

CRÍTICA DE LIBROS

PUENTES ENTRE LA CULTURA CIENTÍFICA Y LA HUMANÍSTICA

ANDRÉS MOYA, *Biología y espíritu*; exordio de Diego Bermejo, Maliaño, Sal Terrae, 2014, 168 pp.

El autor de este ensayo se ha ganado mercedemente la reputación de ser uno de los científicos y, al mismo tiempo, uno de los filósofos que más ha contribuido a eliminar las barreras construidas entre lo que se viene denominando desde C. P. Snow las dos culturas antagónicas: la científica y la humanística. Como señala oportunamente Diego Bermejo en su exordio, Andrés Moya habita un territorio mestizo que le permite pensar desde las ciencias, con singular competencia, cuestiones que hemos venido considerando patrimonio de las humanidades. Él mismo se considera a la vez un científico y un humanista, y de este modo pone en cuestión un cierto cliché que tiende a separar ambas identidades mediante una disyuntiva. Que la ciencia piensa en un sentido enfático, ciertamente, no es algo que se deba afirmar sólo a partir de los avances de la biología evolutiva, pero no cabe duda de que esos avances han dado alas a las incursiones de los científicos evolucionistas en el ámbito del espíritu y a aventurar “interpretaciones” de lo humano y lo espiritual, que ha dejado de ser patrimonio de sus antiguos custodios. Además, frente a las interpretaciones tradicionales, las que pro-

vienen de los científicos evolucionistas reclaman para sí un plus de coherencia con el conocimiento científico, con el que concuerdan y al que refuerzan. Pero lo que está verdaderamente en cuestión es una jerarquía implícita de los saberes, que solo podía ser precariamente salvaguardada mientras que a la filosofía se le atribuyese una competencia metateórica o la capacidad exclusiva para llevar a cabo una reflexión de segundo grado que incluyera a los conocimientos científicos y a sus métodos de obtención. Sin embargo, la teoría de la evolución parece permitir el establecimiento de un nuevo marco epistémico que incluye dentro de su alcance explicativo e interpretativo la aportación y el desarrollo de las humanidades. Digamos que se han vuelto las tornas, ya no está en el orden del día tanto hacer filosofía de la biología cuanto biología de la filosofía.

Cuando A. Moya reflexiona sobre la pluralidad del conocimiento del mundo, distingue entre formas generales y especializadas, no-científicas y científicas, de captación de ese mundo. Lo que se pueda captar desde las diferentes formas puede ser igualmente valioso y no necesariamente excluyente. Aquello que distingue una forma de otra le da al mismo tiempo una capacidad distinta para el desocultamiento de la verdad. Pero con esta tesis, Moya no se está

apuntando a la teoría de los juegos lingüísticos de Wittgenstein y aceptando una cierta inconmensurabilidad entre ellos, sino que atribuye a la ciencia, que es una forma particular especializada de captación de la realidad, una capacidad de explicación de esa pluralidad y, por lo tanto, de disponer de un metaconocimiento que no anula el valor del resto de formas de captación, pero que convierte a la ciencia “en el metalenguaje de cualquier otra forma de lenguaje o conocimiento” (p. 65). La ciencia es y no es una forma más de conocimiento. En su explicación del mundo, que no anula las demás, es capaz de dar cuenta también del origen y el alcance de esas otras explicaciones. Es más, en su capacidad de acceder y manipular “lo inefable” llega allí donde no pueden llegar esas otras formas de conocimiento. Los éxitos que jalonan el desarrollo del conocimiento científico y su aplicación técnica lo han elevado a esa posición de árbitro. Con todo, se acepte o no esta *parti pris*, podríamos preguntarnos por el estatuto epistemológico de esas afirmaciones. ¿Son afirmaciones de una teoría, una filosofía, una sociología o una ciencia (evolutiva) de la ciencia? Esta pregunta cuya respuesta nos permitiría evitar un regreso *ad infinitum* no es respondida claramente por A. Moya, aunque es evidente que sus afirmaciones sobre el carácter del conocimiento científico no poseen el mismo estatuto que las afirmaciones que realiza un biólogo molecular sobre el comportamiento de una proteína o un físico sobre el de los protones. Como el propio Andrés Moya dice en *Pensar desde la ciencia*, se trata de pensar los asuntos que constituyen la “trastienda” de las teorías científicas sobre el Universo, la vida y la vida humana.

