

CRÍTICA DE LIBROS

DE LOS DILEMAS A LAS DIMENSIONES DE LA JUSTICIA
EN NANCY FRASER

NANCY FRASER: *Dilemas de la justicia en el siglo XXI. Género y globalización*. Carbonero, María Antonia y Valdivielso, Joaquín (ed.). Meryl Win Jones y Joaquín Valdivielso (tr.). Palma, Universitat de les Illes Balears, 2011, 344 pp.

Hace ya cerca de dos decenios se hizo común escuchar el eslogan de «es la economía, estúpido»¹ como réplica a quienes defendían el papel preponderante de la cultura en el análisis de las formaciones sociales y su reproducción. Mientras el eslogan identificaría a quienes optaban por la redistribución de recursos en orden a garantizar la inclusión social, los segundos pueden asociarse con la reivindicación por el reconocimiento de las distintas formaciones culturales en el seno de sociedades pretendidamente homogéneas. Llamar al primero de estos el paradigma de la redistribución y al segundo el del reconocimiento permite situar el debate entre ambas posturas teóricas, pero sobre todo permite dar cuenta de las formas que asumen las reivindicaciones sociales en la arena pública. A partir de aquí sería posible, pues, detectar de qué modo las mismas reivindicaciones chocan o se superponen. La pregunta sería ¿cuáles son los elementos claves en cada reivindicación que nos permiten situarla a un lado u otro del esquema o cuándo no es posible? También ¿en qué casos las reivindicaciones nos permiten considerar la for-

ma de la estructura social desde la cual emergen haciendo posible advertir la forma en que el orden económico y el cultural se entrecruzan o están imbricados? Y ¿cómo resolver el choque entre reivindicaciones?

El libro de que ahora nos vamos a ocupar nos permite considerar diferentes momentos de la conceptualización sobre el modo en que ambas formas de interacción social, la economía y la cultura, advierten de los límites a una idea de justicia pensada bajo el principio normativo de la paridad participativa. Se trata de la conceptualización de un orden normativo que se plantea desde el análisis teórico social sobre cómo una sociedad determinada resuelve sus conflictos, pues a partir de ellos es posible detectar las formas y tipos de relaciones sociales que en ésta son posibles.

De estos asuntos trata el enfoque de la justicia que Nancy Fraser, profesora del departamento de Political Science de la New School for Social Research de Nueva York, ha ido elaborando a lo largo de su reflexión teórica. La propuesta de una justicia vista desde sus dimensiones justifica una interpretación sobre el modo en que las contradicciones sociales generan y reproducen situaciones de subordinación social. El marco teórico que desarrolla nuestra autora se caracteriza además por integrar distintos enfoques que le permitan, por un lado, trazar un diagnóstico de las formas de subordina-

ción social, y de otro, plantear un principio normativo lo suficientemente amplio para que pueda ser asumido por las distintas reivindicaciones sociales. Fraser identifica y diferencia estas reivindicaciones con base en el daño infligido, a saber, el relativo a la desigualdad económica —redistribución; el de la falta de estima social entendida como estatus —reconocimiento; y por último, el de la exclusión política en la toma de decisiones que nos afectan —representación política. Cada una de estas formas reivindicativas, analíticamente distintas pero imbricadas, constituyen las tres dimensiones de la justicia de que nos habla. La última de ellas, la representación política, ha sido añadida recientemente. El objetivo crítico y analítico de esta dimensión está dirigido a considerar las relaciones de justicia política que, en las condiciones de interdependencia estructural, el proceso de globalización económica vulnera. Nuestra autora aborda este reto conceptual y normativo en su libro *Escalas de Justicia* (2008) con una pregunta guía ¿entre quiénes nos debemos justicia? A partir de aquí su tarea consistirá en plantear ¿cómo podemos definir democráticamente un marco político en el que resolver las injusticias específicas que la globalización ha puesto en marcha? La política del enmarque, que propone en *Escalas*, aporta las respuestas de por qué es preciso, al interior de su enfoque, ampliar la perspectiva de dos dimensiones de la justicia, la redistribución y el reconocimiento, a tres —la representación.

Esta última dimensión, sin embargo, ya había ido asomándose a partir de 2003 como da cuenta la publicación de su debate con Axel Honneth. El cual pudo leerse en castellano hacia el 2006 bajo el título de *¿Redistribución o reconocimiento?* Aquí, Fraser le aportaba más matices a su perspectiva del reconoci-

miento o a lo que denominaría como el modelo del estatus para distanciarse de la propuesta de las políticas de la identidad. Su enfoque bivalente de la justicia tendría en esta publicación un momento clave de profundización en el que la autora puntualizaba el vínculo entre justicia y democracia y a partir del cual empieza a hacer un lugar en su enfoque a la dimensión política.

A la publicación de *Escalas* y a la de la discusión con A. Honneth se añade ahora *Dilemas de la Justicia en el siglo XXI. Género y globalización* publicada en 2011 por la Universitat de les Illes Balears.

Para comprender uno de los méritos de esta edición hay que decir que la obra de Fraser nos ha sido conocida fundamentalmente a partir de sus artículos, pues sólo hasta inicios del siglo XXI hemos podido contar con la publicación de sus libros en castellano. A excepción hecha del texto de 1997 *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición «postsocialista»* (Bogotá, Siglo del Hombre editores). Su primer libro de 1989 *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory* así como otro más reciente *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debates Her Critics* (2008) —en el que se recogen las discusiones que mantuviera con autores como Richard Rorty, Iris Marion Young, Rainer Forst, Anne Phillips, Judith Butler, entre otros—, aún están a la espera de ser traducidos

El libro que ahora editan Joaquín Valdivielso y María Antonia Carbonero, profesores de la Universitat de les Illes Balears, constituye un aporte valioso por varias razones. La primera, la organización de un material que se hallaba disperso en variedad de revistas académicas —en castellano—; la segunda, que la selección de los artículos editados ha sido hecha por la propia N. Fraser; y fi-

nalmente, porque la edición y traducción de los artículos —hay que destacar que ha sido muy cuidada—, nos da la oportunidad de evaluar, con la vista puesta en los nuevos dilemas de la justicia, el alcance de lo expuesto por N. Fraser durante cerca de tres decenios.

A esto también nos exhorta la autora en su prólogo al libro ya que realiza un balance sobre los desafíos de una teoría crítica normativa a la luz de los acontecimientos históricos de los últimos veinticinco años —un tiempo que comprende también el de la escritura y publicación de los artículos contenidos en el libro.

Los editores J. Valdivielso y M. A. Carbonero, junto a Rosa Cursach, abren el texto con una introducción ajustada al propósito del libro. Trazan un mapa de las líneas directrices que articulan la obra de Nancy Fraser y destacan por ello los referentes teóricos más significativos a partir de los cuales situar su propuesta de una teoría de la justicia de género. Asimismo, los editores se han ocupado de elaborar un apartado bibliográfico en el que no sólo se recupera la obra de Nancy Fraser, sino que también cuenta con una selección de trabajos sobre la autora en castellano y algunas entrevistas.

Es un libro que cumple dos objetivos claros; uno, ser un material de referencia sobre el pensamiento de Nancy Fraser; y dos, ser un libro de filosofía y sobre filosofía.

De ahí que este texto constituya, además de la ampliación bibliográfica, la oportunidad de revisar los contenidos supuestos en su conceptualización normativa sobre las demandas de justicia al tiempo que fijar la mirada sobre las críticas hechas por N. Fraser al Estado de bienestar; críticas que buscaban fortalecerlo en su aspiración hacia la consecución de una sociedad cada vez más igualitaria o para decirlo en sus términos más paritaria.

La colección de estos artículos muestra por una parte, sus discusiones teóricas para elaborar un marco normativo que responda a la complejidad social, por ejemplo su discusión sobre las limitaciones de la teoría crítica de Habermas en «¿Qué es crítico en la teoría crítica?» y el posterior «Repensar la esfera pública. Una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente». Por otra, el libro también hace posible rastrear la paulatina articulación de su enfoque así como distintos momentos de la discusión feminista, en lo que concierne a la elaboración teórica sobre los contenidos y formas de la desigualdad de las mujeres y en el modo en que éstas se generan y reproducen en las sociedades capitalistas de finales del siglo pasado.

El capítulo «Después del salario familiar. La equidad de género y el Estado de bienestar» es un buen ejemplo del modo en que la reivindicación feminista, también desde sus bases teóricas, ha ilustrado el cambio social que desde los años ochenta viene acaeciendo respecto a la disminución del gasto social y a las limitaciones de las políticas sociales para atender a las demandas de los necesitados. Se trata en este caso, al hablar de la teoría feminista, de un pensamiento que ha sabido poner el pie en su propio tiempo.

«La lucha por las necesidades. Esbozo de una teoría crítica socialista-feminista de la cultura política del capitalismo tardío» es un capítulo que resulta clave porque permite advertir lo que más adelante aparecerá como un enfoque de dos dimensiones —y recientemente tres— a la hora de abordar la complejidad de las demandas de justicia. En su definición de lo que constituye la reivindicación de una necesidad —«cadenas ramificadas de relaciones «de finalidad»» (101), se configura uno de los modos de diagnosticar las dificultades para partici-

par como par en la esfera pública. Romper la cadena o eludir sus ramificaciones, cercena las opciones de políticas sociales transformativas que pudieran abordar lo que con posterioridad se resumirá en su lema de «no puede haber reconocimiento sin redistribución ni redistribución sin reconocimiento».

De este modo, el contenido del libro nos conduce paso a paso por las claves teóricas y las nociones epistémicas que articularán la versión normativa de las tres dimensiones de la justicia y las consideraciones prácticas sobre las que espera arrojar luz.

El texto que se publica hace posible también una lectura diacrónica y sincrónica sobre el interés de N. Fraser en analizar los desplazamientos en el lenguaje de las reivindicaciones en relación a lo que con ella denominaré «dos paradigmas de justicia». Así, los desplazamientos que constituyen transformaciones sociales en curso y que en ocasiones desafían nuestros modelos conceptuales, han sido el punto de mira prioritario a la hora de plantear una teoría de la justicia de género por parte de Fraser. Una teoría que comenzó a perfilarse desde su crítica sobre la perversión de convertir al ciudadano en un cliente del Estado de bienestar, y que más adelante plantearía su propuesta de un modelo del estatus, orientado a superar «los patrones de valor institucionalizados». Estos patrones, nos dice, se constituyen en obstáculos materiales al informar las políticas públicas así como las prácticas sociales en su amplia acepción— y conforman la injusticia asociada con el mal reconocimiento (*misrecognition*).

Forma parte también del reto de elaborar este marco normativo, el posterior esclarecimiento de matices, algunos de estos surgidos en las discusiones con otros autores como da cuenta el debate que nuestra autora mantuvo con Judith

Butler y que en esta edición se incluye —por decisión expresa de Fraser—. La discusión versó sobre el estatuto de la sexualidad en relación al paradigma distributivo de la justicia y muestra con claridad el distanciamiento teórico entre las dos autoras, respecto a cómo plantear la relación entre material y cultural para abordar, por una parte, la cuestión del género; de otra, las condiciones de una heterosexualidad normativa que niega la opción sexual de la diferencia homosexual y, por último, las políticas *queer*. Mientras Fraser afirma las consecuencias materiales de «los patrones de valor institucionalizados» (lo que correspondería a la cultura), Butler postula que las luchas en contra de una heterosexualidad normativa apuntan a la estructura económica. El contrapunto tiene su eje en el cómo asumir las condiciones de la estructura económica respecto a la formación de una injusticia relativa a la sexualidad; es decir, definir los presupuestos socio-teóricos a partir de los cuales elucidar las formas diferenciadas de la desigualdad sexual.

Con la vista puesta en estas cuestiones conviene hoy día valorar los presupuestos teórico-normativos contenidos en el análisis de la desigualdad así como examinar qué y cuáles son las bases socio-teóricas sobre la conceptualización de las demandas por el reconocimiento que aún puedan alentar una discusión fructífera. El libro de que hablamos aparece en un momento en que creemos que es preciso tomarle el pulso a las políticas del reconocimiento sobre lo que éstas han podido aportar a un proyecto de sociedad más inclusiva.

Así, haríamos bien en preguntarnos en qué medida esas nociones pueden ayudarnos a pensar un contexto social en el que, bajo la excusa de los recortes económicos, se quiebra el frágil estado de bienestar, se adelgaza al sector público y

se vacían de contenidos las políticas públicas orientadas a garantizar la inclusión social.

Finalmente, este texto nos ofrece la opción de ir hilvanando la reflexión de N. Fraser en el curso del tiempo, con los matices de la clarificación de sus herramientas conceptuales y los pasos progresivos en orden a postular una justicia en tres dimensiones —redistribución, reconocimiento, representación—. Un enfoque de la justicia que plantea pensar desde la imbricación de las tres perspectivas, y que exige a su autora mantener un equilibrio conceptual en el que ninguna acabe por subsumir a la otra. Este mismo equilibrio es el que parece verse comprometido con la inclusión de la representación política, o al menos cuando más se acusa la vulnerabilidad del mismo al carecer de una tematización más profunda sobre el vínculo entre redistribución y representación política.

No obstante, no cabe duda de que el reto de presentar a la dimensión económica y a la dimensión cultural del reconocimiento, en un mismo marco teórico-normativo —como recogen las páginas de este texto—, ha consistido en una apuesta sugerente en la que, sin embargo, aún quedan cuestiones por resolver. Pensar sobre éstas en el contexto presente es, en mi opinión, un desafío teórico que vale la pena considerar, y este texto de Nancy Fraser nos da las claves para hacerlo. Es más, creo que la deflación del ideal emancipatorio requiere hoy más que nunca volver la mirada sobre la conceptualización de tres formas interdependientes que configuran la vida en sociedad siguiendo la estela de considerar en dónde y cómo se presentan sus contradicciones. Si el esquema interpretativo de Nancy Fraser sobre la relación entre economía y cultura no nos resulta satisfactorio, este es un buen momento para pensar en cómo la inspiradora idea sobre

la imbricación de las dimensiones de la justicia podría ser superado.

En síntesis, me parece necesario volver la mirada al cómo se reproduce la estructura social y dónde se hallan sus puntos de fuga. El libro que aquí reseñamos nos sitúa en el último cuarto del siglo xx respecto a ello, es tiempo de considerar cómo ha cambiado en nuestros días el cuadro que allí fuera planteado.

Al observar los acontecimientos más recientes podríamos apuntar que tras la crisis enunciada en el 2008, el problema ha vuelto a situarse en la línea de «es la economía, estúpido». Sin embargo, no creemos que haya que ir como un péndulo de un polo a otro, de la economía a la cultura o viceversa, sino que, por el contrario, nuestra situación presente nos exigiría considerar alternativas un poco más elaboradas que puedan dar cuenta de la forma en que las actuales contradicciones sociales se generan y reproducen.

Se trata, claro, de considerar el tema de los recortes al Estado de bienestar y tal como estos nos sugieren, de insistir en un análisis crítico sobre el modo en que éstos efectos que acaban por desarticular la pretensión de una sociedad igualitaria o al menos más equitativa, podrían conducir a un aumento de la represión social y con ésta a que nos acerquemos a resbalar por la pendiente de la despolitización ciudadana. Los recortes, no sólo son económicos, son «transformadores» en el peor de sus sentidos, se acompañan de discursos como el que ya es hegemónico, del déficit cero y esperan modelar, a fuerza de ser repetidos, las formas de vida que puedan por fin convertirnos en «emprendedores» —esa suerte de microempresario de la propia vida.

Sea que se considere que ya hayamos atravesado la puerta hacia esta realidad o aún estemos algunos pasos, creo

que esta colección de trabajos de N. Fraser nos da motivos y herramientas para seguir considerando de qué modo operan los límites que restringen la posibilidad de conformar una voz política. Y si lo que el libro recoge fuera planteado en tiempos menos aciagos a los nuestros, también por ello sirve de acicate para

considerar hasta qué punto el cambio de modelo político-económico y social que tenemos delante debería convocar a un ejercicio por conceptualizar nuestras actuales contradicciones sociales.

Martha Palacio Avendaño
Universitat de Barcelona

NOTAS

¹ En realidad se trata de una frase asociada a la campaña presidencial de Bill Clinton en 1992 cuando aspiraba a la presidencia frente a George Bush padre.

TEORÍAS DE LA JUSTICIA, MANUAL DE INSTRUCCIONES

JOÃO CARDOSO ROSAS: *Concepções da justiça*, Lisboa, Edições 70, 2011, 138 pp.

