sócrates, quien termina su Apología acusando a sus acusadores de que, “por falta de tiempo”, han elegido vivir habiendo perdido aquello por lo que merece la pena estar vivo: la dignidad.

Fernández Liria establece una línea continua entre Sócrates y Platón, por una parte, y el proyecto político de la Ilustración que encarna los valores republicanos de la Revolución Francesa, trazando una especie de simetría entre las luces platónicas Ver-

dad, Justicia y Belleza y el lema de la revolución francesa Libertad, Igualdad, Fraternidad. Pero, ni los ilustrados franceses ni los antiguos griegos pensaban que a partir de un determinado momento los ciudadanos empezarían a razonar como si de ángeles se tratase. Unos y otros son muy conscientes, más bien, de la dificultad que entraña hacer razonar al ser humano. En el proyecto político ilustrado, de lo que se trata es de generar todo un tejido institucional que pliegue los intereses de los pueblos a los intereses de la razón, de modo que la razón pueda hacerse un sitio entre toda la maraña que suponen las ideologías, las religiones, los consensos tribales, etc. “Lo fundamental -añade el autor- es que esas instituciones tengan *memoria*, es decir, que cada *progreso de la razón*, pueda *conservarse legislativamente*, de modo que no haya que comenzar siempre desde cero todos los días” (p. 45). Se trataba de abrir un espacio vacío en el centro de la ciudad, un espacio para el “tiempo libre” y para proponerse una única tarea: legislar conforme a los intereses de la razón, conforme a la obligación de garantizar una vida digna que merezca ser vivida. Este proyecto fue, en opinión de Fernández Liria, derrotado a sangre y fuego por la aparición y el desarrollo del capitalismo. El capitalismo, en efecto, acelera el ritmo histórico hasta hacer desaparecer el tiempo libre y la consistencia de la palabra: la palabra aparece y desaparece tan rápido como se efectúa una transacción bancaria o como un anuncio publicitario se emite por televisión. De ahí la necesidad de plasmar la palabra, de salvarla de las vicisitudes históricas, de “eternizarla” en una Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Es con

esa palanca como ha sido posible prohibir la esclavitud, implantar el sufragio universal o establecer un código penal que censura las actitudes y conductas homófobas. Conquistas de la razón que no tienen marcha atrás. Una ardua tarea en el movedizo horizonte del capitalismo.

“La pretensión de la filosofía -nos dice Fernández Liria- es que no haya ninguna autoridad más alta que la razón. Aquí suele objetarse que nadie tiene la razón en sus manos y que, por tanto, ¿quién puede decir lo que dice la razón? Pero ya hemos visto que, al postular, la soberanía de la razón, por encima incluso de la voluntad popular, no sé está haciendo nada más misterioso o pretencioso que al sentar el reconocimiento de la autoridad suprema de los derechos humanos sobre cualquier actividad legislativa o ejecutiva” (p. 51). Y es que hay asuntos que están por encima de cualquier condición, ya sea religiosa, de género, sexo, etnia, color de piel o posición económica. Es así como despejamos la incógnita con la que trabaja la razón, a saber, la dignidad. El autor resalta que el proyecto de la Ilustración es el de crear una “ciudad” a partir de la razón, lo que significa crearla a partir de la *libertad*.

Estamos, por tanto, ante un libro que puede servir muy bien de introducción al mundo de la filosofía, de una manera tan seria y rigurosa como el inolvidable *Iniciación a la filosofía* de Felipe Martínez Marzoa. No es necesario, en efecto, ser especialista ni graduado en Filosofía para entender este texto en su totalidad. Más bien conviene advertir que la maestría que demuestra el autor en el terreno de la divulgación tiene una orientación y un propósito políticos que no pasarán desapercibidos y que, de alguna manera, han quedado bien señalados en el Prólogo a la se-

gunda edición, publicado en 2016, es decir, cuatro años después de la aparición del libro. En este plazo temporal, señala el propio autor, han ocurrido algunos acontecimientos políticos importantes, entre los que destaca la aparición de Podemos en el escenario parlamentario, poniéndose fin a la hegemonía bipartidista. No cabe duda de que la intención de Carlos Fernández Liria -junto con su colaborador habitual, Luis Alegre Zahonero, uno de los fundadores de Podemos- ha sido intentar introducir en el ideario de esta “nueva política” las tesis republicanas defendidas en el libro que nos ocupa. Otra cosa es que ambos autores hayan logrado un éxito mayor o menor al respecto. En todo caso, conviene recordar que ese mismo año el autor presentó un nuevo libro, *En defensa del populismo*, junto con Pablo Iglesias, secretario general de Podemos, en un acto multitudinario en el Paraninfo de la Facultad de Filosofía de la UCM. Fue el momento en el que más claramente se unieron los planteamientos teóricos de Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero con el proyecto político de Podemos. También puede consultarse al respecto el Epílogo que firma Carlos Fernández Liria al libro de Luis Alegre, *El lugar de los poetas* (Akal, 2016), titulado, significativamente, “La situación actual en España”.

En definitiva, un libro en el que de manera muy pedagógica se exponen los intereses de la razón y de la libertad, como ordenadas para un mundo más justo y más digno, que no puede prescindir de la filosofía ni, por supuesto, de su enseñanza.