Moya no se confronta con el rico panorama de posiciones y planteamientos dentro de la teoría de la ciencia, desde el positivismo al operacionalismo, pasando por el pragmatismo, los diversos constructivismos, el racionalismo crítico, la filosofía analítica o la teoría crítica. Más bien trata de construir un Gran Relato en el sentido de Lyotard que permita explicar la génesis y evolución de los otros grandes relatos, su razón de ser y su éxito temporal, así como su superación e integración en la reconstrucción evolutiva del universo, la vida y la vida humana (sociedad, historia y cultura). El aval de dicho Gran Relato es su supuesta congruencia con los hallazgos y los conocimientos científicos. Pero no cabe duda que este relato “científico” o quizás “cientista” no solo recibe impugnaciones de parte de la filosofía tradicional o la religión, sino también de la ciencia misma.

Así pues, justificar la pretensión de ese “gran relato” no es tarea fácil, A. Moya lo sabe. A ello ha dedicado un conjunto de obras que marcan los hitos de una reflexión en permanente búsqueda.¹ Una reflexión que reconoce las dificultades, no las minimiza, pero que está guiada por un optimismo de fondo a prueba incluso de la melancolía a la que, según su propio testimonio, aboca la naturalización darwinista. Leyendo las páginas de las obras de Moya nos encontramos siempre de nuevo con el gesto del “a pesar de todo” —se puede, se resolverá, se conocerá, se implementará, etc.—, que preside la construcción de su discurso como una corriente de fondo. Una corriente que siempre termina emergiendo. A la altura de la determinación por la naturaleza está el poder del hombre para subvertirla. De ahí que la dominación de la naturaleza adquiera un do-

ble carácter: es genitivo objetivo y subjetivo al mismo tiempo, como si se tratara de dos caras de la misma moneda. Lejos de la herida narcisista que Freud atribuyera a la teoría de Darwin, sabernos producto de la evolución nos permite reconocernos como seres en condiciones de dominarla y dirigirla, de escapar a su destino afirmándolo. No hay que temer a la dominación, sino ejercerla responsablemente. La ciencia es poder, y A. Moya afirma ese poder en una especie de figura paradójica que recuerda al *amor fati* nietzscheano después de haber desenmascarado la historia de la cultura occidental como nihilismo. Al nihilismo se responde con un nihilismo de segundo grado: mediante una creación sin fundamento metafísico alguno, que se afirma como puro poder, como voluntad de poder. Si detrás de lo que reclamaba sustancialidad y valor no había otra cosa que dicha voluntad de poder, una vez reconocido esto, se trata de que esa voluntad de poder sin máscara cree infinitas máscaras a sabiendas de que lo son. No podemos escapar al poder que poseemos y el poder es ejercicio del poder o no es en absoluto. No nos queda sino elegir nuestro destino. Por eso la alegría de vivir, la “fröhliche Wissenschaft”, se eleva sobre un fondo melancólico que la depura de toda ingenuidad y la reserva para los grandes espíritus. No es empresa para pusilánimes sino para atrevidos. El hombre ha de superarse a sí mismo para estar a la altura, ¡Nietzsche dixit!

Pero vayamos al libro que nos ocupa. No cabe duda que se trata de un ensayo doblemente interesante. Por un lado representa un recopilatorio de trabajos anteriores del autor. Cada uno de los capítulos remite a algún de las obras mencionadas en la nota de

esta reseña. Pero también presenta tesis que difieren de forma sustancial respecto de concepciones previas. Así pues, estamos ante una obra que nos introduce a lo más importante de las reflexiones de A. Moya y al mismo nos proporciona sus avances más recientes.

Por lo que respecta a la recopilación de tesis defendidas con anterioridad nos encontramos con la que es ciertamente la más sustancial en el planteamiento de A. Moya: de un lado, asumir con matizaciones, de la mano de Dawkins y, sobre todo, de Castroldeza, la explicación evolutiva de todos los fenómenos, no sólo los biológicos sino también los sociales, culturales, políticos, etc., y, de otro, movilizar frente al supuesto nihilismo pesimista a que abocaría dicha tesis un intervencionismo “transevolutivo” hecho posible por los nuevos avances científicos, especialmente por la biología sintética.