La expansión de la filosofía política de corte analítico durante las cuatro últimas décadas ha producido un buen número de manuales y textos de consulta. Los manuales de Will Kymlicka (*Contemporary Political Philosophy*, 2^o ed.), Adam Swift (*Contemporary Political Philosophy*) y Christian Arnsperger y Philippe van Parijs (*Ethique économique et sociale*), la *Blackwell Companion to Contemporary Political Philosophy* (2^o ed.) editada por Robert Goodin, Philip Pettit y Thomas Pogge o enciclopedias online como la Stanford Encyclopedia of Philosophy (www.plato.stanford.edu) o el Dictionnaire de théorie politique (www.dicopo.fr) son buenos ejemplos de ello. En comparación, la producción iberoamericana ha sido mucho menor, probablemente porque este enfoque está menos extendido en Iberoamérica. Con contadas excepciones, como *Las teorías de la justicia después de Rawls* de Roberto Gargarella, hay pocos manuales

sobre filosofía política analítica escritos en castellano o portugués. El libro de João Cardoso Rosas viene a cubrir ese hueco.

Rosas, profesor en la Universidade do Minho, miembro del Grupo de Teoría Política de dicha universidad y actual presidente de la Associação Portuguesa de Ciência Política, ya había editado una compilación de filosofía política contemporánea de contenido similar (*Manual de Filosofia Política*, Almedina, 2008). Pero *Concepções da Justiça* es más sintético y está más orientado a introducir las principales teorías de la justicia contemporáneas y a servir de texto de consulta para estudiantes y docentes en filosofía política. Ésa es la principal virtud del libro: su capacidad para presentar, de manera sencilla y en apenas 140 páginas, teorías complejas sin trivializarlas ni evitar entrar en sus detalles y problemas.

El libro está dividido en seis capítulos, además de un introducción, unas consideraciones finales y una utilísima bibliografía comentada. Los capítulos pueden agruparse en tres partes. El pri-

mer capítulo introduce los objetivos y la metodología de la filosofía política contemporánea. Los capítulos 2, 3 y 4 presentan tres tipos centrales de teorías de la justicia: el igualitarismo liberal, el libertarismo y el comunitarismo, respectivamente. Finalmente, los capítulos 5 y 6 presentan dos desafíos a la teorización sobre el concepto de justicia: la relación entre justicia y multiculturalismo y la posible extensión del alcance de los principios de justicia ante la globalización económica y social.

La Introducción presenta brevemente el objetivo de las teorías contemporáneas de la justicia: analizar la justicia social —esto es, la justicia no como una virtud individual sino como una virtud de las instituciones sociales— asumiendo que la justicia es un concepto esencialmente contestado sobre el que existen concepciones diversas y contrapuestas. Según Rosas, al hacer esto, la filosofía política contemporánea se aparta del realismo conceptual platónico asumido por buena parte de la historia de la filosofía política, según el cual la justicia sería un concepto con una realidad independiente y definible con independencia de la discusión política. Pues bien, el objetivo del libro es, precisamente, presentar las principales concepciones contemporáneas de la justicia. Rosas deja explícitamente al margen el utilitarismo, que al presentar la igualdad en términos de bienestar no constituye una teoría de la justicia en sentido estricto. Y también deja al margen, aunque sin advertir de su exclusión, el marxismo. Quizá porque el propio Marx y una mayoría de marxistas —si bien no así los marxistas analíticos de llamado Grupo de Septiembre— han revelado siempre de analizar el capitalismo en términos de justicia.

El capítulo 2 sobre el liberalismo igualitario destaca sobre el resto, probablemente porque Rosas realizó su tesis

doctoral sobre Rawls y buena parte de su investigación posterior ha girado en torno a este autor.¹ Por una parte, el capítulo presenta con gran detalle las principales contribuciones de Rawls en *A Theory of Justice* y *Political Liberalism*, sin dejar de mencionar las de rawlsianos como Dworkin o Van Parijs. Por otra parte, tiene la habilidad de presentar primero el contenido de la justicia como equidad y sólo después la metodología rawlsiana (posición original, equilibrio reflexivo, razón pública), que suele resultar muy compleja y contraintuitiva a los alumnos sin el calentamiento previo de la teoría en sí. Por último, Rosas no renuncia a mostrar uno de los problemas que presenta el giro pragmático del segundo Rawls, criticando su preocupación por la estabilidad política en *Political Liberalism* como un movimiento no basado en principios sino meramente estratégico, es decir, como una concesión a la *realpolitik*. Ahora bien, la crítica puede tener sentido en términos de teoría ideal, como la adoptada por Rawls en *A Theory*, en la que la observancia de las normas —y, en consecuencia, su estabilidad— no es tenida en cuenta. Sin embargo, tiene mucha menos fuerza si se acepta que la filosofía política debe realizarse en un nivel no-ideal en el que la observancia de las normas por parte de los ciudadanos no es una cuestión secundaria y de aplicación práctica, sino una de las condiciones bajo las que debe teorizarse sobre principios de justicia.

Los capítulos 3 y 4 sobre libertarismo y comunitarismo, respectivamente, son menos detallados. El capítulo 3 expone la justificación nozickiana del estado mínimo, los tres principios de su teoría y el «argumento Wilt Chamberlain», así como la corriente del libertarismo de izquierda desarrollado en los últimos años por Hillel Steiner o Michael Otsuka. Por su parte, el capítulo 4 pre-

senta el comunitarismo de Sandel y la teoría de la igualdad compleja de Michael Walzer. La ventaja que tienen estos dos capítulos en comparación con el segundo es la de presentar las teorías libertarianas y comunistaristas en diálogo con el liberalismo igualitario de Rawls, tal como de hecho ocurrió en el caso de Nozick y de Sandel, quienes publicaron *Anarchy, State, and Utopia* y *Liberalism and the Limits of Justice*, respectivamente, en respuesta a la teoría de Rawls. Así, por una parte, se muestra el ataque de Nozick al principio de diferencia rawlsiano por incurrir en el mismo error que, precisamente, Rawls criticó al utilitarismo: la no separabilidad de los individuos y su sacrificio en beneficio de la comunidad. Y, por otra parte, se muestra el ataque de Sandel al primer principio de justicia rawlsiano por incurrir en una concepción metafísica de la persona de la que, precisamente, Rawls pretendía huir.

El libro termina con una discusión de dos cuestiones políticas centrales durante las últimas décadas: el multiculturalismo y la justicia global. El capítulo 5 ilustra de manera muy útil las diferencias y semejanzas entre liberalismo y comunitarismo en relación a las políticas multiculturales. Rosas toma a Charles Taylor como representante comunitarista y a Will Kymlicka como representante liberal igualitario y muestra cómo ambos pueden defender políticas multiculturales desde posiciones opuestas: como una forma de proteger las comunidades (especialmente, lingüísticas) que definen la identidad de los agentes, en el caso de Taylor, y como una forma de garantizar las libertades básicas sin las cuales los ciudadanos no podrían desarrollar sus concepciones del bien, especialmente, aquellos ciudadanos que pertenecen a

culturas minoritarias, en el caso de Kymlicka. Asimismo, Rosas toma a David Miller y a Brian Barry como representantes comunitarista y liberal que, al contrario que Taylor y Kymlicka, se oponen a las políticas multiculturales.

El capítulo 6, por su parte, comienza mencionando algunos de los debates contemporáneos surgidos a causa de la globalización (filosofía de los derechos humanos, justicia penal internacional, teorías de la guerra justa, filosofía de las migraciones, democracia global, y un largo etcétera) y que habían sido marginados en la filosofía política contemporánea o, en el mejor de los casos, analizados por defecto dentro de los límites estatales. Y se centra, a continuación, en los debates sobre justicia distributiva global surgidos a partir de la publicación de *The Law of Peoples*, principalmente, entre rawlsianos cosmopolitas como Charles Beitz y Thomas Pogge, quienes defienden la extensión de la justicia como equidad al ámbito internacional, y rawlsianos social-liberales como Thomas Nagel, quienes rechazan dicha extensión por considerar que el tipo de reciprocidad moral requerido para que surja la justicia distributiva sólo es posible entre ciudadanos en el contexto de un estado que, actualmente, no existe a nivel global. (Una posición, la de Nagel, que estaría de este modo en sintonía con la de aquellos comunitaristas que consideran que la justicia sólo puede operar dentro de los límites de una comunidad concreta.) Por último, el libro cierra con unas consideraciones finales y una utilísima bibliografía comentada que descarga el texto de excesivas referencias y permite hacerse una idea de la literatura principal sobre cada tema de un vistazo.

Iñigo González Ricoy
Universitat de Barcelona

NOTAS

¹ Cf. J. Rosas, *A Philosophy of Restraint. Justice and Pluralism in the New Theory of Political Liberalism* (Florenca: European University Institute, 2001)

y «Rawls in Portugal and Spain», *European Journal of Political Theory*, 1 (2002): 243-255.

LA RAZÓN ANTE LA CRISIS

ARMANDO MENÉNDEZ y FRANCISCO JAVIER GIL (eds.): *La somnolencia de la razón. Reflexiones sobre organización social, economía y bienestar en tiempos de crisis*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, 234 pp.

Con el firme propósito de abordar la actual crisis económica desde una lectura filosófica, los profesores Armando Menéndez Viso y Francisco Javier Gil han editado el volumen colectivo *La somnolencia de la razón*. Compuesto por doce artículos, escritos desde muy diversas perspectivas temáticas, el libro que nos ocupa incide en la necesidad de acercarnos al que es ya *tema de nuestro tiempo* desde un punto de vista crítico mucho más plural, rico e interdisciplinar que el meramente economicista. Puesto que la económica es una disciplina parcial, los distintos autores retoman aquí nociones más afines a enfoques como el fenomenológico, el ontológico, el ético-político o, incluso, la perspectiva «ciencia, tecnología y sociedad» (CTS), haciendo de este trabajo una novedosa y arriesgada apuesta.

Los dos primeros trabajos, «Impactos tecnológicos sobre el espacio antropológico en la sociedad industrial: máquinas y sistemas» e «Impactos tecnológicos sobre el espacio antropológico en la era de la información (o de la globalización): el problema de la *tecnarquía*», pretenden centrarse en las conse-

cuencias que han tenido los diversos avances tecnológicos, primero en la *era de las máquinas*, después durante la *era de los sistemas* y, finalmente, en la *era de la información* (o globalización). Tomando como punto de referencia las alteraciones que ha supuesto la tecnología para los que en su día Gustavo Bueno denominó *ejes circular, radial y angular* del espacio antropológico, Alberto Hidalgo Tuñón entiende que las nuevas tecnologías se han instaurado como los «verdaderos rectores o principios del cambio natural y de los nuevos universos sociales y culturales» (p.29). Una vez que la tecnología pasa a ser entendida, incluso, como el principio ontológico de la humanidad, la por él denominada *tecnarquía* aparece como motor de una sociedad en crisis que requiere la respuesta de una urgente adaptación de las humanidades con vistas a «potenciar la innovación que evite la tecnificación inhumana de los futuros alternativos» (p. 54).

Desde una perspectiva fenomenológica, Asier Pérez Riobello aborda la conocida dualidad dicotómica mediante la que el ámbito de la Economía académica se ve enfrentado a aquellas nociones mundanas que, con motivo de la actual crisis, aparecen en conversaciones y discusiones cotidianas acerca de tan delicada situación económica. Si bien la Economía, en cuanto que busca el bienestar del individuo, atiende a lo mundano, en «Economía y mundanidad. Estudio en

clave fenomenológica» se apunta al distanciamiento de esta disciplina de aquellos conceptos y opiniones, a su juicio, poco rigurosos y precisos. Ha desplazado, entre otros muchos, el *esfuerzo*, noción sobre la que el autor hace un interesante análisis (articulado en torno a las ideas de *responsabilidad, consecución y dedicación*), así como una enérgica reivindicación por creer que «el esfuerzo es la actividad (y la realidad) mundana que subyace bajo las teorías económicas» (p. 93). Pérez Riobello pretende con ello tender lazos de unión entre estos dos puntos de vista, el de los expertos académicos y el del «sentido común» o «mundo de la vida», de cuya colaboración depende una parte no despreciable de las soluciones a la actual crisis.

En su artículo «*Enkrateia* en tiempos de crisis», Montserrat Laguzzi se centra muy especialmente en la idea moral de *contención (enkrateia)* que tanto preocupó a importantes autores como Sócrates o Aristóteles y célebres escuelas como la cínica. Por oposición a este valor, la autora recupera el significado histórico de la clásica noción de *incontinencia (akrasia)*, asociándola con actitudes propias de nuestras actuales sociedades, en las que prima por encima de todo el consumo. La idea de *decrecimiento* que fuera propuesta por el autor contemporáneo Nicolás Ridoux y a la que se define como «crecer en humanidad», atendiendo a las verdaderas necesidades, se presenta en este contexto como una posible alternativa a tener en cuenta y como una solución por la que los individuos y sociedades deben estar dispuestos a cambiar su forma de pensar y sus hábitos más básicos. Como la propia Montserrat Laguzzi reconoce «parece ser que la solución comenzaría por la puesta en práctica de la continencia en el ámbito del consumo; (...) siendo el objetivo: «no ser esclavos de nada»» (p. 110).

A continuación, encontramos en *La somnolencia de la razón* tres artículos muy próximos por lo que se refiere a la línea temática ético-política en torno a la cual se articulan. Son éstos: «Globalidad versus globalización», escrito por Asunción Herrera Guevara; «La identidad personal y la crisis del trabajo» de Noelia Bueno Gómez; y, por último, bajo la autoría de Iván Teimil García, «Derechos civiles y derechos de subsistencia, dos caras de la misma moneda». Mientras que los trabajos de Asunción Herrera e Iván Teimil recuperan la figura de Jürgen Habermas, sea para reivindicar sus planteamientos respecto de la justicia transnacional o bien para criticar sus limitaciones en relación al denominado «orden global reformado», el trabajo presentado por Noelia Bueno estudia la noción fragmentada e inestable del sujeto que Richard Sennett nos presenta como consecuencia directa de la relativización del trabajo en el contexto del capitalismo flexible en su obra *La corrosión del carácter*. Frente a la crisis en las relaciones sociales a que conduce esta disolución del yo, Bueno Gómez insiste en la noción de identidad de Hannah Arendt, definida no ya como *narración lineal o estabilidad vital*, sino como *acción*. Puesto que sólo de este modo «las narrativas testimoniales de las vidas pasadas permiten reconstruir un sentido para la existencia humana» (p. 135), Noelia Bueno atiende al trabajo y la política como nuevas formas de estabilidad ante una crisis que, para Herrera Guevara, debe mucho a la racionalización en cuanto «dominio absoluto de la razón instrumental» (p. 113). Esta última, aún siendo más propia del ámbito económico, habría logrado ampliar sus límites de actuación y contaminar el mundo de la vida. En respuesta a la evidencia de que bajo la protección y amparo del rótulo *globalización*, las desigualdades económicas se

hacen cada vez mayores, soluciones redistributivas como las propuestas por Charles Beitz, Thomas Pogge o Philippe Van Parijs son una posible alternativa que favorece la «expansión de los derechos humanos» (p. 113) o, en palabras de Asunción Herrera, una mayor *racionalidad y globalidad*.

En este último punto incide precisamente Iván Teimil, para quien la defensa habermasiana de los derechos civiles resulta insuficiente siempre y cuando los derechos de subsistencia no sean entendidos como cuestiones de justicia económica. En continuidad con el trabajo de Cristina Lafont, quien afirma que la distinción habermasiana entre un nivel supranacional y un nivel transnacional impide la lucha efectiva contra la desigualdad económica entre los distintos Estados, Teimil García reivindica una solidaridad transnacional que únicamente será posible mediante la yuxtaposición de los derechos positivos y los derechos negativos. Y, con ello, mediante el reconocimiento de los derechos de subsistencia como cuestiones de justicia.

Otros tres artículos de este volumen están también relacionados por su común vinculación con los estudios de CTS. En el primero de estos trabajos, «Cultura científica: ensoñación de democracia», Noemí Sanz Merino se centra en el importante papel que ha desempeñado el «modelo lineal de desarrollo» desde mediados del siglo pasado, cuando la cultura científica se presentó como solución a los problemas sociales, económicos y políticos más diversos. Ahora bien, su perspectiva histórica desvela finalmente cómo los estudios de tipo CTS preocupados por el interés, el conocimiento y las aptitudes de los ciudadanos respecto a la ciencia han contribuido a desmitificar la cultura científica hasta ahora vigente. En esa dirección apunta también Belén Laspra Pérez en su trabajo «la

crisis de los museos de ciencia y tecnología», donde aborda los problemas que sufren estos centros de saber. Frente al denominado «modelo de déficit cognitivo», señala la autora que «los museos de ciencia y tecnología son lugares de educación no formal que aspiran a convertirse en espacios de intercambio, centros multidisciplinares e interdisciplinares capaces de dinamizar las relaciones entre la ciencia, la tecnología, la comunidad científica, las audiencias y el propio museo» (p. 194).