Daniel García Corral

Universidad Complutense de Madrid

ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0002-7582-2469>

EL LUGAR DE LA FILOSOFÍA

ALEGRE, L., *El lugar de los poetas*, Madrid, Akal, 2017, 432 pp,

La historia de la filosofía pareciera ser cosa vetusta, propia de bibliotecas, de ensayos inacabables donde se enredan las palabras con las ideas en busca de sentido. Pareciera tener que ver con discusiones cíclicas donde siempre se volviera al mismo punto sin encontrar más salida que pedir otro café. También, cómo no, parece ser cosa de la superviviente facultad que lleva ese nombre y donde unos cuantos sesos piensan acerca de problemas existenciales que sirven no se sabe muy bien para qué. Sin embargo, ese *parecer* que se le quiere asignar, ¿corresponde con su *ser*? ¿Qué papel desempeña en la historia de la humanidad la historia de la filosofía? ¿De qué tratan esos “problemas existenciales que sirven no se sabe muy bien *para qué*”?

A veces, ante la falta de entendimiento, en vez de redoblar el esfuerzo por comprender y hacer gala de una solemne *voluntad* por aprender, se niega, usando un embriagado sentido común, la validez de toda una disciplina. Eso si se piensa bien, es decir, si pensamos que la persona o el grupo que así habla se mueve sin interés particular. Pero ¿y si seducidos por la duda cartesiana decidiésemos pensar mal? Quizás se podría decir que ocurre *como si* se quisiera invisibilizar toda una disciplina, *como si* se quisiera dejar sin voz a toda una facultad con el fin de que no ocupe ni tiempo ni espacio eso de dedicarse a asuntos muy serios, *como si* se quisiera ayudar a *olvidar* el descubrimiento de un cierto tipo de objetividad que tiene mucho que ver con el

“qué es” de las cosas (el *ti esti*). Porque si resulta que Descartes tiene razón, tenemos que llevar la sospecha tanto más allá como a la práctica kantiana, y descubrir que hay quienes quieren zafarse de un imperativo (que les hace al mismo tiempo soberanos y súbditos de la voluntad general) aun a riesgo de renunciando a su condición ciudadana convertirse en unos bárbaros que acaben diciendo: “interesa y mucho que se callen los filósofos, pues corremos el riesgo de que el espacio público sea efectivamente público”, es decir, un lugar digno para la humanidad. La barbarie (lo decimos con Nietzsche) ya ingresó en este *universo centelleante*, ya se infló como un *odre*, ya *parcializó sus preferencias*, ya relegó la filosofía a un espacio aburridísimo y utópico donde se discurre de cosas que no sirven para *nada*. Hoy, es bien sabido que el futuro del ‘más fuerte’ está en las facultades de económicas, en las escuelas de negocios, en los máster de comunicación, en la línea parental que te vincula inexorablemente a este o aquel empresario. ¿Qué pasaría si se entendiera “el para qué” de la historia de la filosofía? ¿Seguiría el concepto libertad tan antropomórficamente reducido? ¿Qué pasaría si clarificásemos su lugar (su *topos*)? ¿Continuarían los de arriba *arriba* y los de abajo *abajo* sin dar otra vuelta de tuerca?

A pesar de su existencia (y su ventaja) los bárbaros no han ganado la batalla, la discusión continúa. Prueba de ello, de que la discusión continúa, es el nuevo libro de Luis Alegre, *El lugar de los poetas*, donde se produce una verdadera indignación en el orden de las cosas, donde la cultura salta por los aires, donde se arruinan las razones subje-

tivas y se denuncia un secuestro. De repente, y pese tanto a la opinión de los poderes fácticos como a la exactitud matemática, se abre una grieta en el horizonte dejando entrever otra posibilidad. Una grieta por donde se cuele la filosofía ¿Cuántas veces un relámpago mostró lo invisible? ¿Cuántas veces una metáfora juntó lo que moraba separado y creó un poema? “Son menester las más raras y felices casualidades para que las nubes se aparten de esa cima dejando brillar el sol” nos devela el aforismo nietzscheano ‘vita femina’ en *La gaya ciencia*. “El lugar de los poetas” es un misterioso rincón donde, ante la posibilidad de elegir sus propias palabras, el juicio se ruboriza. Se ruboriza al recuperar la alegría con la que jugaba cuando era un niño, para abrir *modestos surcos* cuan labriego en el campo. La inocencia que le otorga al juicio *reflexionante* saberse huérfano de razón le permite ejercer su tarea y develar la inexistencia de algo así como un manual de instrucciones que nos dé las claves de cómo ser libres, fraternos e iguales. En cambio, y aunque los dioses nos hayan abandonado y este mundo carezca de plan racional, no todo vale, *cabe esperar* el ejercicio público del juicio. La sorpresa es que sencillamente lo divino es ser humano, *demasiado humano* y ¿qué es eso de ser humano? Sentir desde el lugar del otro. En consecuencia, no se necesita ni ser dios ni parecerlo, basta con mirar a los ojos, con escuchar las circunstancias, basta con, sin dejar de ser una, permitir que sean las otras, y en esa concesión ir neutralizando (entre el conjunto) los gustos, afectos, compromisos, prioridades de cada una y permitir una *ampliación* en el modo de sentir, de sentirnos, para *descubrir* un espacio que go-

bierno para todas, porque esto tiene todo que ver con la vida, con forjar un espacio desde donde se pueda declamar que ha merecido la pena vivir.