A. Moya admite la dificultad de evaluar por medio de estudios concretos “cómo contribuye la variación genética a, por ejemplo, convicciones personales, tesis filosóficas o éticas o a la espiritualidad” (p. 88)², pero sigue creyendo que esto no supone un obstáculo insalvable para sostener su base genética. Si bien cualquier carácter fenotípico relacionado con el pensamiento o la cultura es resultado de componentes genéticos, ambientales y de la interacción entre unos y otros; si bien estamos lejos de explicar desde una determinada dotación genética la expresión fenotípica de caracteres fisiológicos e infinitamente lejos de hacerlo respecto a caracteres ideológicos o culturales, Moya cree que es posible afirmar el vínculo entre la existencia de dichos caracteres, sus efectos funcionales o disfuncionales sobre

los individuos y la contribución de dichos efectos a la eficacia biológica de sus portadores. Esto sería lo que permite atribuir a los caracteres culturales una capacidad de influjo sobre la supervivencia o no de los individuos/grupos y por tanto sobre la eficacia biológica de determinados genes. En definitiva, existe una selección biológica de la cultura y esa selección está al servicio de la eficacia biológica de determinados programas genéticos. Pero si la eficacia biológica de determinados portadores depende de su eficacia reproductiva, no queda otra vía explicativa para la selección biológica de la cultura que establecer un vínculo entre determinados caracteres culturales y la eficacia reproductiva. El propio Moya admite que nos encontramos en el terreno de la especulación. ¿Qué quiere decir comportamiento espiritual, por ejemplo? ¿Se puede definir científicamente del mismo modo que se define, por ejemplo, un gen? ¿Es algo que se puede medir? ¿Se puede establecer con rigor una base genética de algo tan genérico como la autotranscendencia o el sentido de la vida? ¿Qué relación hay entre fertilidad y espiritualidad? ¿Es posible establecer una correlación estadística entre la predisposición a la espiritualidad y la proclividad a la reproducción y entre esta y el efectivo éxito reproductivo? Es más, incluso admitiendo un efecto biológico-selectivo de determinadas convicciones, ideas, planteamientos morales, etc., esto no es lo mismo que afirmar que dichas convicciones, ideas y planteamientos sólo sean epifenómenos en manos de los replicadores darwinianos, al menos si en su constitución intervienen otros factores no genéticos. Pero con esto entramos en la cuestión del alcance de la sociobiología.

A. Moya da la razón a las críticas que se lanzan contra la sociobiología referidas a los gruesos trazos con que esta intenta dar cuenta de una complejidad que no se deja someter a tamaña reducción, pero entiende que esta reducción resulta no de una insuficiencia del planteamiento en cuanto tal, sino de su carácter todavía incipiente y aproximativo. El conocimiento que aportan las neurociencias y el conocimiento sobre el despliegue funcional de los genes o los genomas irán salvando las distancias más pronto que tarde. Es más, sospecha que la resistencia a aceptar ese planteamiento tiene que ver sobre todo con el temor ante las supuestas consecuencias que se derivarían de aceptar la radical naturalización del hombre, aunque no se extienda en ellas. Pero quizás lo que esté en cuestión en la crítica de la sociobiología sea no tanto la naturalización del hombre, cuanto lo que ella entiende por naturaleza (humana).

Partiendo de los principios básicos de la teoría evolutiva darwinista, la biología evolutiva pregunta por las bases de los caracteres que presentan los seres vivos. E intenta responder indagando la utilidad de esos caracteres desde la perspectiva de la selección. No se trata de postular una finalidad y por tanto una intencionalidad, sino de una constatación *ex post* de la utilidad de un rasgo para la reproducción. Teleonomía frente a teleología. Lo que interesa son las causas que actúan selectivamente en la historia y son responsables de la formación y conservación de un determinado rasgo. Y lo decisivo para el éxito selectivo no es la aptitud biológica individual, esto es, el éxito reproductivo de un ser vivo individual, sino la prevalencia y la multiplicación de los programas genéticos. Los genes son, por