Los dos artículos anteriores aluden a la influencia que la crisis ejerce sobre una verdadera democratización de la ciencia a la que alude Sanz Merino. Más enfático es en este sentido el artículo «Crisis económica y crisis ambiental: repercusiones políticas de la desaparición del problema del cambio climático de la agenda política». En él, Irene Díaz García sostiene que la crisis económica ha supuesto un obstáculo a la percepción social del problema del cambio climático. La crisis, al desbanicar de los medios de comunicación un problema tan urgente como ese, ha contribuido a su silenciamiento en la conciencia colectiva, pues son muchos los ciudadanos que emplean estos medios de comunicación como única fuente de información científica. Esta escasez de información y su mala cobertura es decisiva a la hora de conformar la agenda política, lo que supone un retroceso en las políticas públicas de ciencia y tecnología, así como una menor inversión en el estudio y desarrollo de las posibles soluciones y medidas preventivas.

El trabajo de Cipriano Barrio Alonso, «Crecimiento, empleo y ecología: una interpretación ecológica de la ley de Okun», tiene por objeto la aplicación a ésta última de la teoría de ecosistemas de S. E. Jørgensen y B. D. Fath. Puesto que «la ley de Okun relaciona el crecimiento

de la actividad económica con cambios en la fuerza del trabajo» (p. 213), el profesor de la Universidad de Oviedo establece una correspondencia entre el aumento del número de trabajadores y el crecimiento en la estructura física mediante el aumento de biomasa (que se traduciría en el ámbito económico mediante un incremento del PIB). Como consecuencia de ello y partiendo del supuesto de que, frente a este crecimiento efectivo, son el incremento de redes y el incremento de información las verdaderas fuentes de evolución, se concluye en este artículo que los «sistemas económicos complejos y con mas información integrada son más eficaces y mejores» (p. 213). En cambio, las economías en que hay una progresiva disminución del número de parados (como ha sido el caso español durante mucho tiempo) se convierten, a largo plazo, en economías poco complejas y, por tanto, ineficaces. El cambio estructural que requiere entonces nuestra economía dependería por entero de la transformación en una economía más compleja en la que aquellas actividades que requieren una mayor formación y, por tanto, generan un mayor valor añadido sustituyan a las actividades que incorporan un menor conocimiento y que, hasta el momento, han sido las principales protagonistas de nuestro «desarrollo» económico.

La somnolencia de la razón concluye con la crítica meta-ontológica que José Antonio Méndez Sanz lleva a cabo en «Economía y metaontología», donde establece que nuestra actual situación económica se enmarca en una crisis mucho más profunda. Ésta hundiría sus raíces, según su parecer, en el desmoronamiento de aquellas ontologías tradicionales en las que se ha fundado nuestra economía, entendida en un sentido amplio como «todo manejo de lo que hay» (p. 217). Comienza este cambio por el cuestionamiento de aquel fundamento más básico con que organizábamos nuestro mundo humano: el concepto mismo de *realidad*. Ello lo convierte en un despertar sumamente radical y completamente diferente a los cambios dados hasta ahora. No se trata ya de un cambio de ontología, sino de nuevas determinaciones que, en palabras de Méndez Sanz, «no fijan, sino que multiplican, porque toda determinación es ya multiplicación sin ideal de fijación por meta o límite» (p. 224).

Cada uno de estos doce trabajos incita al lector a una reflexión sobre el presente y futuro de nuestras sociedades, sin olvidar nunca las consecuencias prácticas que puedan derivar de nuestros ordenamientos socio-económicos y nuestras formas de actuar y pensar. Ciertamente, no se agota aquí el análisis de todos los problemas económicos actuales, pero, como reconocen los propios editores en su presentación a *La somnolencia de la razón*, «si al menos se percibe que la disciplina económica no puede sacarnos por sí sola del atolladero en que nos hallamos y no puede explicarnos completamente lo que acontece, este libro habrá cumplido buena parte de su cometido» (p. 27).

Tamara Palacio Ricondo*
Universidad de Oviedo

* Este trabajo ha sido posible gracias al apoyo de una beca doctoral (código UNOV-10-BECCDOC) financiada por la Universidad de Oviedo.

PAGANOS Y CRISTIANOS: LOS FUNDAMENTOS HISTÓRICOS DEL PENSAMIENTO POLÍTICO EUROPEO

F. OAKLEY: *Empty Bottles of Gentilism, Kingship and the Divine in Late Antiquity and the Early Middle Ages (to 1050)*, (New Haven and London, Yale University Press, 2010), 306 pp.

En 1973 Francis Oakley publicó un artículo que revolucionó la historiografía del pensamiento político medieval¹. Hasta entonces, había reinado la concepción de Walter Ullmann, basada en los esquemas del poder descendente (de carácter agustiniano) y del poder descendente (a partir de la recepción de la *Política* de Aristóteles). Esta articulación sencilla permitía un doble esquema: aglutinar y articular el gelasianismo, el agustinismo político y la *plenitudo potestatis* de Inocencio III como poder descendente, mientras que el ascendente representaba la quiebra del anterior, al compás de la recepción de *Política* del Estagirita.

Oakley argumentó con solidez que el aristotelismo político no sólo daba lugar a una interpretación descendente, sino también a una visión «ascendente», presente en la obra de Santo Tomás y en toda la tradición dominicana. El trabajo de Oakley produjo un rápido viraje historiográfico y los autores buscaron un esquema más simple, pero más eficaz. La mayoría de los historiadores de las ideas volvieron sus ojos y adoptaron el de J. N. Figgis², que defendía la contraposición entre conciliarismo y cesaropapismo como canon historiográfico medieval.

Para Oakley, la historiografía medieval tiene dos grandes momentos: el primero, de raíz teocrática y absolutista, que dura hasta el siglo xi, y el segundo, de carácter asambleario y conciliar, base

de las ideas democráticas, que se desarrolla desde el siglo xii hasta el xviii. En la misma dirección se sitúan otros autores como Tierney, Black o Pennington, que buscan la cesura entre ambos momentos históricos como clave histórica de una Edad Media bímembre y «de larga duración».

Todos estos trabajos han sido criticados con cierta dureza en los últimos años, pues el medievalismo político no es uniforme (ni, en pureza, cualquier concepción de lo «medieval»), sino más bien policéntrico como han recordado en diferentes trabajos autores tan diferentes como Alain de Libera³, Cary Nedermann⁴ o Bernardo Bayona⁵. Ciertamente, el criterio historiográfico que separa una Edad Media teocrática de otra protodemocrática resulta fuertemente problemático⁶.

El título de esta obra de Oakley proviene, como salta a la vista, de un pasaje del *Leviathan* de Hobbes⁷. La idea central que defiende el libro es, en buena medida, la que se contiene en la obra de este filósofo: la continuidad entre el mundo pagano y el mundo cristiano, pues los odres monárquicos del mundo pagano se llenaron de una fuerte impronta religiosa a través del mensaje cristiano. Los ideales no fueron los modelos políticos de Grecia y de la Roma republicana, cuyas ideas fructificaron a través de la Edad Media, sino la institución monárquica (p. 174 y ss.).

En efecto, Oakley establece como hilo conductor del pensamiento político occidental, no el modelo democrático (el poder ascendente), sino el poder descendente de la monarquía que, por su carácter sagrado, vinculó tanto a los pueblos del Septentrión como del Mediodía de

Europa, así como también a los pueblos orientales con estrecha vinculación con el Mediterráneo y al pueblo judío. Es lo que el autor denomina «The Cosmic Kingship in Mediterranean Antiquity», el rótulo que abarca los tres primeros capítulos.

Para Oakley, en el modo arcaico de gobierno la gente concebía la naturaleza como algo vivo y no veía ninguna barrera entre ella, la sociedad y el hombre. En un tiempo circular, los gobernantes podían ser agentes de lo divino. En el mundo helenístico, este tipo de ideas se desarrollaron y difundieron. Los gobernantes se llamaron a sí mismos con los títulos de pastor, salvador, benefactor, el mediador, o incluso Dios encarnado. Con el régimen imperial romano, el liderazgo fue divinizado de nuevo: la difusión del culto imperial era una muestra evidente de que no había demarcación clara entre lo político y lo religioso.

La erupción de la religión bíblica en el Imperio romano desestabilizó la monarquía sacra que había heredado. El cristianismo, a través de la idea de Reino de Dios, estableció paulatinamente una dimensión político-religiosa de lo divino, hasta el punto de que los odres paganos de la monarquía se transformaron en una institución monárquico-religiosa. La temporalidad estaba abierta y era el momento de la creación del Pueblo de Dios. En otro célebre pasaje del *Leviathan*, Hobbes destacó gráficamente la continuidad entre el Imperio Romano y la institución del Papado⁸. En este sentido, Oakley es mucho más cauteloso, pues el autor examina con finos matices la relación entre el poder político y el religioso en la Patrística griega y latina, tema que ocupa los capítulos cuarto a sexto, bajo el esclarecedor rótulo «The Long Twilight of the Sacral Kingship in Greek and Latin Christendom (c. 300- c.1050).

En algunas de las páginas más elaboradas de su libro, Oakley diferencia entre la primera etapa y la madurez del Agustín converso. A su entender, los escritores medievales posteriores adoptaron el mensaje del mitrado de Hipona, concebido contra los donatistas. Para San Agustín, el Estado era un mal necesario cuya fuerza coercitiva podía ser útil en la imposición de la unidad. Los autores posteriores interpretaron ya el gobierno como un ministerio divinamente ordenado.

Tal y como explica el autor en los últimos capítulos, la baja Edad Media experimentó una curiosa mezcla de tradiciones nórdicas (germánicas y célticas) a la que Oakley dedica una discusión detallada. Con ello se consiguió la transformación de la Iglesia en una estructura institucional articulada, capaz de amalgamar las herencias bíblica y patristica. El Imperio (después del año 800, pero sobre todo bajo los Otones) fue considerado copartícipe del sacramento eclesial y el gelsianismo tuvo en aquel momento un pleno desarrollo.

Sin embargo, emergieron dos organizaciones políticas que no eran ni populares ni divinas: la nobleza y el clero, que necesitaban una justificación que no podían hallar ni en las Sagradas Escrituras ni en la Patrística. Después del año 1000, el gobernante se convirtió en una figura cristológica, el líder de una comunidad de bautizados, y se enfatizó que el clero formaba parte de la comunidad apostólica. Sin embargo, pese a que el autor discute con sensibilidad y elegancia algunos de los textos clave (la Donación constantiniana, el Pseudo-Dionisio y las falsas decretales del Pseudo-Isidoro...), muchas de las justificaciones de este poder político son posteriores a 1050, de manera que se sitúan fuera del libro, a la espera de una discusión más amplia de sus repercusiones.

Por fortuna, este volumen es sólo el primero de una trilogía que, a la vista del primer tomo, promete ser una obra de absoluta referencia. En el segundo tomo se van a desvelar —en principio— algunas de las conexiones que se anuncian aquí y que quedan sin resolver. Pero, sobre todo, servirá para corroborar cuál es la clave que utiliza Oakley para articular la «transición» entre la Edad Media y la Modernidad, a saber: si sigue las mismas

ideas expuestas en otros trabajos o busca un nuevo criterio. Mientras tanto, sería sumamente recomendable que este primer volumen fuera traducido al español, para guía y satisfacción del público lector.

Rafael Ramis Barceló
Universitat de les Illes Balears
r.ramis@uib.es

NOTAS

¹ F. Oakley, «Celestial Hierarchies Revisited: Walter Ullmann's Vision of Medieval Politics» en *Past and Present*, 60 (1973), pp. 3-48.

² J. N. Figgis, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius: 1414-1625* (Cambridge, Cambridge University Press, 1907).

³ A. de Libera, *La Philosophie médiévale* (Paris, P.U.F., 1989).

⁴ C. J. Nederman, *Lineages of European Political Thought. Explorations along the Medieval/Modern Divide from John of Salisbury to Hegel*, (Washington, The Catholic University of America Press, 2009).

⁵ B. Bayona Aznar: *El origen del Estado laico desde la Edad Media*, (Madrid, Tecnos, 2009).

⁶ Este problema puede verse en R. Ramis Barceló,

«The Frontiers and the Historiography of legal and political thought in Europe: from the Middle Ages to Hegel» en *History of European Ideas*, 37, (2011), pp. 76-80.

⁷ T. Hobbes, *Leviathan*, [1651], (Indiana, Hackett Publishing, 1994), p. 453, «And if a man would well observe that which is delivered in the histories, concerning the religious rites of the Greeks and Romans, I doubt not but he might find many more of these old empty bottles of Gentilism which the doctors of the Roman Church, either by negligence or ambition, have filled up again with the new wine of Christianity, that will not fail in time to break them».

⁸ T. Hobbes, *Leviathan*, cit. p. 483, «...the Papacy is no other than the ghost of the deceased Roman Empire, sitting crowned upon the grave thereof».

VANGUARDIAS ARTÍSTICAS, HISTORIA NEGATIVA Y CRÍTICA DE LA ILUSTRACIÓN

CARLOS GRANÉS: *El puño invisible. Arte, revolución y un siglo de cambios culturales*, Madrid, Taurus, 2011, 492 pp.

Desde hace ya algunos años venimos asistiendo a una cierta recuperación de la historia de las vanguardias artísticas y de su influencia en el mundo cultural de finales del siglo xx. Tal vez sea por el reciente 40 aniversario de Mayo del 68, tal vez por el estado comatoso del arte contemporáneo, tal vez por la escandalosa falta de ideas de las fuerzas «progresis-

tas» occidentales que, durante gran parte del siglo pasado, bebieron de lo que ocurría en el mundo del arte, lo cierto es que la recuperación de esta historia nos está enseñando todo el conjunto de las críticas certeras y profundas a la sociedad, la cultura, la política y la vida cotidiana que se dieron en el siglo pasado en el mundo de la cultura, abriendo nuevas perspectivas desde las que solucionar las diversas crisis que afronta nuestro presente.

Tras los libros de Greil Marcus¹, pionero en este campo, y de Servando

Rocha ², aparece esta nueva obra de Carlos Granés, con la cual ha obtenido la 3.^a edición del Premio Isabel de Polanco. Si el libro de Marcus había tenido el acierto de conectar toda una serie de actitudes, gestos, prácticas y, sobretudo, rechazos, que habían ido desarrollándose de una forma ciertamente subterránea desde finales del siglo XIX y durante todo el XX como la historia común de una negación radical del concepto ilustrado de cultura; si el libro de Rocha ha sabido ahondar en esta relación para poder afirmar la existencia de «otra cultura posible» que vaya más allá de la mera renovación cultural de la Modernidad, el libro de Carlos Granés aporta un enfoque que nos parece especialmente interesante y que, llevado hasta sus últimas consecuencias y con el punto de vista adecuado, podría ser especialmente potente y sugestivo. Este punto de vista consiste en afirmar que, tras Mayo del 68, todas las fuerzas revolucionarias y contraculturales fueron derrotadas a través de su inserción dentro del mundo cultural en la forma de una renovación pretendidamente radical. Desde esta perspectiva, se afirmará que el mundo artístico, y el mundo cultural en general, ha caído en un nihilismo en el que «todo vale» y por el cual se ha visto reducida la esfera de la cultura a una reproducción infinita de banalidades.

Para defender esta tesis, el autor hace un recorrido por la historia de las vanguardias que se parece bastante al que hacen tanto Marcus como Rocha. Lo novedoso del texto de Granés es la especial habilidad que tiene para ir deslizando todos aquellos elementos contradictorios de esta historia, las aporías teóricas y prácticas a las que se tuvieron que enfrentar sus protagonistas, las cuales explotarán en la parte final del libro, en donde el autor revelará sus cartas y establecerá el auténtico diagnóstico *ad hoc*

de esta historia, el cual es, sin duda, la parte más interesante y más polémica de todo el libro.

Comenzando por una pequeña mención al futurismo y a su exaltación de la máquina y de la guerra, que provocó una exultante alegría por el desencadenamiento de la Primera Guerra Mundial entre ciertos personajes del mundo del arte, el autor tiene como primer punto fuerte de su historia a los surrealistas. Destacando la necesidad del surrealismo de mantener una cierta fidelidad a la niñez como la etapa de la vida en la que los deseos y la realidad no ocupan planos distintos y enfrentados sino realidades conectadas por unos «vasos comunicantes», el surrealismo aparece como el primer momento propositivo de una nueva cultura basada ya no en el cartesianismo y en la razón calculadora, sino en una actitud de superación e integración de todas las contradicciones de la vida humana. Para los surrealistas, el niño es el modelo porque es él el que puede quererlo todo. Está en el derecho de serlo todo. En la niñez, el sueño y la vigilia no pertenecen a universos distintos, sino que están en un continuo diálogo, en un mismo horizonte. Por tanto, la niñez es el lugar, es el tiempo en el que el proyecto surrealista ha sido siempre posible. La unión de sueño y vigilia, de deseo y realidad, constituyen el proyecto surrealista. El surrealismo pretendía destruir las categorías binarias y dialécticas de las que ya Hegel había extraído la lógica de su relación destruyendo su componente antagónico, sustituyendo la confrontación por la reconciliación (p. 78).