De modo que la filosofía puede ser algo diferente de aquello que dicen que es, puede ser algo diferente del fósil con el cual han querido fundirla, puede ser “muy necesaria” en contraposición a “nada necesaria” para los pueblos. La filosofía, ese *amor al saber*, puede tener mucho que ver con que nuestro pasar por el mundo sea *mejor que peor*, con que nuestra existencia sea bella, verdadera y justa, y, por ende, puede ser muy peligrosa para la *polis* del *homo economicus*, preocupado en ocultar que “nos encontramos ante un *modelo* (resultado de una determinada decisión) en el que la destrucción de todos los vínculos sociales (y su sustitución por relaciones mercantilmente mediadas) aumenta, *por definición*, la productividad y la riqueza”¹. Con Sócrates se sentó un precedente, al condenarle a muerte no se condenó solo a un hombre, se condenaba a muerte la historia de la filosofía, al menos, *esa filosofía* que tenía y tiene la certeza de que la verdad solo puede ser parida desde el mito. Náufraga transitó por siglos, como diría Heidegger, fuera de *su elemento*, deambulando por continentes y contenidos inocuos, confundida por el orden moral establecido, viviendo en “una especie de “pueblo de demonios” unidos por puras leyes coactivas en un *mecano* sin vida”². Por eso, cuando se daban “las más raras y felices casualidades” y las nubes se apartaban dejando brillar la filosofía en su elemento, los ojos que osaban contemplar aquel instante eran acusados de herejía y condenados a apagarse en la hoguera. Al rescatar el proyecto ilustrado el cuerpo mori-

bundo del *sapere aude*, que contenía y contiene el peso de lo que es no tener precio sino dignidad, no solo la filosofía sino la historia de la humanidad sintió el soplido de aire fresco: no todo estaba decidido. El siglo XXI contiene la herencia de un encubrimiento que se aparece por momentos desde tiempos socráticos. *El lugar de los poetas* es uno de esos momentos. Un momento que nos invita a *ampliar el modo de sentir*, regalándonos la posibilidad de *crear*, de atravesar toda la configuración del orden práctico, de atrevernos a recordar que somos los artesanos de los conceptos con los que entendemos el mundo, que somos los artífices de la verdad con los que nos aferramos a las cosas, que algo así como “lo seguro” es resultado de una *decisión*. El libro *El lugar de los poetas* no consuela, ilusiona. Su lectura vence la pereza que supone empezar de nuevo, *decidir* de nuevo (en un entorno donde además se ha avanzado tanto). Afronta la desgana de discutir con unos ancestros que tienen todas las buenas respuestas en el bolsillo. Encierra los *prolegómenos*, agota los determinismos, recuperando la memoria del hacer filosófico. Eso sí, renuncia al orden, al sentido, a la “calma, seguridad y consecuencia” que proporciona el *modelo* (y lo hace sin caer ni en nihilismos ni en relativismos). Es una lectura que conviene llevar a cabo sin resistencias, sin temores a que el suelo tiemble bajo los pies y quedar en los márgenes, sin distancias pero con *fe en el progreso*, sin

miedos a sentir el abismo (*abgrund*), y confiando en la instrucción de la presencia de voces con *fundamento* (Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Schiller, Nietzsche, Lukács, Marcuse) que el autor pone a dialogar entre sí mostrando lo que las une y lo que las separa. Porque justo cuando crees estar suficientemente instruido como para poder responder sin tomar partido pero con juicio a la cuestión de si destruimos o no las pirámides de Egipto por ser consecuencia de un sistema esclavizador, acudirán todos los demonios con todas sus creencias y todas sus razones y tendrás que *hablar* haciendo uso de la lengua materna, controlando los latidos del propio corazón. Y si te demoras y zozobras (como es propio de humanos) buscando la unión buena, el enlace mejor, pues aprendimos que no hay respuesta correcta, vendrán “los nuestros” a recordarnos el valle de los caídos, mermando (obviamente) la capacidad de resolverlo juiciosamente. Sin embargo, al igual que la obra, no podremos claudicar, porque hemos aprendido que sin duda hay respuestas “mejores” y “peores”. Como Ulises volverás viejo y más sabio al puerto que te vio partir concedor de se puede agitar la indiferencia, apartar el despotismo, repartir lo acumulado aun a pesar de la falta de garantías para un “final feliz”.

Vanessa Pérez Gordillo

ORCID iD:<http://orcid.org/0000-0002-9432-1993>

NOTAS

¹ Luis Alegre, *El lugar de los poetas*, Madrid, Akal, 2017, p.273.

² Luis Alegre, *El lugar de los poetas*, Madrid, Akal, 2017, p.200.

LOS CLAROSCUROS DE LA LEYENDA NEGRA

MARÍA JOSÉ VILLAVERDE RICO Y FRANCISCO CASTILLA URBANO (directores), *La sombra de la leyenda negra*, Madrid, Tecnos, 2016, 551 pp.

Decía Huizinga que toda labor histórica implica siempre un acto de rendir cuentas; quizá también de ajustarlas. Esto resulta aun más obvio cuando se trata de la historia cultural o intelectual: aquí los datos y las evidencias empíricas nunca son lo suficientemente elocuentes como para ahorrar al historiador el esfuerzo conceptual y valorativo que exige cualquier intento de comprender, de reconciliarse o de distanciarse del pasado en función de los conocimientos disponibles y los intereses del presente. Y quizá pocos ejemplos pueden hallarse más ilustrativos de la tesis de Huizinga que los últimos trabajos publicados en torno a la cuestión de la leyenda negra, en los que la voluntad de comprenderse (o extrañarse) es explícita. El hecho de que el sintagma en cuestión fuera puesto en circulación por Juderías en el siglo XX, confirma igualmente la vieja tesis crociana (complementaria en realidad de la de Huizinga) de que toda historia es retrospectiva e inevitablemente contemporánea. En este sentido, parece obvio que la leyenda negra como problema historiográfico estuvo estrechamente ligada a las preocupaciones de algunos intelectuales recién salidos de un convulso siglo XIX y de la crisis noventayochista: experiencias críticas y dolorosas que exigían repensar el pasado y el futuro de España en relación con Europa.