decirlo de modo filosóficamente convencional, los sujetos de la historia de la evolución. Los seres vivos serían solo medios para la proliferación de los genes. Pero, ¿significa esto que los rasgos y caracteres de seres vivos recientes se puedan considerar adaptaciones óptimas al servicio de la eficacia genética? Muchos teóricos evolucionistas consideran un error interpretar cada rasgo existente como el resultado de la adaptación recompensado por la selección y, por tanto, que todas las facetas de configuración de la vida muestren una adecuación reproductiva. Es más, si aceptamos la existencia de programas genéticos que contienen informaciones que gobiernan la formación de rasgos y caracteres específicos y que el comportamiento humano también se basa en informaciones genéticas, ¿implica esto una exacta correspondencia entre instrucción y acontecimiento? En realidad, lo que estaríamos diciendo es que a través de las instrucciones para la producción de proteínas y a través de las instrucciones de las proteínas para la construcción de la estructura del cerebro se determinan genéticamente las informaciones y las orientaciones que se guardan en el cerebro, que a su vez actúan como programaciones del comportamiento. Pero, dado que las informaciones genéticas nunca afectan de modo directo al comportamiento, quizás resulta razonable considerar que cuanto más influyen las informaciones que provienen de experiencias y procesos de aprendizaje en la formación de los “programas” de comportamiento y cuanto más pueden ser modificados dichos programas por informaciones actuales que provienen del entorno natural y social, menor es el influjo de los genes sobre el comportamiento. Los fundamentos neuronales

pueden establecer ciertas pre-estructuraciones, pero no dar cuenta de la variabilidad de los “programas individuales”.

Por otro lado, no deja de resultar extraña la afirmación de la existencia de un imperativo biológico a la máxima reproducción inscrito genéticamente en el homo sapiens. Si esto ha de valer para los individuos concretos, nos estaríamos situando no en el plano de las causas últimas, que es el que da cuenta de la génesis evolutiva, sino en el de las causas próximas, es decir, allí donde los sociobiólogos suelen decir que no tiene validez el modelo explicativo teleonómico. ¿Puede hablarse seriamente de un vínculo actual entre el apetito sexual y el imperativo de reproducción? Al menos habría que admitir que, en comparación con otras especies, la forma humana de la sexualidad es relativamente la menos eficiente desde el punto de vista de engendrar progenie. No cabe duda que la sociobiología tendría que dar una explicación convincente de por qué las zonas geográficas en las que desarrollo científico ha llegado más lejos, son las zonas con tasas de natalidad más baja. ¿Qué habría que colegir de esta correspondencia desde el punto de vista de la evolución socio-cultural? ¿No cabría pensar que la selección cultural, en caso de que exista algo así, depende más bien la transmisión y apropiación de determinados contenidos que no pueden ser guardados y conservados genéticamente? No solo filosóficamente resulta problemática la afirmación de que la evolución cultural es la prolongación de la evolución biológica con otros medios, también lo es desde el punto de vista científico.

Respecto a las consecuencias problemáticas que se derivan de la sociobiología

no es una menor, que las formaciones culturales, sociales, políticas, organizativas, etc. que se han impuesto efectivamente en la historia, quedan justificadas *a fortiori* como resultado de una selección biológica inevitable. Ninguna alarma puede saltar frente a las amenazas que se ciernen sobre la especie *homo sapiens* y sobre otras muchas especies como efecto de los procesos económicos, sociales y culturales, a los que A. Moya se refiere casi siempre *en passant* para justificar la necesidad de la intervención transevolutiva y no para cuestionar la supuesta eficacia biológica de la selección cultural o para replantear las formas de intervención hegemónicas. A los ojos de Moya estas pueden ser consideradas en su conjunto como una historia de progreso y avance.

¿Por qué no dedicar los máximos esfuerzos de la biología y la sociología humanas a explicar las causas de la liberación del comportamiento humano respecto a programas genéticos en vez de rastrear y localizar las últimas huellas de las supuestas cadenas biológicas? Si no me equivoco, es porque en ello está en juego la posibilidad de defensa de la intervención transevolutiva que ponen en nuestras manos las biotecnologías y las neurociencias, que más que la superación del determinismo biológico melancólico representa su literal verificación o, al menos, la promesa de su cabal realización. Hasta ahora las intervenciones que los miembros de la especie *homo sapiens* han venido realizando en todos los planos a lo largo de su existencia sobre el planeta tierra han sido un instrumento en manos de los programas genéticos en pugna por su supervivencia. Lo que marca la diferencia de la transevolución es la capacidad de intervenir eficaz y exitosamente sobre los genes

mismos. Pero esto sólo tiene sentido si mantenemos la determinación por lo genes. El reino de la necesidad alumbró el reino de la libertad. Y aquí se amontonan las preguntas sobre quién decide qué intervención para qué finalidad. Y uno no sabe si confiar más en los replicadores dawkinianos o en los biólogos sintéticos. Seguimos siendo gigantes en cuanto a los medios y enanos respecto a los fines.