Años más tarde, será el sociólogo Henri Lefebvre el que llevará el proyecto surrealista un paso más allá, siempre en la misma línea vanguardista de crítica de la cultura y de las formas de vida hegemónicas. Frente a la tradicional idea marxista del cambio social como revolu-

ción política, que no sería más que la explosión de toda una serie de negatividades acumuladas durante el tiempo del conflicto social, especialmente de tipo económico, para Lefebvre la acción estaría encauzada a cambiar la *vida* en sus más pequeños detalles, esto es, aquello que cae bajo el concepto de «vida cotidiana» (*vie quotidienne*). Sólo cuando el hombre pueda conquistar su vida, cuando decida vivir de otra forma, comenzará una nueva época para las sociedades occidentales. Ahora, es necesario crear un nuevo arte de vivir. En toda su ambivalencia, en toda su indefinición, ya no era la razón el objeto predominante del pensamiento sino el conjunto de gestos que conforman nuestra existencia diaria. Este giro es especialmente importante porque será el comienzo, según el autor, del proyecto de la *destrucción de las barreras entre la vida cotidiana y el arte*. Si ya los surrealistas convergían en este punto, en Lefebvre se convierte en programa político y filosófico. El proyecto nietzscheano de convertir la propia vida en obra de arte se toma ahora en serio, de tal forma que cada vez tiene menos sentido un arte entendido como esfera autónoma de acción y separada completamente de la vida cotidiana de los sujetos. Por tanto, es aquí el punto clave en el que, según Granés, comienza la *destrucción de los criterios estéticos de la Modernidad*, dando paso a ese «vale todo» posmoderno tan cercano, en principio, al nihilismo (p. 189).

Situado ya en esta perspectiva, el autor repasa la producción artística después de las formulaciones de Lefebvre, poniendo especial atención a los elementos de «descomposición» que empezaba a manifestar el arte contemporáneo. En esta historia tiene un lugar especial el primer *happening* ocurrido en 1959. Este intento de superar las fronteras entre vida cotidiana y arte no fue, sin embargo, para

el autor, más que «un simple pavoneo del artista, un yo que se revelaba, además, voluntarioso y autoritario» (p. 248). Además del *happening* como técnica de reconciliación de la vida y el arte, surgió el «apropiacionismo», cuyo protagonista fue Andy Warhol, y que consistió en la apropiación de objetos cotidianos ya existentes para, a través de la mirada propia del artista, convertirlos en obras de arte. Más allá del plagio o de la simple copia, el arte apropiacionista era justamente aquello que ya había hecho Duchamp con la presentación del urinario al Salón de los Independientes o lo que había hecho John Cage con los ruidos ambientales (p. 343). Sin embargo, la importancia de Warhol no sólo radica en el descubrimiento de este «arte apropiacionista». Para Granés, si por algo es importante Warhol es porque, con él, el arte contemporáneo, a diferencia del arte de vanguardia, *no pretende criticar nada sino describir el mundo tal y como es*.

Pero no sólo los objetos cotidianos eran objeto de esta técnica de apropiación. Si la técnica consistía en volver a mirar la cotidianeidad con los ojos del artista, ¿por qué no convertir esa misma mirada en arte? De este modo, el arte y la vida quedaban absolutamente imbricados en el gesto del artista que convierte su propia experiencia, su propia mirada al mundo, en obra de arte. A partir de ese momento, todo lo que le ocurre al artista es arte en el mismo sentido que un objeto apropiado por un artista.

Sumando al papel de Warhol dentro de esta historia el relato pormenorizado de la progresiva decadencia de las vanguardias artísticas y su conversión en puro nihilismo, Granés entra de lleno en el diagnóstico de esta historia. Si tanto Marcus como Rocha compartían la visión común de la explicitación de una historia del rechazo, de una historia que quería sacar a la luz la lucha por llevar a

cabo otras formas de vida y de cultura, la obra opta por la vuelta a los paradigmas de la Modernidad para denunciar, con una vehemencia por momentos un tanto dogmática, el daño terrible que han hecho las vanguardias a la moderna cultura liberal y occidental. Esta es la tesis fuerte que domina el libro y que sólo hacia su final nos desvela el autor. Desde ahí, la obra obtiene una cierta originalidad en la aplicación de su perspectiva, pero no en tanto diagnóstico de una Modernidad que ha naufragado en el nihilismo y en el relativismo. La aplicación de la crítica ilustrada a la cultura posmoderna y a la entera historia de las vanguardias es, por tanto, el mayor mérito que tiene esta obra.

El autor identifica este proceso de nihilización progresiva de la cultura en relación con la aparición de la época posmoderna. Conceptos clave de ésta como «deconstrucción» (Derrida) o «simulacro» (Baudrillard) o la crítica al concepto de «autoría» (p. 432) entre otros no son para el autor más que palabrejas extrañas para tender un velo sobre lo banal para convertirlo en interesante: «La muerte del autor, la deconstrucción, el simulacro (...) no son una crítica al capitalismo ni a nada, sino una estrategia más que exitosa para dar gato por liebre y triunfar en el mercado del arte» (p. 344); «El deslumbramiento por la teoría ha alejado al arte de la vida y lo ha convertido en una aburrida y pedante práctica para iluminados» (p. 432); «El reto intelectual se ha convertido en mostrar que la simpleza y la bobería no son tal, que detrás de toda majadería hay una afinada mente que sabe muy bien lo que quiere y revela al mundo algo que a nadie se le había ocurrido pensar» (p. 434); «En cuanto a la literatura, resulta más difícil especular, pero me niego a pensar que la historia consagre a contadores de trivialidades o a falsos profetas de lo

cool, esa bruma inocua que lo recubre todo de banalidad multicolor» (p. 465).

Uno de los aspectos más nefastos que Granés ve en las consecuencias del influjo de las vanguardias del siglo xx es la legitimidad que han tomado las críticas a la cultura occidental desde dos perspectivas: el discurso de género y el anticolonialismo. Reduciendo la potencia de estas críticas a sus ejemplos más absurdos, tales como la crítica de Luce Irigaray a la teoría de la relatividad (p. 382), el autor no hace más que expresar una idea que es común a todos los autores que se insertan dentro del paradigma ilustrado: *la Ilustración es el único paradigma cultural posible, fuera del cual sólo hay banalidad, nihilismo y, en el peor de los casos, barbarie*.

La crítica a estas posiciones no ilustradas, no liberales, están conectadas con el análisis de la génesis de esas posiciones. Uno de los rasgos a los que alude en este sentido es a la «homogeneización de la experiencia», esto es, la creación de todo un conjunto de referentes simbólicos y culturales desde los cuales poder construir un relato histórico propio. Esta construcción unitaria necesita, primordialmente, de víctimas y victimarios. Sólo así, según el autor, se podría hablar de una esencia en la experiencia de los colectivos desde los que se ha realizado la crítica de la cultura ilustrada (discurso de género, anticolonialismo, etc.) Esta postura, ciertamente, implica la falacia de no poder encontrar valor o sentido en manifestaciones artísticas de sujetos de un colectivo al que no pertenecemos. Según el autor, esto sería ridículo porque «las grandes creaciones culturales tienen el don de sorprender, deslumbrar y emocionar a cualquier congénere, también de hacer evidente que, tras las múltiples variaciones culturales, en el trasfondo humano laten unas mismas necesidades, unos mismos problemas, unos mismos

apetitos, unos mismos impulsos e incluso ciertos valores compartidos» (p. 389).

Como vemos, en la exposición de este catálogo de «banalidades posmodernas», el autor recurre al viejo tema del relativismo como uno de los rasgos más execrables de la nueva cultura post-vanguardista, como reverso de la perspectiva de la universalidad, la cual es aquella que garantiza la posibilidad de grandes creaciones culturales: «El relativismo se muestra más como un asunto de desidia intelectual y apatía moral que de incompatibilidades culturales. Supone dos renunciaciones. Una, a la imaginación moral; otra, a ver la historia como un referente objetivo, capaz de enseñar líneas peligrosas que más vale no volver a cruzar. Tan anti-utópico y relativista se ha vuelto el mundo que ahora resulta absurdo imaginar unos mínimos compartidos que dignifiquen la vida. No se trata de una quimera, sino de unos referentes que trasciendan a las personas y a las culturas e impidan que el individuo se vuelva una bala perdida o que coagule en los guetos identitarios y en los nacionalismos xenófobos» (p. 395). Como podemos comprobar, Granés desacredita completamente las críticas a los derechos humanos desde ese «multiculturalismo» que le dice a las culturas del Tercer Mundo que los valores occidentales son algo muy complejo para ellas, afirmando que les iría mejor si fomentaran sus propios elementos identitarios (pp. 395-396).

En última instancia, esta nueva forma de «cultura» no sería más que el reflejo de una sociedad en la que el modo de redefinir los valores culturales ha sido transformado completamente. Las sociedades ricas y opulentas han creado su propia forma de protesta y de cambio social, que implica la imposición del interés personal, del capricho individual y del egoísmo sobre cualquier consideración por el bien público. Esta cultura

posmoderna, nihilista, permisiva con cualquier diferencia cultural, incluso contra aquella que atenta contra la dignidad íntima del ser humano, desembocaría en un individualismo, cuya influencia experimentaríamos todavía en nuestro presente. Cada sujeto se habría convertido en amo y señor de sí mismo y de todos los criterios estéticos, estableciéndose como referente último de lo estéticamente valioso, eliminando la discusión en torno a lo bueno y lo virtuoso.

Todos estos elementos que Granés expone en la parte final de su libro apuntan a la recuperación de un concepto de cultura que ignora decididamente todo lo que ha ocurrido en el siglo xx en ese terreno. Podríamos hablar perfectamente de que ha pretendido tejer la historia de la cultura del siglo xx para, al final, echarla abajo por banal, nihilista y destructora de la cultura liberal, la única en la que es posible respetar aquello que es propio de toda la especie humana en cuanto tal, esto es, aquello que ya los autores ilustrados, y sobretodo Kant, entendían por «universal». Sin embargo, el mayor interés de este diagnóstico es, justamente, que para ello ha tenido que recurrir a la historia del desarrollo cultural del siglo xx. Si todos estos movimientos de vanguardia, cuanto menos, han trabajado en favor de la destrucción de un concepto de cultura que se nos debe presentar como necesario y universal, ¿para qué construir dicha historia? Podríamos adelantar que su propósito ha sido el de la descripción de la caída de la cultura en sus rasgos más nihilistas y destructivos, quedando el relato circunscrito a una especie de *historia negativa de la cultura*, al final de la cual, y mirando hacia atrás, debemos comprobar cómo el concepto de cultura acuñado hace más de dos siglos se sitúa, todavía, por encima de los excesos nihilistas e individualistas de la producción cultural del siglo xx.

Este concepto, sin embargo, presentado de este modo, ignora su propia crisis, la cual se puede expresar en dos niveles diferenciados:

a) Por un lado, el propio relato que establece Granés es la comprobación empírica de que el siglo pasado construyó su propia cultura. El futurismo, el dadaísmo, el surrealismo o el situacionismo fueron la expresión cultural de su contexto histórico. Esto no significa que su mera aparición implique la justificación histórica de esos movimientos. Lo que significa es que existe alguna razón para que nuestra época haya engendrado su propia cultura. Bien es verdad que podríamos establecer una diferencia entre la cultura anterior a Mayo del 68 y la posterior, en tanto que después del mayo parisino las fuerzas culturales, que parecían apuntar a una cierta liberación de las formas de vida, se desarrollaron en una dirección opuesta. Sin embargo, esta reconfiguración no implica su interpretación en términos de corrección o incorrección. Tenemos que entender que cada época, cada configuración del presente implica una producción cultural determinada. Hipostasiar un concepto de cultura extraído del pasado ha de ser, desde esta perspectiva, un error.

b) Por otro lado, ignora la crisis efectiva del propio concepto de cultura que defiende el autor, esto es, el concepto liberal de cultura, apoyado por la universalidad de ciertos contenidos inherentes a la especie humana o por los derechos humanos como marco moral en el que se habrían de desarrollar todas las sociedades occidentales. Si a principios del siglo xx surgieron movimientos tan radicales como el dadaísmo no es porque la cultura estuviera empapada de nihilismo sino porque se produjeron ciertos acontecimientos que pusieron en cuestión el papel civilizador de la cultura. En especial, la Primera Guerra Mundial supuso el

shock que hizo que, p.e., los dadaístas expresaran lo absurdo de una cultura que, aunque no hubiera sido una de las causas directas del desencadenamiento armado, al menos no pudiera haber hecho nada para evitarlo. Si la cultura liberal había tenido como tarea la de convertirse en vacuna contra la barbarie, ¿cómo entender la aparición de una de las mayores catástrofes que había visto la humanidad? ¿No tenía que poner, necesariamente, en cuestión el papel de la cultura, abriendo la pregunta por «otra cultura posible»?

En último término, la reivindicación del concepto liberal de cultura, que es la intención última del libro de Granés, ignora toda la producción cultural del siglo xx, aquella que hoy ocupa completamente los museos, galerías o libros de arte de nuestro mundo occidental. La *nostalgia* por los valores, por la libertad, por el artista creador, por el arte que tiene algo que decir ignora que ese mismo arte hablaba en su presente a los espectadores contemporáneos. La cultura del siglo pasado, si bien fracasó en su proyecto, mucho más ambicioso, de cambiar la vida, no implica que no constituyese la cultura necesaria, desde cierto punto de vista, del mismo siglo en el que apareció. Del mismo modo que el concepto de cultura acuñado por los enciclopedistas tuvo que aparecer como revolucionario y novedoso a los ojos de *Ancien Régime*, el concepto de cultura, y, sobretudo, las prácticas culturales, del siglo xx tienen que aparecer a ojos de la tradición liberal como demasiado radical, salvaje y nihilista. Y, sin embargo, es necesario que así sea, en cuanto que en la génesis de esa cultura liberal que se quiere aparecer como universal ya existe una historización que, en su momento, tomó una serie de manifestaciones culturales, y los conceptos asociados a ella, como los elementos definitivos de toda cultura huma-

na. Frente a ella, la cultura «posmoderna» tiene la ventaja de saberse a sí misma fugaz, transitoria, cambiante, transformable, incluso a veces democrática, lo cual no la hace menos «cultura» sino

que, precisamente, la hace menos dogmática.

Christopher Morales
Universitat de Barcelona

NOTAS

¹ MARCUS, Greil; *Lipstick Traces*. Harvard University Press, Cambridge, 1989. (Trad. cast; *Rastros de Carmin*. Alfaguara, Barcelona, 1993).

² ROCHA, Servando; *Historia de un incendio*. La Felguera, Madrid, 2006.

ENTRE RACIONALIDAD, RELATIVISMO... Y DIVERSIDAD

M.^a CARMEN LÓPEZ SÁENZ Y JESÚS M. DÍAZ ÁLVAREZ (eds.): *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, 300 pp.

La tensa relación entre racionalidad y relativismo es, sin lugar a dudas, uno de los perennes y recurrentes problemas con los que la filosofía debe habérselas una y otra vez. Los orígenes del problema se remontan al nacimiento de la filosofía, cuando numerosos pensadores comienzan a buscar un primer principio unificador que les ayude a reducir — o al menos a reconducir — a unidad la pluralidad del mundo circundante. Será en este momento, en especial con la filosofía platónica, cuando se acuñarán gran parte de los pares de conceptos dicotómicos que jalonarán la historia de la filosofía occidental y el problema del racionalismo y el relativismo: unidad-pluralidad, particular-universal, concreto-abstracto, contingente-necesario, etc.

Los primeros planteamientos marcados por una clara inquietud ontológica encontraron su expresión paradigmática en la Edad Media bajo el popular emble-

ma de «el problema de los universales». Dicho problema así como las diferentes soluciones aportadas por los escolásticos abren el camino hacia una nueva dimensión al implicar cuantiosos aspectos gnoseológicos. Reconvertido en el gran problema de la epistemología, punto central de la filosofía de la Modernidad, la proliferación de las corrientes empiristas y racionalistas, las duras críticas dirigidas contra ambas así como los intentos de síntesis y superación de las mismas constituirán uno de los grandes hitos de la historia del pensamiento filosófico y científico.