La sombra de la leyenda negra es un extenso trabajo que recoge contribuciones con perspectivas y aproximaciones heterogéneas: especialistas y estudiosos del mundo americano y de las problemáticas coloniales (Fermín del Pino-Díaz, John C. Laurson, Alicia Mayer, Ricardo Crespo, Pérez Vejo), de las relaciones hispano-holandesas (Yolanda Rodríguez Pérez), de la historia conceptual y política española (Javier Fernández Sebastián), de la Ilustración y la historia intelectual europea (Israel, Villaverde, Gerardo López Sastre), de la historia de la ciencia y la literatura de viajes (Juan Pimentel), de las crónicas de Indias y de la filosofía política de la primera modernidad (Francisco Castilla, Peralta Ruiz) o, por último, hispanistas e historiadores sobradamente conocidos (Anthony Pagden, Álvarez Junco).

El libro presenta una estructura cronológicamente bipartita y viene introducido por un amplio estudio preliminar a cargo de María José Villaverde y Francisco Castilla (prácticamente un libro dentro del libro), que recorre las fuentes y episodios más significativos de la leyenda negra, sobre todo en sus orígenes. Tras este dilatado recorrido, los autores concluyen su itinerario confirmando su existencia, esto es, la difusión, a partir la segunda mitad del siglo XVI, de una imagen de España donde se fueron conjugando críticas razonables con medias verdades y prejuicios variados: se puso un gran énfasis en los aspectos negativos de su historia y sus gobernantes; se identificó la conquista de Indias con una empresa exclusivamente de expolio y destrucción; se de-

monizó la Inquisición; se elaboraron clichés y estereotipos caricaturescos en torno a la semblanza y las costumbres de los españoles, rayando en el racismo en ciertos casos. Algunos de los artículos que siguen al estudio introductorio de Villaverde y Castilla (aunque, como veremos, no todos) sintonizan con la tesis general de la existencia real (y no legendaria) de la leyenda negra, y muestran o ejemplifican su carácter tendencioso e hispanofóbico.

Francisco Castilla, por ejemplo, se centra en su capítulo individual en los orígenes lascasianos de la leyenda y sobre todo en el posterior intento de cronistas y arbitristas de combatir tópicos y aun de intentar propuestas racionalizadoras para el gobierno indiano. Yolanda Rodríguez examina el origen flamenco de la leyenda, en concreto, la *Apología* de Guillermo de Orange y la posterior producción panfletaria y literaria antiespañola, señalando su carácter maniqueo y tendencioso. De hecho, podemos decir que la identidad nacional neerlandesa se construyó en buena medida a partir del antagonismo hacia el “odiado enemigo español”. También en el caso norteamericano, como describe Alicia Mayer en su texto sobre la visión de lo hispano en Nueva Inglaterra, la continuada campaña de descrédito antihispana fue un tópico generalizado y políticamente interesado.

Ya situados en el siglo de la Ilustración, María José Villaverde llega a una conclusión paralela a la de Mayer y a la de su estudio introductorio: la campaña antiespañola en la Francia de enciclopedistas e ilustrados como Diderot asumió una deformación exagerada de la realidad, amparada, por lo demás, por intereses económicos y territoriales inconfesables y que poco tenían que

ver con cualquier exigencia de verdad histórica o política. Jonathan Israel analiza las diferentes estrategias hispanas para responder a la historiografía ilustrada de carácter hispanofobo (Raynal, de Pauw, Robertson, Diderot). En concreto, Israel examina la desigual suerte de la obra del historiador jesuita Juan Nuix (1740-1783), de la de Juan Bautista Muñoz (1745-1799), o de la traducción expurgada de Raynal por parte del Duque de Almodóvar (1727-1794). En esta misma línea temática, Víctor Peralta aborda la historiografía jesuítica española en su afán por combatir la mencionada producción literaria antiespañola. Peralta concluye que, en general, la respuesta jesuita tuvo un carácter más bien desorganizado y fue poco eficaz. Especial atención merece *La historia del Nuevo mundo* (1793) del ya mencionado cosmógrafo e historiador Juan Bautista Muñoz. Una obra muy sólida que se tradujo rápidamente al francés, al inglés y al alemán, y fue bien acogida en los círculos especializados europeos. El trabajo de Muñoz, como muestra Fermín del Pino-Díaz, fue una respuesta bien fundamentada al supuesto retraso cultural y civilizatorio de España. Además Muñoz trató de ceñirse a las exigencias de la historiografía ilustrada (esto es, su punto de partida debían ser la documentación de archivo y los hechos acreditados, más bien que los libros y juicios ajenos). Sin embargo, Muñoz cosechó la hostilidad de altas esferas de la política y la cultura española, por lo que su obra se malogró y quedó inacabada. En el contexto de la historiografía europea crítica con el modelo español de la conquista de Indias, William Robertson (1721-1793) es quizá la figura más ambigua. Gerardo López Sastre sostiene que el

escocés, en *The history of America* (1777), desplegó una visión más matizada y menos maniquea de la conquista y del papel jugado por España en América que la que hallamos en las obras de otros célebres contemporáneos suyos, como los ya mencionados Raynal o Cornelius de Pauw.

En todo caso, como ya anunciábamos antes, no todos los capítulos del libro sintonizan con la hipótesis de partida, a saber, la de la existencia inequívoca de una leyenda negra en una sostenida serie de representaciones sobre España de carácter tendencioso y distorsionado e interesadamente orquestadas o propagadas. Cuando menos, algunos trabajos ponen en duda el carácter comparativamente más intenso o injusto de esta hostilidad internacional. Otros, como el de Laursen y Crespo, no encuentran ningún dispositivo identificable con una campaña de desprestigio o de distorsión de la imagen de España en la costa norte del pacífico americano, aunque sí muchos testimonios que pudieron luego incorporarse naturalmente al ancho cauce de la leyenda. Por lo demás, estos autores sugieren en varias ocasiones que la leyenda negra debe entenderse en algunos casos más como una polémica de uso interno que como una guerra de propaganda internacional.