A. Moya habla del lento caminar de la ciencia. Alerta sobre los posibles reduccionismos y sobre peligrosas políticas de efectos nefastos (¡en pasado!). Acepta los límites de los conocimientos disponibles para garantizar intervenciones seguras. Matiza el alcance de la genómica y de las neurociencias. Pero finalmente adopta el gesto del “no poder no intervenir”: “Desde la óptica de la ciencia, la mejor tesis para obviar los efectos negativos de intervencionismos defectuosos, por falta de racionalidad y con bases éticas (¡sic!) más que dudosas, es continuar en la dinámica de una ciencia prometeica, de fundamentos; [...] Los avances de la ciencia de los últimos años parecen indicarnos que ya estamos en buenos niveles de fundamentos y conocimientos de las leyes como para iniciar una oleada de intervenciones racionalmente bien organizadas” (p. 139s). Ante los signos de que las intervenciones del hombre en su evolución han conducido a una situación histórica realmente problemática (colapso social y ecológico), la respuesta es ¡transcendamos al hombre! Incluso de la ciencia fáustica, de la experimentación “a ver qué pasa”, cabe esperar aciertos y resultados alentadores. ¿Por qué no? ¡*Facere aude!*

Ante una apelación de este tipo, se echa de menos unas reflexiones medianamente

serías sobre las condiciones sociales y económicas de la producción de conocimientos científicos o de las llamadas ciencias de la vida. Pero lo que encontramos es una operación de tuneo “espiritual” de unas prácticas que más bien necesitarían de una reflexión autocrítica. Es evidente que revertir los efectos devastadores de intervenciones destructivas exige intervenir. Pero podría tratarse de una intervención en un sentido biomimético, es decir, una transformación de los sistemas humanos y sociales para que encajen de la manera más armoniosa posible en los sistemas naturales. Ciertamente, no hay vuelta a una Arcadia feliz, pero con un cambio de rumbo quizás podamos escapar al desastre, quizás

algo podamos aprender todavía del escribiente Bartleby y su “I would prefer not to” en la novela de Herman Melville.

En cualquier caso, es de agradecer que A. Moya defienda sus posiciones teóricas sin ocultar las dificultades, los puntos problemáticos, las limitaciones todavía existentes, etc. y que busque en todo ello un diálogo serio e intelectualmente honesto entre las ciencias y las humanidades. Sus trabajos representan en este sentido una aportación fundamental que merece ser discutida con el mismo rigor.

José A. Zamora

Instituto de Filosofía del CSIC

NOTAS

¹ Cf. entre otros *Pensar desde la ciencia* (Madrid: Trotta 2010), *Evolución: puente entre las dos culturas* (Pamplona: Laetoli 2010), *Naturaleza y futuro del hombre* (Madrid: Síntesis 2011).

² Los 7.000 millones de seres humanos que hoy habitan la tierra proceden de un pequeño grupo de unos

cien individuos. En los 130.000 años de evolución desde entonces, pocas variaciones son constatables desde el punto de vista genético: color de la piel, tolerancia a la lactosa, etc. La base genética o la adecuación biológica (fitness) de aquello que da soporte a la inteligencia media del ser humano no ha variado en los últimos 130.000 años.

TRANSICIONES DE LA SOSTENIBILIDAD A LA RESILIENCIA

JORGE RIECHMANN, *Autoconstrucción. La transformación cultural que necesitamos*. Madrid, Los Libros de la Catarata, 2015, 301 pp.

0. Al escribir estas líneas se celebra en París la COP21, la conferencia de las Naciones Unidas para lograr un nuevo acuerdo internacional que mantenga el calentamiento global por debajo de los 2°C. Aún no sé si conseguirán que el acuerdo sea vinculante

para todos los países pero sí que este libro de Riechmann incluye algunas claves éticas y políticas necesarias no sólo para que ese posible acuerdo pueda alcanzar su objetivo, sino para entender cómo hemos llegado hasta aquí y qué cabe esperar a continuación.