En la filosofía contemporánea, estas cuestiones, lejos de simplificarse, se han ido ampliando y diversificando a la luz de las demandas de nuestra sociedad actual; una sociedad caracterizada por la pluralidad de puntos de vista, la inexistencia de absolutos filosóficos y/o ideológicos, y las constantes y contradictorias llamadas a la individualización y a la globalización. Estas cuestiones interconectan los antiguos planteamientos (teóricos) ontológicos y epistemológicos, con las nuevas demandas (prácticas) sociales, obligándonos a inmiscuirnos e

investigar las repercusiones de esta tensa relación en el ámbito de la filosofía moral y política. De este modo, podemos comprobar cómo el viejo problema se va ramificando ante el *factum* de nuestra sociedad multicultural. Una vez más se trata de habérselas con la diversidad —ahora diversidad cultural, pluralidad de modos de vida— sin ni caer en absolutos dogmáticos ni en inoperantes parámetros escéptico-relativistas. En un mundo multicultural las sociedades deberían practicar la interculturalidad y «discutir normas que pueden hacernos salir del relativismo extremo y fomentar el diálogo verdadero entre las culturas para que el respeto ante las diferencias no se quede en la mera indiferencia» (p. 11).

Este es el marco en el que se inserta el libro que hoy nos ocupa. Los diferentes ensayos recogidos en *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad* han de ser entendidos —nos dicen los editores— como «un conjunto de “mapas” que pueden ayudarnos a no perdernos demasiado en alguna de las peligrosas sendas de la diversidad» (p. 14). Pero más bien podríamos hablar —sin ánimo de contradecir ni contrariar a los editores y colaboradores de la obra— de un único mapa en el que se trazan diferentes rutas constantemente interconectadas. Estas rutas no tienen el mismo punto de partida ni tampoco de llegada, abordan distintos aspectos del problema y difieren en su modo de argumentación; y, sin embargo, podemos decir que se mueven en el mismo terreno en cuanto que todas ellas rechazan el relativismo y transitan preferentemente por el campo de la fenomenología. No resulta baladí ni podemos ignorar que la mayoría de estos ensayos tienen entre sus supuestos la necesidad de partir del «mundo de la vida» —entendida como realidad verdadera, común y diversa— para alcanzar metas universales y razonables. Estamos, pues,

ante un único mapa con varias rutas coloreadas entre las que el lector, al igual que el senderista, debe escoger cuál de ellas comenzará a recorrer.

Ruta 1. Fenomenología de la interculturalidad

M.^a Carmen López realiza un extenso análisis en el que pone en diálogo diferentes aspectos del estructuralismo antropológico y de la fenomenología de la existencia a partir de sus principales representantes, Merleau-Ponty y Lévi-Strauss, para apostar por una fenomenología de la interculturalidad. El punto de partida es la crítica al residuo objetivista de la antropología estructural, el intento de superación del mismo —a partir de la concepción merleauPontiana del objetivismo como intersubjetividad que arranca de la intercorporalidad— y la radicalización del relativismo cultural de la antropología estructural. Este intercambio entre la fenomenología existencial y la antropología cultural supondría, según la autora, la superación del relativismo cultural y moral, dado que desde una fenomenología de la interculturalidad, la multiculturalidad se concibe como «una identidad que se va estableciendo en las relaciones, gracias al contacto con las diferencias» (p.93).

Ruta 2. Perspectivismo

Otro ejemplo de «solución integradora» —aquella que, ante la compleja relación entre relatividad histórica y cultural y racionalismo, intenta conjugar la idea de unidad con el reconocimiento de la pluralidad— sería, según Jesús Díaz, la tesis defendida por Ortega en *El tema de nuestro tiempo*. La teoría de la perspectiva se nos presenta desde este planteamiento como uno de los aspectos más actuales de la filosofía orteguiana. La clave de bóveda se encuentra en la nueva

comprensión del «sujeto» y su historicidad: «sólo gracias a que somos individuos, a que nuestra perspectiva sobre la realidad es individual/cultural [...] nos es dado descubrir la verdad “trascendente”» (p. 116). La verdad de las cosas sólo se descubre desde nuestra propia dimensión histórica. Por ello, la razón pura cede el paso a la razón histórica que se encargará de componer las diferentes perspectivas, que por cuanto tienen de verdad no pueden entrar en contradicción, sino que se conectan y articulan entre sí.

Ruta 3. *Indiferencia positiva*

En una cultura individualista como la nuestra hablar de «indiferencia» hacia el otro puede resultar cuando menos políticamente incorrecto. Sin embargo, César Moreno realiza una reflexión sobre la posibilidad y necesidad de llevar a cabo procesos de *inDiferenciación positiva*. Al igual que la discriminación positiva, la *inDiferencia positiva* requiere de un movimiento contrario a la discriminación: «la puesta entre paréntesis (estratégica) del hecho diferencial» (p. 132) a través de la que podremos convertirnos a nosotros mismos y a los demás en «cualquiera», es decir, en uno cualquiera de nosotros, en uno más entre otros. La persona se hace «cualquiera» cuando se convierte en universal, cuando sin negar la identidad personal nos convertimos en seres intercambiables. Alcanzar esta *inDiferencia positiva* implica acercarnos al universal desde la convivencia, ganar lo intercultural a través de toda una serie de nuevos espacios comunes que se logran con el abandono transitorio de las determinaciones y particularidades individuales y/o locales. De este modo «la comunidad se presenta como una articulación recíproca entre divergencia de la diferen-

cia y fondo de convergencia en lo diferente» (p. 136).

Ruta 4. *Filosofías de la cosmovisión*

Francesc Perenya repasa el problema de la racionalidad universal y de la diversidad cultural desde la fenomenología de Husserl. La diversidad de los fenómenos y de la experiencia posibilitan la diversificación de «el mundo de la vida» en diferentes «mundos particulares», cosmovisiones, culturas. Ahora bien, en la medida en que la ciencia estricta no es relativa ni depende de estas cosmovisiones, cabría preguntarse si es posible la existencia de una «filosofía científica» que satisfaga dichos requisitos. Un análisis profundo de esta cuestión parece mostrar la imposibilidad de tal filosofía, lo cual no significa desprestigiar ni desmerecer a las filosofías de la cosmovisión. Lo que define la identidad y pluralidad de las culturas no son las particularidades o perspectivas parciales, sino las grandes tradiciones, los grandes relatos que refiere a la totalidad. Cada cosmovisión, cada filosofía de la cosmovisión, forma parte de su todo: «Así, tratándose del todo y no de las partes, pero a la vez debiendo abandonar en aras del diálogo la unilateralidad de las respectivas cosmovisiones, han de dar el paso atrás respecto de *su* todo respectivo y adoptar la perspectiva universal» (p. 190).

Ruta 5. *Fenomenología de la comunicación*

Por su parte, Pedro M. S. Alves centra su atención en la última de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl acerca del estatus lógico-semántico de las frases no-declarativas — aquellas que expresan deseos, preguntas, órdenes, promesas, oraciones, etc. Según Husserl «todas las cualidades no-objetivantes se

fundan en actos objetivantes subyacentes y sólo estos son verdaderamente actos que confieren significación» (p. 195). Para Alves esta tesis es consistente con el resto de su corpus teórico-fenomenológico, pero no por ello resulta fenomenológicamente pertinente ni adecuada. El autor muestra como las deficiencias de la teoría de Husserl pueden ser solventadas recurriendo a la teoría de los actos de habla de Austin. El fenómeno de la comunicación en cuanto acto social va más allá del acto meramente lingüístico y su condición de posibilidad ha de ser buscada en un nivel pre-lingüístico, en una serie de estructuras generadas en la experiencia perceptiva e intersubjetivas, que constituyen de antemano un mundo único y común.

Ruta 6. Planetarización o globalización

Javier San Martín realiza una exposición de la última filosofía de Husserl en conexión con el problema de la multiculturalidad. Para Husserl el nacimiento de la fenomenología representa el nacimiento de una nueva época de la humanidad. En la Edad Moderna se pone las bases de la época actual, porque es cuando se da la *planetarización* o *globalización* práctica a través de la colonización, primero, de América y, después, de todo el mundo. Esta planetarización viene caracterizada por un doble movimiento en apariencia contradictorio: por un lado, existe toda una serie de tendencias unificadoras que implican la globalización y homogeneización de la política, la economía y los productos culturales; y, por otro lado, existe una reafirmación de las peculiaridades étnicas que da lugar al resurgimiento de ciertos nacionalismos. Es tarea de la filosofía ayudar en la articulación de estas dos vertientes de la vida humana, la étnica y la universal, pues una cul-

tura auténticamente filosófica debe comenzar por el mantenimiento de lo que es común a todos.

Ruta 7. Modernidad reformada

Por último, gracias a la exposición de los principios fundamentales de Calvino y de la teología de la Reforma, Marta García Alonso nos muestra lo que ocurre cuando se intenta hacer primar uno de los polos de la relación. El pilar de la teología calvinista es la voluntad de Dios, que se revela a los hombres a través de las Escrituras y que debe ser correctamente interpretada por los pastores (calvinistas), intermediarios entre Dios y los hombres. El deber moral se resume en obedecer la voluntad de dios, es decir, seguir la ley divina revelada en las Escrituras. De este modo, la ley divina reemplaza a la ley natural y la objetividad de los mandamientos divinos solventan el problema del relativismo de la moral humana. Así mismo, Dios actúa en el orden temporal a través de los pastores, ancianos y doctores. «El mismo Estado es una institución que tiene en Dios su fundamento, pues es el medio que ha elegido para mantener el orden en el mundo [...] es, además, *la plataforma desde la cual se facilita y promueve el conocimiento de la Voluntad divina, a través de la predicación*» (p. 292). Los gobernantes no derivan su autoridad del pueblo, sino de Dios por lo que la desobediencia a estos no está permitida en ningún caso, pues supondría resistencia ante Dios. Claro ejemplo este último de dogmatismo convertido en absolutismo político.

De ahí la necesidad de plantearse una vez más la difícil relación entre relativismo y racionalismo, pues se muestra más necesaria por cuanto tiene de irresoluble. Estamos ante un libro que el lector deberá madurar, con el fin de en-

contrar esos puntos en común donde las rutas se entrecruzan, esos trechos del sendero donde el camino se ensancha y parece volverse más seguro, alejándose de las arenas movedizas del relativismo

y del escepticismo, así como del abismo de los dogmas y de los totalitarismos.

Sonia E. Rodríguez
UNED, Madrid

¿ES LO MISMO PERDONAR QUE OLVIDAR?

AMELIA VALCÁRCCEL: *La memoria y el perdón*, Barcelona, Herder Editorial, 2010, 142 pp.

El texto de Amelia Valcárcel se presenta como una reflexión sobre la memoria y el perdón. La memoria entendida no como una memoria individual, sino como una memoria colectiva, que es la que nos va formando como grupo, la que nos da nuestra identidad y guarda nuestros saberes comunes. Esta reflexión sobre la memoria está enlazada con la memoria histórica y es sobre este punto donde se ha trabajado poco en España. La racionalización de este proceso de memoria nos daría una suficiente distancia con los hechos mismos y el análisis frío de esa memoria nos llevaría a una mejor comprensión de lo sucedido. Valcárcel propone un estudio de ese perdón del olvido y la memoria, que son los sistemas que utilizamos para poder seguir viviendo juntos. Si no existiera algún mecanismo para aliviar a la memoria de su peso, no podríamos seguir viviendo como comunidad. Se propone, pues, un estudio del marco ontológico de estos conceptos.

La autora relata que este estudio no es algo que haya tenido un recorrido breve, cosa que incluso podríamos llegar a pensar por el volumen de páginas del texto. El recorrido abarcaría una década completa en la que este problema sobre

el perdón y la memoria ha ido apareciendo y siendo estudiado hasta la aparición de este volumen. La idea parte de un escrito inacabado que recibe la autora de manos de Rafael Sánchez Ferlosio, al que se le van adjuntando lecturas de otros muchos autores.

La pista inicial es el texto bíblico sobre Caín y Abel. Un texto complicado e incomprendido, que deja una sensación de que no se han hecho las cosas como se debiera. Es un pasaje bíblico que resulta extraño, como se lo pareció a Hegel o mal entendido como lo demuestra el análisis que hace Diderot del mismo. La historia de Caín merece una relectura más profunda. ¿En qué consiste esa condena que sufre Caín? ¿Qué es esa marca divina que deberá llevar consigo?

Uno de los autores que repasa Valcárcel es Jankélevich que lanza una teoría fuerte: en el pasado no existía el perdón. En ese mundo del objetivismo moral, las cosas suceden por alguna razón, con lo que un delito tiene como consecuencia un castigo. El daño producido es lo que se mide y no la intención de la acción. Este objetivismo casi ha sido superado en nuestras sociedades y sólo pervive en algunos reflejos como el de echarle la culpa de lo sucedido al vehículo involucrado en un accidente de tráfico. Este objetivismo arcaico ya habría sido estudiado por otros muchos autores, la propia autora hace refe-

rencia a MacIntyre. El mal que sucede es consecuencia de otro mal que queda así cancelado. Este objetivismo no es exclusivo de los textos bíblicos sino también de los textos homéricos. Recuerda la autora los acontecimientos en los que se envuelve la historia de Edipo y los resultados de sus acciones, que en ningún caso tienen que ver con sus intenciones.

El mal es además heredable, el castigo va más allá de los autores que cometen el delito. Así ciudades, pueblos, familias, hijos... reciben el castigo independientemente de haber sido o no actores del mal que desencadena este segundo mal. Pero nosotros somos post-ilustrados, nuestra mentalidad ha cambiado. La idea de que el hombre es una especie cainita la hemos sustituido por la idea de que el hombre es bueno por naturaleza. La herencia de los males la vemos como injusta, así también ya no sacrificamos animales ni maldecimos las herramientas.

El siguiente problema que se asoma en el texto de Valcárcel es la distinción entre el perdón y el pago de la deuda contraída por la mala acción. Estos días en los que en las noticias vemos que hay entrevistas entre los presos de la banda ETA y los familiares o las víctimas directas de los atentados nos queda claro lo que dice la autora, «que el arrepentimiento valga por la conmutación de la pena sería una extraña novedad». (p.37). De la antigüedad recuerda el Código de Hammurabi como un catálogo de reparaciones a diferentes delitos, en los que la deuda se vería resarcida con una pérdida igual. La justicia intenta así equilibrar la balanza y de paso terminar con la serie infinita de venganzas que se darían a continuación si no se diera su intervención.

Pero además del castigo la justicia marca al delincuente. En muchos casos y sobre todo en los casos de justicias

arcaicas la marca es incluso una marca física, una marca que hace del sujeto un sujeto conocible y reconocible por los demás. Así estas marcas pueden llegar a ser desde la amputación de miembros hasta las marcas a fuego. Esto realmente podría parecernos hoy en día algo superado pero no puede pensarse así. Nuestra marca sería el expediente burocrático. En la actualidad el paso por la cárcel sigue siendo una marca que dificulta el paso al mundo laboral y entorpece en lo social.

Esa marca se convierte en algo que extiende su significado, así cualquier diferencia o marca de nacimiento, defecto físico, accidente, suceso no común, plaga, mala cosecha o inundación son vistas como consecuencia de una mala acción cometida en el pasado por algún miembro de la familia o de la comunidad.

La ontología de la deuda explica entonces que el perdón implica la curación de la enfermedad del borrado de ese mal. Pero solamente lo superior estaría en disposición de otorgar el perdón. Este sólo puede venir desde arriba. Los ritos de expiación tienen sentido en el mantenimiento de esa limpieza, de ese comportamiento correcto. Aquel que consigue mantenerse limpio es el que además ha conseguido seguir todas las reglas impuestas que abarcan cualquier aspecto de la vida cotidiana, desde el vestir hasta el comer. Se crea distinción entre las acciones impuras o puras, *halal* o *haram*, en todas las religiones se dan innumerables preceptos a seguir por cualquiera de sus miembros para mantener ese estado de limpieza.

El perdón que no puede otorgarse por alguien inferior, hace referencia a los superiores, a aquellos que pueden castigarnos, el inferior, el débil, el que perdona por falta de fuerzas debería incluso ser castigado por consentir la falta, se convierte en un cómplice.

Amelia Valcárcel indaga entonces en la frontera entre la memoria y el olvido. La memoria completa no nos dejaría vivir, avanzar. Me recuerda a «Funes el memorioso» de Jorge Luis Borges (Ed. Artificios, Buenos Aires, 1944), historia en la que el personaje lo recuerda todo. Valcárcel se refiere a esa imposibilidad que bloquearía nuestra vida. El olvido nos deja actuar, nos deja avanzar dejando los sucesos detrás de nosotros. Pero el olvido es difícil, sobre todo de las acciones que nos han producido dolor, el olvido aquí parece producirse de cara al exterior: «te dije que no me lo recordaras», «olvidate de esto». El olvido se convierte en alternativa al perdón. Ya no se pide perdón sino olvido. Se puede perdonar pero no olvidar lo sucedido, guardar en la memoria una deuda. La justicia se vuelve ese sistema de compensaciones hegeliano por el que se tapan las heridas con el castigo y se suprime la venganza. Pero el olvido conlleva el reconocimiento de la deuda contraída y el perdón está sujeto a que el mal no se repita, que la mala acción no vuelva a suceder. La memoria reconocerá ese mal que se repite.