Anthony Pagden duda explícitamente de la consistencia de un fenómeno histórico que responda adecuadamente al concepto de leyenda negra. Al fin y al cabo, aduce Pagden, parece innegable que la Inquisición española algo tuvo de especialmente cruel, y que la conquista de Indias, por muchas razones, tuvo rasgos distintivos respecto de otras empresas imperiales, lo cual aumentó su exposición como blanco de la crítica; para empezar, porque sus aspectos más es-

cabrosos fueron bien aireados por los propios españoles. Para Pagden es obvio que las potencias hostiles a España trataron de contrarrestar su expansión militar y territorial del siglo XVI con deslegitimaciones morales. Pero lo esencial es que parte de las críticas esgrimidas acabaron siendo compartidas por muchos españoles de los siglos posteriores, que vieron cómo España se iba quedando verdaderamente cada vez más descolgada de los procesos europeos de modernización, anclada acaso en un anacrónico y nostálgico “espíritu de conquista”. Por su parte, Juan Pimentel se centra en la cuestión de la ciencia durante los siglos XVIII y XIX, y de alguna manera defiende una hipótesis solidaria con la de Pagden: por un lado, la leyenda negra tiene que ver sobre todo con un problema interno, esto es, con el problema de cómo creímos y creemos que nos ve el resto del mundo. Por otro lado, en cuanto al tema específico de su capítulo, no cabe duda de que en España hubo ciencia y modernidad filosófica y cultural en los siglos XVII y XVIII, pero comparativamente endeble. En cierta medida se postergó el papel de las ciencias naturales, la experimentación o la filosofía del progreso, y el país se decantó más bien por mirarse en un pasado glorioso cimentado en las armas, las artes y las letras. Sirva como símbolo, el malogrado proyecto de Floridablanca de crear una academia de las ciencias. El emblemático edificio que debía albergar la academia empezó a construirse en el Paseo del Prado, pero, como bien sabemos hoy, acabó siendo una pinacoteca. En todo caso, la cuestión interesante para Pimentel no es tanto si la leyenda negra existió, sino la pregunta de por qué ha tenido tanto interés para nosotros y casi sólo para nosotros.

Tomás Pérez Vejo aborda el renacer de la leyenda en el contexto de las guerras de independencia latinoamericanas. Las múltiples reediciones de *Las Casas* o el uso generalizado de la historiografía antihispana (Raynal, etc.) son ya de por sí indicios eloquentes del uso de la leyenda negra como arma política contra la metrópoli. Lo llamativo en este caso fue el carácter relativamente interno del discurso contra España, aunque ahora fuera presentada como una nación invasora y extranjera por los ánimos independentistas. Al fin y al cabo, que los hijos de los conquistadores se convirtieran en vengadores de los conquistados exigía cierta disonancia cognitiva difícil de soslayar. En todo caso, este discurso hispanofóbico, con todas sus modulaciones y contradicciones, alcanzó su punto álgido en el continente a mediados del siglo XIX, para en general ir apagándose lentamente hasta volver a reavivarse en los últimos decenios del siglo XX, a propósito de las nuevas reivindicaciones indigenistas.

Como recuerda Pérez Vejo, la *Carta de Jamaica* de Bolívar se quejaba expresamente del despotismo y de la tiranía española, cuyo sistema de dominación, al decir de Bolívar, no tenía parangón con “ninguna otra asociación civilizada” del pasado o del presente. Lo cierto es que un discurso similar será a veces compartido por afrancesados y liberales que, como explicará Javier Fernández Sebastián, extenderán la crítica del absolutismo decimonónico a los desaciertos de la España de los siglos precedentes. Para algunos liberales, sobre todo los más radicales, el celebrado Siglo de oro español dejó de ser un añorado momento de esplendor para convertirse en aquellos lodos que trajeron estos polvos.

Fernández Sebastián subraya además una importante nueva línea argumental que confirmaría el carácter retrógrado y anti-moderno de la tradición española: la natural asociación, a partir de principios del siglo XIX, de modernidad y protestantismo. Este nuevo filón identificaba la reforma protestante con la libertad, la tolerancia y el progreso; el oscurantismo, el despotismo, el lujo, la ociosidad o el atraso económico y cultural quedaban del lado del catolicismo, particularmente el español. Un discurso que trató de ser contrarrestado por autores como Donoso Cortés o Balmes, pero que nuevamente halló eco en la tradición liberal española. Además, Fernández Sebastián encuentra una obvia continuidad entre esta crisis interna de representación y la que se producirá después, en el llamado retrato de las dos Españas, donde el maniqueísmo y el anacronismo retrospectivo camparán a sus anchas.

Álvarez Junco, por último, se hace eco del cambio operado por el romanticismo en la imagen que la cultura europea se hacía de España. Frente a los clichés anti-hispánicos representados por el *Don Carlos* de Schiller o el *Egmont* de Goethe, el romanticismo empezó a interesarse positivamente por la fuerza pasional, misteriosa y exótica que se suponía latente todavía en la península. Humboldt, Byron, Irving o Víctor Hugo son algunos de lo que pusieron en circulación el nuevo estereotipo hispanófilo. Con todo, concluye Álvarez Junco, el nuevo *topos* confirmaba en buena medida la imagen de atraso que sufría España en términos de modernidad y de progreso, sólo que ahora era motivo de celebración, al menos literaria.