El perdón necesita también de los ritos, de las muestras de arrepentimiento, de sumisión, de aceptación del mal cometido, que llevan al delincuente a la posibilidad de conseguir el perdón. Este puede otorgarse o no. En diferentes momentos de la historia este perdón se interpreta también de diferentes maneras, desde algo magnánimo hasta una muestra de debilidad. Es cierto, como dice la autora, que en el contexto clásico el perdón parece estar ausente. Parece un mundo más recio donde los personajes de las tragedias no pueden perdonar. El mundo bíblico también muestra su dureza y el perdón aparece después del sufrimiento de los castigos. La misericordia va apareciendo en los casos en los que se pro-

duce expiación de los males. La historia avanza suavizando los modos en los que se consigue el perdón. La venganza pasa a manos superiores, a manos divinas y el ofendido puede pasar a perdonar, «Perdona porque mía es la venganza». Dios se convierte en la figura que garantiza la justicia. La compensación por el crimen queda en sus manos. La instancia superior facilita entonces la convivencia bajo el perdón. «...Y perdona nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores.», se convierte en la más clara de las muestras de este sistema de perdón. Este perdón comienza a funcionar independientemente de los sistemas de justicia. Lo divino perdona y la justicia humana pedirá las penas.

El olvido queda bajo sospecha desde que la Escuela de Frankfurt o mejor dicho desde que los antiguos componentes aun vivos de la Escuela de Frankfurt, bajo el lema de que quienes olvidan se condenan a repetir la historia, generan todo un discurso sobre el perdón y la memoria. Las vivencias de los horribles acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial no se pueden disolver en el olvido. Estos hechos además están agravados por los mecanismos de exterminio, de racionalización de la muerte y la destrucción, que muestran al hombre desde la peor de sus perspectivas.

El otro ejemplo es el del genocidio armenio por parte de Turquía. Realmente la historia del S. XX está llena de ejemplos de este tipo. El problema radicaría en el enorme volumen de los que sufrieron estas barbaridades. ¿Quién o quiénes deben pagar por lo sucedido? En Alemania este debate fue y sigue siendo muy vivo por momentos. Alemania fue uno de los países que centró parte del debate de la reconstrucción de postguerra en la búsqueda de los culpables de los diferentes crímenes.

Valcárcel entonces explica claramente que la balanza del posible perdón, de la posible justicia que castigue a los perpetradores y sane a las víctimas, queda completamente desnivelada. Se culpa y se juzga a las autoridades, a los mandos militares que cometieron los crímenes, por otro lado los que han de perdonar han desaparecido, en muchos casos ellos y sus familias, todos. El desnivelamiento de la balanza queda así para siempre. Ya no es posible entonces el perdón. Lo que queda es el mantenimiento de la memoria.

Aparecen en el libro referencias a Derrida, Jankélévitch, a Karl Jaspers y a su imposibilidad de perdonar a Heidegger. Pienso en qué hubiera dicho también su maestro Husserl, si hubiera vivido hasta después de la guerra. Se indaga sobre esa culpabilidad extendida a toda una nación, a la imposibilidad de acusar a todos y por lo tanto a la imposibilidad de alcanzar un perdón de unas víctimas borradas en todo sentido de la tierra.

La aparición de los tribunales supranacionales y de las figuras jurídicas de crímenes contra la humanidad buscarían una solución a estas preguntas. Aun así será difícil encontrar el perdón. Ni estos mecanismos judiciales, ni el posible arrepentimiento de los perpetradores dejarán esta cuestión solucionada porque para el perdón se necesitaría una acción a la altura de los horrores acontecidos. Los sucesos además para nosotros permanecen históricamente bien guardados. Los sucesos no son narrados como mitos o historias sucedidas, sino que somos de las

primeras generaciones donde lo sucedido es recordado, es bastante fiel a lo sucedido. El olvido no se debe dar si este permite la repetición del crimen.

Amelia Valcárcel termina su libro recordándonos cosas terribles. Que el reconocimiento de los horrores sólo se realiza sobre aquellos a los que se vence. Nombra a J. Ellul y su frase «El nazismo es horrible porque lo hemos vencido» (p.136). El reconocimiento del mal se hace difícil desde la otra perspectiva. El mal se reconoce cuando es vencido y derrotado. Aun así el castigo, el perdón, las deudas, el olvido, el recuerdo quedan siempre como escenarios necesarios de ser revisados siempre que se produce un crimen y más aún en las proporciones de los ejemplos citados.

El breve y necesario ensayo de Amelia Valcárcel hace referencia a esos mecanismos humanos de reconocimiento de lo criminal y los sistemas posteriores de culpa, pena, olvido y perdón. Son enormes las cuestiones que afronta, además de ser constantemente actuales en nuestros días. Sólo con abrir el periódico diariamente nos encontramos con los escenarios descritos por la autora. No sólo aquí sino en todo el mundo. Muy acertado en sus análisis deja tantos temas y referencias que casi me atrevería a pedirle a la autora una extensión del texto en el futuro.

Margarita Pintos

Asociación para el Diálogo
Interreligioso de la Comunidad
de Madrid (ADIM)

MEMORIAS DE MUJERES

JULIA VARELA: *Mujeres con voz propia. Carmen Baroja y Nessi, Zenobia Camprubí Aymar y María Teresa León Goyri*, Madrid, Ediciones Morata, 2012, 248 pp.

Mujeres con voz propia es un libro a caballo entre la memoria y la historia. Dice la autora que hay que tener cuidado con confundir una con otra pero que la memoria, que se nutre y cobra forma también con los olvidos, no puede ser ajena a la historia. Los recuerdos y los olvidos son registros que cobran todo su significado en el contexto histórico del que formaron parte.

Julia Varela nos ofrece tres voces singulares —la de Carmen Baroja, la de Zenobia Camprubí y la de María Teresa León—, relevantes para comprender gran parte de la historia española del siglo XX.

A través de los escritos autobiográficos de cada una de ellas —memorias en los casos de Carmen Baroja y María Teresa León, y diarios y epistolario en el caso de Zenobia Camprubí— Julia Varela construye una narración donde curiosamente la memoria colectiva está constantemente presente. Los propios escritos autobiográficos dan pie a ello. Son tres voces, fuertes y claras, importantes para la reconstrucción de la historia social e intelectual de la España de la época que al tiempo dejan paso a otras muchas voces de mujeres, todas con nombre y apellido, algo poco usual en España sobre todo cuando hablamos de mujeres.

Creo que ha sido una gran idea el utilizar estas voces para reflexionar sobre el principal objetivo del libro: cuáles fueron y en qué situaciones se dieron las condiciones sociales y políticas que favorecieron que las mujeres fueran poco a poco adquiriendo mayor grado de au-

tonomía y por tanto de libertad. El libro continúa el trabajo que Julia Varela inició con *Nacimiento de la mujer burguesa*. Entonces habló del enclaustramiento de las mujeres, de su *domesticación*.

El uso de estas voces hace reflexionar sobre la construcción de lo memorable, o dicho de otra forma qué es o no digno de memoria, qué es o no digno de ser compartido y socializado. La historiografía es un buen reflejo de toda una serie de convenciones sobre cómo reconstruir los procesos históricos.

Estas tres mujeres como muy bien muestra Julia Varela «se resistieron a aceptar el estatuto asignado a las jóvenes burguesas de su época, la imagen de marca de la feminidad propia de las clases medias españolas, vinculada al espacio íntimo del matrimonio y la familia, y a los valores religiosos...». Y fueron pioneras con sus textos. Aunque las mujeres han escrito siempre y nunca han dejado de hacerlo, no había costumbre de mostrar escritos sobre estos temas. La vida de las mujeres, sus preocupaciones e inquietudes, sus formas de ver y entender el mundo, sus aspiraciones, no resultaba digna de memoria.

La información que aportan estos escritos que combinan detalles cotidianos con reflexiones de carácter íntimo y de estado de ánimo me han hecho pensar en los cuadernos o protocolos de laboratorio, una fuente muy rica e interesante para la historia de la ciencia, campo en el que yo trabajo. En estos documentos, a modo de diarios, se registra día a día el trabajo a veces monótono, extenuante y a menudo con pocos resultados, que se realiza en los laboratorios; pero en ellos aparecen también anotaciones donde quien investiga deja entrever su actitud ante el trabajo, y por supuesto su estado

de ánimo, alegrías cuando los resultados son positivos o decepciones cuando no lo son. Estos documentos que no dejan de ser de alguna manera también escritos autobiográficos —evocan la vida del laboratorio— dan sin duda más luz sobre la cotidianidad del laboratorio y sobre la práctica científica que por ejemplo un artículo técnico que da cuenta solo de los resultados —casi siempre exitosos— obtenidos.

Al igual que en este caso que nos ocupa, la práctica cotidiana y la experiencia vital que transmiten los textos autobiográficos han estado fuera de las grandes narrativas. Este libro pone de manifiesto el tremendo sesgo que ha supuesto obviarlos.

Siguiendo con la metáfora del laboratorio, estas mujeres y sus vidas funcionan como reactivos de laboratorio, o mejor dicho como reactivas; sirven para contrastar y evidenciar otras vidas, también memorables. Mujeres como Dora Rusell y las hermanas Virginia Woolf y Vanessa Bell del conocido grupo de *Bloomsbury*, las pintoras Maruja Mallo y Ángele Santos, María de Maeztu, María Zambrano, Margarita Nelken, Clara Campoamor, Federica Montseny, Victoria Kent, María Moliner, y tantas otras que, carentes de voz pública, pero no menos sabia y propia, han permanecido en la sombra.

La tensión en la que tuvieron que vivir todas estas mujeres se expresa muy bien a través de la búsqueda de espacios propios. Fueron mujeres que defendieron su propio espacio: ansiaron un espacio físico privado en sus casas donde poder trabajar, —Zenobia cada vez que cambia de domicilio hace alusión a este asunto—, pero también buscaron y pelearon por un espacio público, de reconocimiento social y cultural. María Teresa León cuenta cómo tenía que firmar con iniciales sus artículos en el Diario de Burgos

y Zenobia Camprubí, traductora de gran parte de la obra de Tagore, firmó con Z.C.A la traducción de *The Crescent Moon*. Mientras, el nombre de Juan Ramón Jiménez aparecía destacado como autor del prólogo. Pero quizá el mejor ejemplo de esta tensión vivida y no resuelta sea el de María Lejárraga. Diputada socialista en la segunda república firmó siempre sus guiones de cine y obras de teatro —por cierto con una presencia importante de temas femeninos— con el nombre de su marido, Gregorio Martínez Sierra, incluso cuando ya vivían separados.

Son interesantes los distintos contrapuntos que se producen al interactuar las voces de unas protagonistas con otras. Julia Varela va guiándonos entre unas y otras marcando un recorrido, llevando la lectura a los temas sobre los que quiere reflexionar, en un viaje que va desde un espacio interior —íntimo, familiar— hasta el espacio público. Viajes emocionales marcados por espacios y tiempos concretos que arrojan mucha luz sobre las circunstancias que ayudaron y favorecieron a que algunas mujeres tuvieran voz y espacio para mostrar ideas propias.

La educación es uno de los grandes temas que vertebra el libro. Y las distintas formas y circunstancias en que se educaron cada una de las protagonistas lleva a la autora a evocar el proyecto modernizador que supuso en los treinta primeros años del siglo xx la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas (JAE) y dos de sus creaciones, El Instituto Escuela y la Residencia de Señoritas. Contrapone este proyecto modernizador de la enseñanza y la investigación españolas frente a la enseñanza tradicional hecha en las casas con preceptores —caso de Zenobia—, o en colegios religiosos como fueron los casos de Carmen Baroja y María Teresa León. Son los textos de María Teresa los

que mejor evocan esa otra educación posible que ella conoce a través de su prima Jimena Menéndez Pidal. Una educación que mira a Europa, que busca conectarse con los países más avanzados, Alemania, Francia e Inglaterra, y que se plasmó sobre todo en un programa de becas o pensiones, como ellos las llamaron, para favorecer la formación en centros de investigación y universidades extranjeras. Y aunque en el conjunto de pensionados las mujeres fueron siempre minoría (del 4% en los primeros años pasó a un 12% en la década de los treinta, la mayor parte de ellas tituladas en magisterio), debe ser considerado un avance el que pudieran acceder a estas oportunidades en las mismas condiciones que los hombres. Pero estas políticas tuvieron también otros resultados que de alguna manera están también presentes en el libro: el incremento de mujeres, como estudiantes y profesoras, en la enseñanza secundaria, concretamente en el bachillerato y en los estudios que daban acceso a profesiones cualificadas no docentes como idiomas, comercio, y enfermería.

Muy ligado a este proyecto de la JAE estuvo la fundación del Comité para la creación de becas para mujeres españolas en Estados Unidos, proyecto en el que jugó un papel Zenobia Camprubí. Su conocimiento de idiomas unido a la educación que había recibido, más cosmopolita y con menos lastre, la situaron en el mejor de los lugares para trabajar junto con María de Maeztu y María Goyri en este proyecto que tuvo una influencia importante en la formación de muchas mujeres físicas y matemáticas, que pudieron completar sus estudios en universidades americanas.

Crearon redes y abrieron nuevos espacios como el Lyceum Club donde Carmen Baroja y Zenobia Camprubí participaron y tuvieron papeles determinantes. Nuevos espacios que sirvieron de reco-

nocimiento y cohesión a tantas mujeres ocupadas y preocupadas por ordenar y ser dueñas de sus propias vidas. Y en esa apropiación de lo suyo jugó un papel importante otro tema que también tiene un espacio importante en el libro y que también es un buen ejemplo de tensión entre lo público y lo privado, entre lo establecido y lo anhelado: el trabajo.

Aunque las tres protagonistas defendieron y buscaron espacios profesionales propios no fueron educadas, como lo habían sido los varones de la familia, para ejercer profesiones liberales. Quizá por ello utilizaron la escritura para volver a un espacio propio, protegido, íntimo como forma de escapar de las rutinas diarias. La escritura se convierte así en el indicador de estados de ánimo. Las tres dedicaron gran parte de su vida a trabajar para las personas que tenían a su alrededor. Paradójicamente Zenobia Camprubí, la única que fue capaz de montar un negocio *moderno*, entendiendo por moderno un negocio puesto en el mercado —la tienda de Arte popular español—, no fue capaz de liberarse nunca de trabajar de secretaria para su marido, Juan Ramón Jiménez. De las tres, la más libre en este sentido fue quizá, y lo digo también con todas las reservas, María Teresa León. Esta circunstancia se repite también en muchos otros ámbitos. Por ejemplo María Goyri una de las primeras mujeres licenciadas en España en Filosofía y Letras (ni Zenobia, ni Carmen ni María Teresa fueron universitarias), dato desconocido por muchos que sólo la reconocen como ayudante de su marido; su trabajo quedó bastante ensombrecido por el de Ramón Menéndez Pidal, a cuyo romancero dedicó muchas horas de su vida. También la hija de ambos, Jimena Menéndez Pidal trabajó para su padre y también para su marido, el físico Miguel Catalán: se conservan preciosos mapas iluminados por ella realizados para el

Atlas lingüístico español y también unas enormes láminas dibujadas y anotadas que recogen los diagramas de los espectros del hierro. Miguel Catalán fue un reconocido espectroscopista, recordado especialmente por haber descubierto los *multiplétes*, esenciales para el desarrollo de la física cuántica y de la astrofísica.

Muchas cosas son las que unen a las tres protagonistas del libro. Pero no me resisto a terminar sin mencionar algo que me resulta muy significativo, y es que hicieron del interés por el patrimonio artístico del país el centro y objeto de su trabajo. Cada una desde su lugar se preocupó por la artesanía —la tienda de *Arte Popular Español* que montó Zenobia; el proyecto del Museo del Pueblo Español en el que trabajó Carmen Baroja— y los distintos trabajos de María Teresa más relacionados con el patrimonio literario. Esta preocupación por el patrimonio cultural del país, que las acompañó a lo largo de su vida, fue también una preocupación muy extendida entre el mundo de la Junta para Ampliación de Estudios, convencidos como es-

taban de que la regeneración del país pasaba por potenciar la enseñanza y la investigación pero también por el compromiso con lo cotidiano.