En conclusión, el libro editado por Vi-

llaverde y Castilla confirma que la leyenda negra tuvo esencialmente dos vetas: por un lado, el modelo de conquista indiano, basado en el dominio militar y erigido sobre estructuras y mentalidades de reconquista relativamente premodernas; por otro lado, un modelo de catolicismo progresivamente identificado con el dogmatismo intelectual y la cultura inquisitorial. Estas dos vetas se fueron metamorfoseando con el paso de los siglos, y acabaron fundidas en la imagen de decadencia y de atraso político y social de un pueblo que daba la espalda a la modernidad europea y al imaginario mítico de la tolerancia, el progreso y la ciencia. Tras el variado periplo que supone la lectura de *La sombra de la leyenda negra*, no nos sorprende la diversidad de criterios ni las dudas remanentes y difícilmente despejables. Para algunos, entre ellos los editores del libro, existió una persistente representación histórica de España particularmente distorsionada e interesada, y que acabó contagiándose en menor o mayor medida a muchos intelectuales españoles. Pero, como decíamos, otras naciones expansionistas o imperiales han sido igualmente objeto de clichés y estereotipos condenatorios, a veces injuriosos. Por eso, sin poner en cuestión que tales representaciones exageradas y tendenciosas existieron, la pregunta es por qué tuvieron tanta eficacia desmoralizadora en el caso de España. Para empezar, ello pudo tener que ver con el hecho, apuntado por algún autor en el libro, de que algunas de estas representaciones tenían un fundamento *in re*. En este sentido, podría aducirse que tanto la conquista de Indias como el papel de la Inquisición en España fueron hechos singularmente perturbadores para los propios es-

pañoles y difícilmente equiparables a otros fenómenos similares de la Europa moderna. Algunos otros episodios, como la expulsión de los judíos y luego de los moriscos, o la persecución de los marranos y la obsesión por la sangre limpia (fenómenos que solo en algunos casos fueron usados por el arsenal de la leyenda) fueron en todo caso traumáticos y quizá hicieron más vulnerable el inconsciente colectivo del país. Por lo demás, tal y como señalan algunos de los autores del volumen, tras la Guerra de los 30 años y la Paz de Westfalia, la decadencia política y económica y el atraso social y científico que sufrió España, hablamos en términos de modernidad social y cultural, es difícilmente discutible y así fue visto por muchos ilustrados y luego liberales.

Sea como fuere, en lo que creo que casi todos podemos estar de acuerdo, y es quizá lo que resulta más distintivo de esta historia, es que, desde sus orígenes hasta el momento presente, la leyenda negra ha sido en general un producto de factura y consumo interno: espejo de un espejo. Lo cual arroja algo más de luz sobre su inusitada eficacia. En efecto, poco daño hubiera podido hacer Guillermo de Orange con su *Apología* si en sus exageraciones no hubiera apelado al testimonio jurado del Obispo de Chiapas. Y fue desde luego obra de españoles la mejor narración (*Sanctae Inquisitionis Hispaniae Artes*) de los mecanismos más perversos de esa trituradora social que durante muchos años fue la Inquisición española. En fin, sin la desertión y el exilio de Antonio Pérez, tal vez Schiller nunca hubiera escrito un *Don Carlos*. Y fueron precisamente los afrancesados y liberales españoles los que más eficazmente pusieron en entredicho los símbolos y referen-

tes más típicos de la historia de España, tratando de reivindicar tradiciones políticas (las cortes, el movimiento comunero) ciertamente importantes, pero prácticamente inhabilitadas por los derrotados posteriores. ¿Y no fueron acaso súbditos españoles los descendientes de conquistadores que renegaron de la “madre patria” y refrescaron el imaginario de la España tiránica, explotadora y criminal? Como bien sabemos, el siglo XX no sólo no apaciguó sino que exacerbó el uso partidista y poco conciliador del pasado y de los símbolos históricos. Aquí, como en otros momentos clave, España no supo gobernar su propio ser plural, rasgo típico de la modernidad liberal, y en su lugar se deslizó a la polarización, con sus

resabios autoritarios y totalitarios. Incluso hoy, asimilados con el resto de Europa en lo esencial, muchos españoles son reacios a las representaciones de su propio pasado, y muchos otros expresan una creciente hostilidad ante cualquier símbolo de su identidad española o postulan un imaginario histórico o nacional antagonico. También en este caso la pluralidad puede transformarse en polarización irreconciliable, y también hoy podemos volver a ser un pueblo anómalo en ese vagón europeo de primera en el que siempre creímos o exigimos viajar.

Juan Manuel Forte

Universidad Complutense

ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0003-1344-552X>

HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA INNOVACIÓN

JAVIER ECHEVERRÍA, *El arte de innovar. Naturalezas, lenguajes, sociedades*, Madrid, Plaza y Valdés, 2017, 189 pp.

Tras *Innovation and Values* Javier Echeverría continúa su andadura crítica por los estudios de innovación. El objetivo en este nuevo libro es ensayar un modelo de reflexión lo suficientemente general para comprender la innovación en sus múltiples sentidos. El diálogo con una amplia amalgama de interlocutores, de Schumpeter, Lundvall, von Hippel o Rogers, a Rescher, Kuhn, Frege o Lynn Margulis, da forma al objeto de estudio desde una sugerente concepción axiológica.

“No hay una definición universal de la innovación” (Echeverría, 2017: 31). Las hay más o menos aceptadas y más o menos usa-

das. Es un concepto muy polisémico. Y desde que se ha convertido en un lugar común, ha tenido una rápida evolución semántica. Para el autor esto se debe a los diferentes tipos de valores que guían las acciones (Ibid., 39). También el reconocimiento de procesos de innovación en naturalezas independientes de los seres humanos exige una revisión del concepto. Tomando una senda epistemológica pluralista y evolucionista, se denuncia la poca aplicabilidad de definiciones operacionales como las del Manual de Oslo o las que plagan el discurso del Horizonte 2020.