La lectura del libro pone sobre la mesa por un lado la ausencia de una memoria, la de las mujeres, en la reconstrucción de los procesos históricos y por otro la necesidad y la importancia de que estos escritos formen parte activa de esa reconstrucción. La reflexión sobre la historia y la memoria, sobre lo que es o no memorable pone en evidencia muchas de las convenciones aceptadas en los procesos de reconstrucción desde la historia. El libro aún así dos características muy propias de la autora, su valentía y su generosidad. Consciente como es de que su trayectoria académica y su compromiso intelectual no pueden ser entendidos al margen de la historia social y cultural, ha querido dar voz a tres mujeres singulares para mostrar su mundo, un mundo sin el que es difícil comprender el de la autora y el nuestro.

Ana Romero de Pablos
Instituto de Filosofía, CCHS-CSIC

SOBRE LA IGUAL LIBERTAD REPUBLICANA (*AEQUA LIBERTAS*)

ANDRÉS DE FRANCISCO: *La mirada republicana*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2012, 256 pp.

Nos hallamos ante un libro oportuno, uno que resulta improbable pensar desligado de su contexto social e histórico y que, al mismo tiempo, nos permite pensar nuestro actual estado de cosas sin caer en el presentismo. El desafío que nos plantea es claro: ¿qué hacer, cómo pensar la sociedad hoy, desde un punto

de vista republicano, como desplegar una ontología republicana de nosotros mismos? La idea de su autor parece clara: se trata de cohonestar dos ideas regulativas de la modernidad política desde el punto de vista de una izquierda fuerte y anticapitalista: «lograr una comunidad plural y solidaria de ciudadanos igualmente libres» (p. 241). Con vistas a este objetivo teórico, la estrategia de Andrés de Francisco en *La mirada republicana* consiste en ampliar el plano del republicanismo

más allá de los límites de la teoría política. Así, el libro no se ocupa menos de la teoría política que de la cultura popular y de la economía moral de la multitud. Más que de un libro de teoría política, hablamos de una revisión de los elementos principales de una economía moral republicana, de su necesaria dimensión normativa y de sus adversarios culturales y políticos.

A este respecto, destaca, entre otros aspectos básicos, el problema de la libertad. Una idea regulativa de este libro es la idea según cual *la república de la libertad comienza donde termina la tiranía de la necesidad*, esto es, que la *libertad republicana* es libertad manifiestamente *positiva*, «libertad para», según la distinción tradicional, donde «positiva» quiere decir también que es libertad consciente de los costes y acciones que supone garantizar su ejercicio, y que, por tanto, es «libertad de la opresión» no menos que «libertad de la necesidad». La igual libertad republicana (*aequa libertas*) es libertad de la opresión política, de la ingeniería social perfeccionista, pero también de la necesidad que restringe derechos, que priva al sujeto político de espacios de libertad y de participación, y muy importante, de una necesidad que, en condiciones capitalistas, produce subjetividades políticamente regresivas para, posteriormente, hacerlas pasar por naturaleza humana, en general, y por alguna clase de equipamiento socio-psicológico de serie, en particular. ¿En qué afectan estas determinaciones de la subjetividad a las iniciativas que llamamos específicamente políticas, desde un punto de vista republicano?

Me parece que uno de los grandes rivales del republicanismo hoy es la reducción del concepto de libertad a la acción socialmente restringida de un yo expresivo, flexible, presuntamente construido y afirmado contra la sociedad, en

ocasiones crítico de sí mismo, pero igualmente capaz de involucrarse con la sociedad a través de flujos infinitos de redes sociales. Todo ello sin emanciparse de su intensa socialización en un individualismo posesivo que no concede importancia a la materialidad del espacio social. *La libertad post-negativa*, si se me permite la expresión, cuya manifestación es una *libertad positiva post-liberal*, exige del sujeto que no descansa nunca, que no desee un trabajo fijo, que descargue más discos de los que podría escuchar en cien vidas, que actualice su materia prima intelectual antes incluso de haberla asentado. Exige de él que hable la lengua de moda, sea ésta la inglesa o la china, que su permeabilidad interpersonal, geográfica y moral sea siempre movilizadora en pos del máximo beneficio. Es una clase de libertad que, asimismo, lleva consigo el principio de no intervención en los asuntos públicos, por mor del «todos los políticos son iguales» y del «la política no me interesa», en el marco de una sociedad civil despoblada políticamente, toda vez que, identificada con los partidos políticos «tradicionales», se ha convertido en mero espacio público neutro de mercado. El perfeccionismo post-liberal rebasa con mucho el límite inferior clásico del estado neutral y procede, desde un punto de vista perfeccionista de mercado, a neutralizar lo intrínsecamente político de la sociedad civil: proclama una libertad positiva en materia de consumo («libertad para») y otra negativa en materia de derechos y libertades básicas (una «libertad de» que olvida el cuerpo, que lo desregula en tanto que sustrato material de una subjetividad de acciones posibles y lo «libera» de constricciones jurídicas, o lo que es igual, lo deja al arbitrio de la lógica del mercado).

Este libro, si bien no plantea el problema de la libertad en estos términos,

recoge de manera clara buenos argumentos para terciar en la discusión. Excelentes argumentos, pongamos por caso, contra la distinción entre libertad negativa y libertad positiva, al menos en su comprensión liberal. Llama la atención el énfasis que Andrés de Francisco hace en que aquellos derechos que quieran llamarse «republicanos» habrá de reclamar, sin excepción, una dimensión positiva: «Los derechos no defienden, pues, espacios de libertad (inmunidades) de la interferencia de los gobiernos, sino espacios de libertad positivamente protegidos por esa acción de gobierno» (p. 116). Aquellos derechos meramente negativos, aquellos «que no muerdan» no sólo no podrán subsistir, sino que podrán ser fácilmente recortados, moldeados o resignificados.

Una de las enseñanzas de *La mirada republicana* es precisamente ésta: no podemos aspirar a iguales recursos, ni a iguales talentos, gustos o maneras de vivir la vida, pero sí a establecer límites y hacer indisponibles para potenciales fuerzas no democráticas, cuando no crasamente antidemocráticas, aquellos espacios públicos que son socialmente relevantes en tanto que habitados por cuerpos insertos en un sistema de necesidades. Límites que liberan nuestras acciones

posibles a través de garantías constitucionales y de límites institucionales. Somos sujetos de acciones posibles, es obvio, al mismo tiempo que podemos ser quienes somos porque nuestras instituciones, en alguna medida, han configurado un espacio de socialización apto para el despliegue de nuestras capacidades e ideas regulativas, anhelos, filias y fobias, etcétera.

Que dichas instituciones, desde la familia hasta la escuela, pasando por el lugar de trabajo o la banca, sean controlables democráticamente, respeten el principio de rotación en cargos especialmente sensibles de dirección y de gestión, etcétera, es algo tan intensamente político como para acceder, desde algún lugar de la superficie, a nuestra composición más profunda en tanto que sujetos sociales.

Andrés de Francisco es consciente de que ni podemos ni queremos ser comunitaristas. Es posible, como ya dijera, muy republicanamente, Th. W. Adorno, pensar una sociedad basada únicamente en el principio de maximización del beneficio privado. Es pensable, sin duda. Se trataría, simple y llanamente, de una *sociedad falsa*.

Eduardo Maura Zorita

Universidad Complutense de Madrid

POR UNA FILOSOFÍA DEL ERROR

ANNA ESTANY, VICTORIA CAMPS Y MERCÈ IZQUIERDO (eds.): *Error y conocimiento: la gestión de la ignorancia*. Granada, Comares, 2012, 376 pp.

Errar, ir a la deriva, salirse del camino. A nadie sorprende que el error, como dicen en uno de los capítulos de este libro

Mónica Delgado, Rafael González del Solar e Iván Redondo, «tenga mala prensa». Ello es bien sabido: cometer errores conlleva consecuencias negativas, a menudo calificadas en términos de «pérdidas». Pérdida de tiempo, de oportunidades, de dinero, de prestigio y hasta de vidas. Errar es perder y perderse al mismo tiempo.

Y aun así, el error es —o puede ser— algo más. Para examinarlo convenientemente, es necesario realizar dos pasos teóricos importantes: de un lado, apartarse de los tópicos más trillados (como por ejemplo, la búsqueda sedienta de los «culpables» de la equivocación, la pura anatemización del error, su proscripción como lo irreductiblemente ajeno a toda verdad y utilidad); del otro, aproximarse interdisciplinariamente a la relación entre el error y el acierto; esto es, tantear los vínculos entre el error y el *conocimiento*. Y es aquí, por paradójico que parezca, donde una «filosofía del error» cobra todo su sentido. Pues de eso se trata en este libro colectivo editado por las profesoras Anna Estany, Victoria Camps y Mercè Izquierdo: de estudiar, analizar y tratar de comprender algunas de las dimensiones posibles del error. Citando el prólogo escrito por ellas:

«En una época en que el conocimiento ocupa un lugar central en la sociedad, en la que la ciencia incide muy directamente en nuestras vidas, en que la educación se ha democratizado, alcanzando, de forma más o menos satisfactoria, al conjunto de la población (al menos en el denominado «primer mundo»), en el que la aplicación de los conocimientos científicos a sistemas tecnológicos complejos supone riesgos a pesar de los beneficios que sin duda entraña, urge una reflexión sobre todos estos fenómenos que giran en torno a la expansión del saber y la información. ¿Qué papel juega el error en esta “sociedad del conocimiento”?» (p. 9)

Sin duda, el error juega un papel en nuestra sociedad, por mucho que optemos por escondérselo a nosotros mismos. Este papel puede llegar a tomar forma de tragedia: Fukushima, el accidente aéreo de Spanair en el aeropuerto de Barajas, la misión del transbordador espacial Challenger, etc. Pero también puede tratarse de algo más cotidiano y aparentemente inofensivo. Los errores en el desarrollo de la práctica científica,

educativa o administrativa, sin ir más lejos. Ni todos los errores son del mismo tipo ni estos son incomparables entre sí. Hace falta una aproximación interdisciplinar para empezar a dilucidar su naturaleza compleja, tan ambigua como cercana a nuestras vidas. En este libro, esto se consigue desde tres grandes ramas, que constituyen las tres partes del mismo (con cinco capítulos por parte), dirigidas por cada una de las tres editoras. Son: la *didactología*, entendida como la didáctica de la ciencia (Mercè Izquierdo); la *filosofía moral y política* (Victoria Camps) y, finalmente, la *filosofía de la ciencia* (Anna Estany). Cada una de ellas iluminará el fenómeno del error de un modo distinto pero complementario en la tarea de elucidar sus consecuencias morales sobre la base de la responsabilidad individual y colectiva, por ejemplo; o su presencia en la empresa de alcanzar conocimiento científico; o su rol en el análisis cognitivo, el estudio de casos y la metodología; o sus causas sociales, estructurales y epistemológicas. Todo ello forma parte del error. Y si es cierto que «de los errores se aprende», este libro ofrece un cruce de perspectivas para sondear diversos caminos que posibiliten este valioso aprendizaje.

Valga lo dicho hasta ahora como glosa de la primera parte del título del libro que reseñamos: «Error y conocimiento». Pero luego, enseguida se añade este sugestivo subtítulo: «la gestión de la ignorancia». Tendemos a pensar que solo podemos gestionar aquello que tenemos, que solo administramos cosas de las que ya estamos en posesión. Sin embargo, no siempre es así. Por si una actualidad marcada por la gestión (¡o indigestión!) de la deuda por parte de entidades financieras y Estados no bastara para convencernos de ello, también se puede gestionar todo lo que no se tiene. Entendámonos: no sólo es posible gestionar lo que se

debe, sino también, simplemente, aquello de que se *carece*. El error, de hecho, es esta carencia de conocimiento: un campo mucho más vasto que el de lo que propiamente conocemos. Jorge Wagensberg ha escrito que existen tres mundos gnoseológicos: uno, lo que sabemos; dos, lo que sabemos que no sabemos; y tres, lo que no sabemos que no sabemos. Y a pesar de los indudables progresos en el ámbito del saber en los últimos siglos, precisamente por ser «falibles», los humanos no podemos estar seguros de todo lo que conocemos. El error acecha desde lo conocido hacia lo desconocido; fallamos cuando creemos saberlo todo pero también cuando de pronto nos sumimos en lo ignoto. El error, entonces, no es un «afuera» en la investigación científica (admitiendo que la ciencia es la forma más consistente de obtener conocimiento que ha habido en la historia), sino que convive, desde dentro, con ella.

Aceptar esta familiaridad con el error, sin rendirse fatal y escépticamente a ella en un ataque de relativismo entreguista, deviene uno de los desafíos más apasionantes de la tarea científica. Karl Popper lo mostró nítidamente con su aportación sobre el falsacionismo: las teorías científicas nunca pueden darse por verdaderas ya que tienen que poder ser falsables; esto es, deben estar siempre abiertas a la crítica y refutación por parte de la experiencia. La falsación de una teoría equivale a encontrar algún tipo de error en ella que permita su corrección o sustitución por otra teoría todavía mejor. Esta «heurística del error», fundada racional y empíricamente, constituye una fortaleza de la ciencia, que la distingue de alternativas teóricas autoinmunes como la astrología y las demás pseudociencias, pongamos por caso. Contra la imagen de una ciencia que avanza a golpe de certezas, subiendo sin descanso por los peldaños de una escalera uniforme

que lleva a una verdad cada vez más clara, amplia y envolvente, conviene ir imaginando una ciencia que anda y desanda caminos, que ora se pierde ora se reencontra, que sabe sacar partido del error y del azar (caso Fleming y la penicilina) y que, con espíritu crítico, asume la ignorancia y los errores, tanto los ajenos como los propios, para superarlos, franquearlos o explorarlos.

El tema del papel de la ignorancia en el conocimiento no es nuevo. Existe toda una literatura que ha conreado este tema a lo largo de la historia de las ideas. Pierre Bayle, en los albores de la Ilustración, lo dejó bien establecido: el enemigo de las luces —recordemos que la luz, secularizada y exenta de connotaciones religiosas, era una metáfora que aludía al conocimiento, sobre todo al de tipo «científico»— no es tanto la ignorancia o el error, como el dogma. Luego lo repitió Diderot en su *Carta sobre los sordos y los mudos*, lo cual le supuso su encarcelamiento en el Castillo de Vincennes. Los ilustrados peleaban contra el oscurantismo, eso es cierto. Pero atención: debemos entenderlo como la oscuridad de las supersticiones, de los mitos y de la pretendida omnisciencia de la Iglesia en tanto que monopolio cultural, y no como la oscuridad de los errores propiamente dichos. Para el partido de los creyentes, el error no tenía cabida: tenía que ser perseguido y exorcizado; en cambio, para el partido de los *philosophes* el error era visto como una oportunidad de mejora, como un ensayo que abría nuevas posibilidades de saber; en definitiva, como un reto y una apuesta. Los ilustrados, a su modo, gestionaban la ignorancia. El reconocimiento de los errores ya era, de suyo, una declaración de progreso y avance. Resonaban en el pasado el «sólo sé que no sé nada» socrático y la «docta ignorancia» de Nicolás de Cusa, que son, asimismo, variacio-

nes de esta misma actitud: la que afronta error e ignorancia como el reverso necesario del conocimiento y como una promesa de corrección; la que acomete la investigación científica a campo abierto, sin tapujos ni mentiras (no es lo mismo mentir que errar). Y es por ello que podemos decir que este libro se suma, modesta y colectivamente, a este aliento ilustrado.

La primera parte trata de la función del error en la actividad científica de la escuela. El trabajo científico, visto desde sus resultados, se manifiesta como un cúmulo de éxitos y gritos de eureka. De triunfos. Todo el protagonismo, obviamente, se lo lleva el descubrimiento, su rápida publicación y su gran impacto. Algunos fracasos sonados, por otra parte, también han pasado a la historia de la ciencia, pero siempre como excepciones, anécdotas o estafas. Ni una cosa ni la otra ayudan, no obstante, a hacerse una idea cabal de lo que significa la tarea científica. La constante aparición de errores y fracasos es el pan de cada día en la vida de los científicos. *Errare humanum est*, efectivamente, y los científicos también son humanos. Así como una pieza de arte brilla expuesta en el museo como un acto único y a veces parece esconder los años de borrones, esfuerzos y sudores del artista, el descubrimiento en ciencia o la presentación de una nueva ley científica no siempre consiguen iluminar el trabajo que los sostiene. La relación entre el error y la ciencia es muy relevante para la didáctica de las ciencias; los profesores deben comprender, como escriben Izquierdo y Vallverdú en la introducción, «la naturaleza y el valor del error en la ciencia».