La reflexión es disruptiva en un doble sentido. Analiza problemas que no se han considerado, al tiempo que cuestiona el buenismo de la innovación. “Las innovaciones son un bien para algunos y un mal para

otros. La filosofía de la innovación ha de estar vinculada a una teoría del bien y el mal que acepte las condiciones empíricas de los bienes y de los males y desarrolle métodos para analizarlos” (Ibíd., 58). Más allá del bien y el mal está la multiplicidad de valores (y valoraciones) en cada entorno. Donde hay valor hay disvalor, por lo que se apuesta por la adopción de una visión consecuencialista. El autor es radical al sostener que en ningún caso se trata de una cuestión moral. La axiología de la innovación no es una ética de la innovación (Ibíd., 170). Los valores no son juicios de valores. Y la innovación no es un valor moral, aunque haya prácticas moralmente innovadoras (Ibíd., 171). Formula una filosofía naturalizada de la innovación como proceso complejo que crea y destruye valor. Su éxito depende de su difusión, así como de su capacidad de transformación de los sistemas y entornos implicados. Este enfoque axiológico, pluralista y consecuencialista se forja en un modo sistémico-evolucionista de entender la innovación en el que “las funciones no saturadas” de Frege, la teoría general de sistemas y la ontología de procesos de Rescher son piezas fundamentales.

La obra se divide en seis capítulos pero las temáticas no aparecen cerradas, no son herméticas. Tampoco lo es su exposición. Las ideas y argumentos se exponen, se imbrican, van, vuelven, se despliegan, se entretrejen, toman significado y lo vuelven a tomar. Desde el comienzo se revelan problemas que muestran la necesidad de cambios metodológicos y conceptuales en los estudios de innovación. En un primer momento se explica su estrecha relación con las políticas de innovación, donde el foco está en lo económico. Aunque las de-

finiciones del Manual de Oslo han cambiado en sus diferentes versiones, poco añaden a la tipología schumpeteriana. A pesar de esta tendencia reduccionista y economicista, ofrecen indicadores para medir, evaluar y comparar agentes (y resultados) innovadores. Ahora bien, la innovación se entiende como algo intencional cuyo campo de aplicación se ve restringido al contexto mercantil de la OCDE. Los marcadores son útiles solo cuando hay éxito. Sin embargo, “el imperativo de innovar nunca determina qué acciones hay que emprender. Los procesos de innovación se desarrollan casi siempre en condiciones de incertidumbre” (Ibíd., 178). En su primer bosquejo de definición el autor es taxativo: la innovación no es necesariamente (el resultado de) acciones. Son procesos complejos e interactivos, en los que se produce (dis)valor. Están rodeados de incertidumbre y es frecuente que fracasen. No son suficientes ni las concepciones basadas en agentes, ni las que lo hacen en resultados (sean estos productos, cambios organizacionales o de cualquier otro tipo). No atienden a la multiplicidad de variables presentes en los procesos de innovación, ni a su desarrollo independiente de lo(s) humano(s). Estas ausencias en el ámbito teórico y en el práctico son consecuencia del hermetismo que se sigue de la concepción unívoca de la innovación como valor económico, aun cuando se define desde las políticas públicas o se refiere a lo social.

Al modelo de racionalidad instrumental que confiere a estos procesos un halo de control solucionista y de mejoría indudable, en la obra se contrapone un modelo de racionalidad axiológica. Echeverría destaca la im-

portancia de lo pragmático en el *ars innovandi* al hacer entrar en escena a Lundvall con su modelo DUI (doing, using, interacting). Este, siguiendo la estela de la innovación de usuarios de von Hippel, tuvo la habilidad de destacar el carácter multiagente y plural de los procesos de innovación. En el modelo lineal las variables dependen de los sujetos innovadores y los resultados de sus acciones. En el modelo DUI se comienza a vislumbrar que las innovaciones son más bien una cuestión sistémica en la que las diversas variables toman significado en conjunto. En el segundo capítulo se exponen argumentos empíricos y conceptuales que representan esta complejidad, haciendo imposible una ontología esencialista. El autor también hace notables las diferencias escalares, pues permiten distinguir una gran diversidad de entornos donde hay innovación y, por tanto, donde operan valores. Con el fin de comprender los procesos de innovación natural, toma como referencia la teoría general de sistemas, y la conjuga con las ideas de Steven Johnson y Lynn Margulis. Así, su propuesta continúa siendo evolucionista pero no en un sentido acumulativo sino disruptivo. Es emergentista. Los agentes involucrados son sistemas, no sujetos. Los procesos no son intencionales. El entorno toma relevancia, así como las interacciones y las consecuencias de los procesos.

El siguiente paso en la búsqueda de una ontología de la innovación sitúa al lector ante el lenguaje o, más bien, ante una axiología del lenguaje. La atención a la innovación lingüística como caso especial es también el mecanismo del autor para reflexionar sobre (la validez de) sus herramientas conceptuales, teóricas y metodológicas. En esta fase de la argumentación

se introducen gran parte de los conceptos fundamentales para la comprensión de los últimos capítulos, donde el protagonismo de lo axiológico ya es explícito. Se trata de una rebelión contra la lingüística heredera de manías aristotélicas, que se ha centrado en lo lógico, en lo sintáctico. Ha entendido lo semántico desde lo óntico, como cualidad del ser. Y solo ha considerado un valor lingüístico y epistémico: el valor de verdad. El autor, tomando el relevo de Kuhn, lleva a cabo un recorrido por los diferentes tipos de valores epistémicos, cognitivos y propiamente lingüísticos.