Los cinco capítulos de esta parte son los siguientes: «El error, indisociable del progreso científico» (Jean-Pierre Astolfi, *Université de Rouen*); «Heurística del error: el concepto de raza a la luz de la

teoría pragmática de la verdad» (Stephane Leyens, *Université Nôtre Dame de la Paix*); «El proyecto interdisciplinar y las competencias transversales. Un lugar para el error en el aprendizaje» (Barbara Dufour, *Université Nôtre Dame de la Paix*); «*Errare scientificum est*: el rol del error constructivo en la enseñanza de las ciencias» (Agustín Ardúriz-Bravo y Ana Couló, *Universidad de Buenos Aires*); y «Un modelo filosófico para el análisis del error en el espacio didáctico» (Jordi Vallverdú, *Universitat Autònoma de Barcelona*).

La tesis de Astolfi es diáfana: el progreso científico es impensable sin un papel activo y una consideración atenta del error. Es importante que el profesorado aprenda una lección previa a todas las lecciones, que consiste, justamente, en relativizar el rol de la lección en el aula. El trabajo docente es mucho más complicado que el hecho de suministrar un contenido dado a unos alumnos cuyo cerebro se asimila o bien a una tabula rasa o bien a un conglomerado de errores y «nociones falsas». Se trata de ampliar la perspectiva: Astolfi llama «recto-verso» (del francés, «droit et revers»), es decir, «cara y cruz» (de una moneda) a la contextualización de unos mismos pasos intelectuales, operaciones, cálculos, etc., que en función de las circunstancias pueden dar lugar a soluciones «positivas» (esquemas útiles) o «negativas» (obstáculos). No sólo se trata de conocer lo acertado y alzar un monumento al método que nos ha conducido a la solución del problema planteado, sino de explicitar bien en que contexto este razonamiento funciona y en que otro resulta contraproducente. Ya lo dicen, también, Ardúriz-Bravo y Couló en su artículo: «existe un rol del error en la enseñanza de las ciencias»; y esto es así, por lo pronto, porque «*errare scientificum est*» (errar es científico, esto es, los científicos

también se equivocan) y, además, porque las herramientas científicas pueden, en cualquier momento, «quedar pequeñas, necesitar revisarse a fondo o dejar de tener significado». También Dufour estaría de acuerdo: según ella, los modelos (tanto los científicos como los didácticos) no tienen una validez ilimitada. La ceguera ante el contexto produce una enseñanza de la ciencia pobre, monolítica y casi dogmática.

En este apartado, es interesante el enfoque de Leyens sobre el concepto de raza en la historia de la ciencia a la luz del pragmatismo de William James como teoría de la verdad; y es que toda percepción del fenómeno del error conlleva, como su reverso, la defensa de una determinada teoría de la verdad. Es en este artículo donde se acuña la expresión «heurística del error», que sintetiza bien esta necesaria «rehabilitación» del papel del error en la ciencia. Como también es muy interesante, por razones diferentes, la propuesta de Vallverdú de un modelo filosófico para el análisis del error en la didáctica de las ciencias.

La segunda parte —titulada «Tecnología y error»— está dedicada a las problemáticas morales que surgen de la comisión de errores. Está configurada por los siguientes artículos: «La responsabilidad moral frente al error» (Victoria Camps, *Universitat Autònoma de Barcelona*); «¿Sancionar el error médico o mejorar la seguridad de los pacientes?» (Jaume Aubia, *Director General del Colegio de Médicos de Barcelona*); «Guerra y error» (Javier Ordóñez, *Universidad Autónoma de Madrid*); «Las equivocaciones en su contexto» (John D. Lantos, *University of Chicago*); y «Margen de error: la sociología del asesoramiento ético» (Charles L. Bosk, *University of Pennsylvania*).

En el texto de introducción a esta parte, Angel Puyol propone la idea de

una «responsabilidad no paralizante» para con los errores en el marco de la tecnología y la biomedicina. Se trata de un prudente término medio entre la «precaución paralizante» (esto es, cerrarse a toda innovación técnica con ayuda de prohibiciones rotundas) y la «actitud de libertad absoluta» (el descuido de las consecuencias y el fervor optimista en el extremo, por ejemplo, de una «eugenesia liberal» en la que las familias se costearían hipotéticas mejoras a través de la manipulación genética de sus descendientes). Como afirma Puyol:

«Debemos ser tolerantes con la posibilidad del error al mismo tiempo que ponemos todos los esfuerzos en evitar que ocurran y en minimizar sus peores efectos.» (p. 131)

Camps ahonda en esta idea en su artículo. Sostiene que el papel de la ética en los errores de la tecnología, errores que muchas veces no son atribuibles a un solo individuo y que se dan en entornos complejos, es el de animar a esclarecer las causas, con las virtudes de la buena disposición y la transparencia, para la prevención y la mejora de los sistemas. Hay un deber de responsabilidad que no se debe confundir con el estigma de la culpa. Aubia, en el campo de la relación asistencial entre médico y paciente, y Bosk, en el caso del asesoramiento ético, concretan estas reflexiones. Aubia lo especifica mediante un análisis de la construcción social del riesgo, las percepciones del error, los sistemas de información y la necesidad de mejorar la seguridad en el marco sanitario. Bosk, por su parte, esboza una sociología del error aplicada a la bioética.

Esta sección del libro contiene también un artículo sobre la guerra. Ordóñez plantea la conveniencia de pensar la guerra y los posibles errores en la guerra. No solo la guerra como error, impugnándola de raíz, sino también los errores que pueden existir en la guerra misma, una vez

dada. Los casos de Libia y Siria, por poner dos ejemplos recientes, invitan a leer este artículo con detenimiento. Por último, Lantos reflexiona sobre la idea de contextualización, idea que, como ya hemos visto, también aparece en otros artículos del volumen. En particular, resulta muy estimulante el método narrativo que emplea para discutir estas cuestiones desde el punto de vista de la ética.

«Error y cognición» es la tercera y última parte del libro, la que se ocupa del ámbito de la filosofía de la ciencia. Concretamente, resigue la función del error en las ciencias puras (física, química biología, psicología...), las ciencias de diseño (ingeniería, medicina, biblioteconomía...) y la tecnología. Incluye los siguientes artículos: «Cambio en el punto de vista del error humano en los proyectos: necesidad y posibilidades» (Joan Masarnau, *Universitat Politècnica de Catalunya*); «Ignorancia, error y el avance de la comprensión» (Catherine Z. Elgin, *Harvard University*); «A través de miles de errores alcanzamos la «verdad». ¿Pero cómo? Sobre el papel epistémico del error en la práctica científica» (Jutta Schikore, *Indiana University*); «Aprender del error» (Deborah Mayo, *Virginia Tech*); y «El éxito reside en anticipar el fallo» (Henry Petrosky, *Duke University*).

Como apuntan Mónica Delgado, Rafael González del Solar e Iván Redondo en la introducción, nos encontramos en el llamado «giro experimental» en filosofía de la ciencia (desarrollado por Hacking y Galison entre otros), en el cual se enfatiza la práctica científica, la experimentación, en lugar del análisis lógico de los resultados. Ello encaja, a su vez, con la importancia que está cobrando para las ciencias cognitivas la fenomenología de la acción y la corporalidad, y también encaja con las reflexiones más novedosas sobre la tecnología. Y es que es en este paradigma donde se sitúan el conjunto de

los artículos de esta sección del libro. Para empezar, Masarnau propone una reseña de los métodos más comunes en la prevención del error en el marco del diseño tecnológico, el mejoramiento de la fiabilidad y seguridad de los artefactos ingenieriles y la mejora de la calidad de vida. También Petrosky, en el quinto y último artículo, hace hincapié en esta misma posición, si bien añade que muchas veces los ingenieros han sacrificado la eficiencia a la innovación. El ensayo y error lleva consigo la posibilidad de la equivocación, pero al mismo tiempo es un buen camino hacia el progreso ingenieril.

Desde la perspectiva científica, lo interesante es dejar de ver el error en términos puramente negativos. En cierto modo, esto supone una superación de la heurística del error popperiana, que aunque reservaba un rol sustantivo al error en la selección entre teorías científicas, todavía le confinaba a desarrollar un papel meramente negativo, de descartar. Tanto Mayo, como Shickore y Elgin exploran vías para una concepción más positiva del error: incorporación de estándares de obtención de datos a la detección de errores, explicitación de las tácticas utilizadas para evitar errores y preferencia del error ante la ignorancia. Concluye Elgin:

«Revelando no solo que nos equivocamos sino también donde nos equivocamos, los errores nos orientan hacia la dirección que hace avanzar nuestra comprensión. Qué afortunados somos de estar predisuestos a cometer tales errores.» (p. 292)

En suma, *Error y conocimiento: la gestión de la ignorancia* es un libro colectivo de encuentro de diferentes autores, ramas, enfoques, países y universidades distintas. Tal pluralidad de perspectivas constituye su principal activo. Para decirlo como los ilustrados del siglo XVIII, «cambiar nuestra forma de

pensar» con respecto a los clichés, mal-entendidos e inercias —y también con respecto a los errores mismos— es una tarea enciclopédica, titánica. No obstante, las propuestas que aquí se recogen

suscitaran, a buen seguro, respuestas, debates y continuaciones.

Oriol Farrés Juste

Universitat Autònoma de Barcelona

CONTRIBUCIONES A UNA HISTORIA DE LA SUBJETIVIDAD

RAFAEL HUERTAS: *Historia cultural de la psiquiatría*, Madrid, Catarata, 2012, 221 pp.

Historia cultural de la psiquiatría, por medio de una selección conscientemente subjetiva y personal, propone un análisis y una discusión de algunas de las tendencias historiográficas que han surgido dentro de la historia de la psiquiatría. Mediante su revisión se buscan elementos capaces de provocar la reflexión teórica en el seno de la actividad profesional. De esta manera, trascendiendo el plano meramente académico, se demuestran las posibilidades que ofrecen la investigación y reflexión históricas.

Los aspectos que dominan el contenido del libro son las ideas sobre la locura, la metodología de la que se ha servido esta reflexión y las claves que ofrece el autor para repensar dicho recorrido. A lo largo de su lectura se ofrece una selección de algunas de las fuentes y de las preguntas que han forzado a determinadas conclusiones históricas.

El autor contribuye al pensamiento crítico y comprometido (ante los problemas epistemológicos y de legitimación social y científica con los que ahora se encuentra la psiquiatría) con una serie de reflexiones históricas en torno a la construcción del conocimiento sobre la locura. Para ello, vertebra su análisis basándose en autores, sin duda fundamentales

en el desarrollo de la psiquiatría, su crítica y epistemología. M. Foucault y R. Castel sirven de guía para la reflexión en el capítulo 1 («Orden y desorden psiquiátricos»). Ambos autores niegan el carácter científico de la institución psiquiátrica entendiéndola como espacio de control social y vigilancia. En el capítulo 2 («El sujeto de la locura») se analiza la importancia de la subjetividad en el nacimiento de la psiquiatría, donde los estudios de G. Swain son altamente esclarecedores. J. Goldstein (capítulo 3: «Conocer, organizar, persuadir») ocupa una posición clave en esta obra. El desarrollo teórico e institucional de la psiquiatría surge en el marco de la cultura de la subjetividad respondiendo a necesidades a veces no científicas y técnicas. Los conceptos que se utilizan varían en la medida en que pierden su efectividad estratégica de cara a adquirir mayor legitimación médica y social. El capítulo 4, «La locura construida» se ocupa de I. Hacking, quien propone una perspectiva historiográfica que se basa en las condiciones de posibilidades que deben cumplirse para que una «enfermedad mental» llegue a diagnosticarse. En el capítulo 5 («Historiar el síntoma»), se centra en la figura de G. E. Berrios quien estudió la aparición de un lenguaje específicamente psiquiátrico como reflejo del marco epistemológico que posibilitó el nacimiento de la psiquiatría.

Según Rafael Huertas, para comprender la razón de ser de las teorías y las prácticas psiquiátricas hoy aceptadas es necesario repensar la locura y el modo en que se ha pensado sobre ella desde la historia de la psiquiatría. *Historia cultural de la psiquiatría* demuestra como esta labor puede realizarse contrastando narrativas y asumiendo las posibilidades que aparecen, deteniéndonos en aquello que ha permitido relativizar, revisando las derivas historiográficas y proponiendo nuevas fuentes hasta ahora parcialmente utilizadas.

Las fuentes utilizadas y las preguntas ofrecidas por los investigadores han marcado las derivas historiográficas. Al igual que hace G. Didi Huberman, quien desde la historia del arte abraza al anacronismo como una noción epistemológica decisiva para tratar la imagen (cuadro, escultura o cualquier expresión artística como portadora de «memoria» capaz de proporcionar las claves para establecer sus relaciones con el tiempo), Rafael Huertas propone la observación del «cuadro» clínico desde un punto de vista historiográfico poco tratado y que se diferencia sustancialmente del enfoque histórico de la medicina tradicional. En esa búsqueda del cómo repensar la psiquiatría, donde el cuadro clínico puede aportar una información de gran utilidad, se aprecia un aspecto que refleja en gran medida la postura historiográfica ofrecida en el libro. Un desafío para la historia de la psiquiatría sería localizar fuentes (no solamente el cuadro clínico, también libros de registro, por ejemplo) que sumerjan de lleno en la historia social, informando sobre las características de una «praxis» clínica que, como se señala insistentemente, no siempre ha coincidido con los paradigmas imperantes. Comprender la razón de ser de las teorías y prácticas psiquiátricas hoy aceptadas apunta a una necesidad epistemológica

que puede satisfacerse dependiendo de las fuentes a las que nos enfrentemos. Si realizar una revisión del modo en que hemos pensado en la locura pasa, necesariamente, por una revisión de las fuentes (observando precisamente aquellas que pasaron más desapercibidas) habrá que pensar en una perspectiva histórica a la altura de esta «nueva» información.

M. Foucault inauguró una historiografía crítica que aportó importantísimas presuposiciones para pensar sobre la locura. Consideró la psiquiatría como una estructura de saber-poder inseparable de una función disciplinaria, entendiendo la locura como una construcción cultural. R. Castel, siguiendo su estela, entiende el orden psiquiátrico como un «todo» perfectamente establecido para cumplir objetivos de control y defensa social. El hecho de que el análisis historiográfico propuesto por R. Huertas comience por el control social como problema historiográfico es interesante de resaltar, ya que abarca una de las cuestiones centrales en el libro. La perspectiva crítica del control social no aporta claves para traslucir el papel de los profesionales dentro de las instituciones psiquiátricas y no tiene en cuenta sus circunstancias socioeconómicas. El autor, por estas razones, propone contrastar discursos y experiencias para realizar una verdadera tarea historiográfica en torno a la psiquiatría. Rafael Huertas propone reflexionar sobre la práctica psiquiátrica como fuente de información capaz de hablar sobre la construcción del conocimiento psicopatológico, de su cultura profesional con sus respectivos intereses corporativos y estrategias, para adquirir legitimación científica. Aboga por comprender el por qué de determinadas prácticas y teorías mediante una concepción de la historia de la locura y de la psiquiatría. Dicha comprensión solo puede realizarse bajo la consideración de aspectos metodológi-

cos y epistemológicos: la historia de la ciencia (desvelando la racionalidad interna del discurso científico) y la historia de la psiquiatría (narrando las distintas maneras de abordar la clínica, el tratamiento psiquiátrico, etc.) en una relación dinámica.

El autor del libro insiste en la importancia de acumular una serie herramientas conceptuales que permitan encarar el núcleo de la actividad clínica para servir a la producción discursiva de la psiquiatría según las necesidades diagnósticas y terapéuticas de los profesionales. El hecho de que lo escrito se diferencie sustancialmente de lo que en realidad se hacía remite, de nuevo, a una reflexión sobre las fuentes. Los documentos clínicos adquieren una vital importancia: realizar una «historia desde abajo» que ponga de manifiesto el funcionamiento institucional y la vida cotidiana de los pacientes. De esta manera nos encontramos con una psiquiatría que se localiza entre unos parámetros teóricos y hermenéuticos distintos, donde la subjetividad toma una posición fundamental. En esta reconsideración la reflexión histórica adquiere una importancia crucial, trascien-

de la estricta medicalización de la locura y aporta los recursos para pensarla en lo que le es inherente: desde una perspectiva social y cultural.

Contextualizar adecuadamente la labor de determinados psiquiatras permite alcanzar sus consecuencias en los supuestos que se manejan actualmente. De esta manera se asume el «ruido» que rodeaba a los conceptos en su momento de gestación para adquirir una auténtica profundidad de análisis. Ante una tendencia cada vez más cuantificada de entender la psiquiatría R. Huertas en la *Historia cultural de la psiquiatría* propone las claves para mirar atrás y captar las claves que contribuyan a una recuperación de identidad. Porque las expresiones del «pathos» se despliegan en la historia y en la cultura habría que repensar la locura teniendo en cuenta su carácter inherentemente polifónico (histórico, cultural, sociológico, biológico, psicológico) para alcanzar, sin duda, un debate multidisciplinar crítico y comprometido.

Teresa Pérez Salaverría
Universidad Complutense de Madrid