Si se acepta que la innovación es un proceso que crea (y destruye) valor entonces ha de haber tantos tipos de innovación como clases de valores. En tal caso los interrogantes se dirigen a los valores. La elección de esta vía se sigue de una comprensión del ser y el valer que, de nuevo, evoca a Nietzsche. “La ontología surge porque el lenguaje vale” (Ibíd., 126). Los valores guardan relación directa con la vida. El carácter axiológico de la racionalidad es condición de posibilidad de la supervivencia. Antes de designar el ser, todo animal valora en tanto que actúa (Ibíd., 126). En este sentido, la valoración es una cuestión pre-ontológica, pero también pragmática y natural, pues es vital. Siguiendo las hipótesis expuestas, si el lenguaje es acción y éstas están guiadas por valores, entonces el giro lingüístico-pragmático va unido al axiológico. Lo característico de esta propuesta es la naturalización vitalista de lo axiológico que, además, sirve de fundamento a la relación entre valorar, actuar y designar.

La afirmación de la existencia de valores con independencia de lo que es, será, ha dejado de ser o debiera ser, posibilita (pero no

determina) las acciones y elecciones. De todo ello se derivan algunas ideas cardinales en la comprensión del hilo argumental. El lenguaje tiene diferentes funciones, la ontológica solo es una de ellas. El lenguaje no se agota en el ser. No todo lo que existe es óntico, ni se puede pensar desde la ontología. Es posible decir lo que no es, decir lo imposible, contradecir, desdecir, decir con ironía, decir mintiendo, decir sin decir... e incluso hacer al decir.

La ontología occidental tiene un vicio esencialista que el giro lingüístico intenta subsanar situando el centro de reflexión en lo conceptual. El giro axiológico parece tratar de justificar dicha prevalencia de lo conceptual. No es casual su aparición en una reflexión acerca de la innovación, esto es, en un medio de incertidumbre, de lo que todavía no es y que suele emerger de manera disruptiva. Lo axiológico se presenta así como una herramienta para fundamentar el lenguaje. Esto plantea una cuestión problemática: la relevancia de los valores podría conducir a un modo relativista y politizado de comprender el ser en general y la innovación en particular. Entraríamos entonces adentrándonos en el habitual bucle que, por escapar de lo ontológico, impide ir más allá de lo social y lo político. Las ideas desarrolladas a lo largo del texto ofrecen oportunidades para abandonar esta espiral. Lo interesante no es tanto la reivindicación de lo axiológico frente a lo óntico, sino su naturalización.

En el último capítulo el autor sintetiza las sendas argumentativas que componen la obra, resume las razones por las que conviene realizar un giro axiológico en los estudios de innovación, expone de manera sistemática la metodología que sugiere adoptar, y especifica un marco categorial que ca-

racteriza ontológicamente la innovación desde el concepto de valor. Ir más allá de Wittgenstein y el giro pragmático dando el salto a los valores puede suponer el riesgo de interpretaciones que convergen con un esencialismo en este caso axiológico. Con el fin de evitarlo, las ontologías de Frege y Rescher se combinan con la teoría general de sistemas. El resultado es una ontología de procesos donde los valores son descritos como funciones axiológicas que se pueden aplicar de manera combinada, secuencial, compuesta.

Aunque la filosofía occidental ha sido marcadamente “logocéntrica” y “categórica” (Ibíd., 99), ha habido momentos de ruptura, de innovación metodológica y conceptual cuyo efecto se ha prolongado en el tiempo. En la obra se reserva un espacio de homenaje a tres protagonistas de algunos de estos momentos: Aristóteles, Francis Bacon y Leibniz. En particular a este último, por el carácter pionero de su reflexión sobre el *ars inveniendi*, su formulación de una lógica y una metodología de la invención, y la gran innovación conceptual que fue la monadología.

También cabe destacar dos cuestiones especialmente inspiradoras, que invitan a continuar la reflexión. En primer lugar, la mención de los tecnolenguajes (y tecnolenguas) como ejemplos de innovación disruptiva. Los cuales están dando lugar a un “nuevo tecno-lògos [que] lo practican entidades híbridas, mitad humanas, mitad máquinas: tecno-personas” (Ibíd., 118). Pero lo distintivo de los tecnolenguajes y las tecnolenguas no concluye en su naturaleza mixta. Un análisis con acento axiológico revela que su carácter innovador es plural, pues además de valor cognitivo, epistémico

co y social, generan valor político y especialmente económico.

En segundo lugar, el inciso en el texto en referencia a Amartya Sen supone una rica apertura de oportunidades conceptuales. Su perspectiva axiológica y pluralista no solo le dio el Premio Nobel de Economía en 1998 y sirvió para la elaboración del Índice de Desarrollo Humano de la ONU. También es fundamental en su definición de la libertad y la igualdad a partir de las ideas de (espacio de) capacidad y de funcionamiento o desempeño de las mismas. Echeverría sugiere el uso de estas categorías para definir la innovación, aplicándolas a sistemas y agen-

tes colectivos, y ampliándolas al mundo animal y vegetal (ibíd., 181). Esto podría facilitar la comprensión de la relación entre lo axiológico y lo pragmático, entre los valores y las acciones.

“No basta con una filosofía de la innovación. El desafío es una filosofía innovadora” (Ibíd., 147). Javier Echeverría ha ensayado el *ars innovandi*. Su edición da paso a la etapa más interesante: la de su difusión y valor de uso. El proceso innovador continúa.

Lola S. Almendros
IFS/CSIC

ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0002-1414-0827>