1. La primera clave es superar la fase de negación. A finales del siglo XX, nos dice Riechmann, el movimiento ecologista su-

frió una derrota sin paliativos: ha fracasado en su intento de cambiar el rumbo de las sociedades industriales y estas siguen creciendo descontroladamente aunque el mundo esté lleno y hayamos entrado, como dice, en el Siglo de la Gran Prueba. En él, una combinación de efectos del cambio climático, el hambre, las enfermedades infecciosas, las grandes migraciones y otros fracasos de la política, junto a la escasez de recursos naturales y la destrucción de diversidad biológica, nos pueden colocar en un escenario real de colapso social a gran escala.

¿Aún se puede salvar el mundo? Técnicamente es posible, políticamente casi todo indica que no: Riechmann es consciente de que la “contracción de emergencia” necesaria para detener el cambio climático no es asumible por ningún gobierno al uso, porque las reglas del juego político sólo atienden al corto plazo de una sociedad infantilizada por un circo mediático que el ecologismo tiene culturalmente perdido. Lo que aquí quiere decir “salvar el mundo” es evitar millones de muertes. El actual conflicto en Siria también tiene causas ambientales y esta sería sólo la primera de una lista de posibles “guerras climáticas” (85) con sus consiguientes movimientos de refugiados. Puede que, adaptándose, la humanidad sobreviva a cualquier catástrofe, pero el colapso traerá víctimas que podrían haberse evitado.

¿Perder toda esperanza? No, porque todavía podemos atenuar el sufrimiento, “razonando y actuando más en términos de resiliencia que de sostenibilidad” (45) en pos de lo que Riechmann llama la Estrategia Dual: intentar maniobrar con alguna habilidad este Titanic que inexorablemente va

a hundirse; pero no con la expectativa de evitar el naufragio, sino solo de crear mejores condiciones para el salvamento del pasaje.

El primer paso, pues, es ser realistas y afrontar la pérdida, valorar y contener los daños, salvar lo que aún se puede salvar autoconstruyendo formas de cooperación que puedan reducir el coste humano del colapso.

2. La segunda clave está en los impulsores culturales de una transición hacia sociedades más resilientes. Los humanos somos “naturalmente culturales”¹: nuestro mundo está construido o al menos mediado por la cultura, entendida como “ideas, creencias, normas y valores transmitidas por aprendizaje social” (98), y sólo incidiendo en ella podemos transformarlo. Como la crisis es humana y social, para superarla es necesario comprender los sistemas éticos y utilizar esa comprensión para reformarlos. Esa sería la tarea cabal de las humanidades y las ciencias sociales, desde la literatura a la antropología y la filosofía, porque nunca hay vacío moral ni crisis de valores. A juicio de Riechmann, lo que ocurre es que los valores rampantes en las sociedades industriales son falsos y peligrosos: lo que nos ha llevado hasta aquí es precisamente la creencia de que el desarrollo de la tecnociencia, impulsada por el mercado libre, producirá un crecimiento ilimitado de la economía mediante la innovación constante, y que esto redundará de alguna forma en una vida mejor para los seres humanos.

Sin poner en cuestión esa historia fundacional, de nada sirve invocar retóricamente los valores de la ética ecológica. Es posible modelar nuestro carácter de acuer-

do con designios conscientes, pero para ello no basta con el esfuerzo individual; son los grupos humanos quienes, actuando sobre su cultura, orientan la sociedad hacia nuevos valores (en el caso español, Riechmann recuerda los precedentes del krausismo burgués y el naturismo obrero de signo anarquista). Ese trabajo consta de procesos complejos que caminan de forma paralela a procesos de socialización que llevan décadas y en él “no hay atajos.” (123)

Sabedor de la potencia motivadora de los mitos, Riechmann encuentra las raíces culturales de la crisis ecológico-social en “las tradiciones ilustradas, racionalistas, utilitaristas y científicas que se han concebido a sí mismas como enemigas de la religión”, y considera que cualquiera de las grandes religiones contiene tradiciones a partir de las cuales se podría ecologizar culturalmente nuestras sociedades. Literalmente, Riechmann propone construir “a partir del mito del Arca de Noé, un mito apropiado para el Siglo de la Gran Prueba” (105). Pero sus héroes culturales no tienen por qué ser religiosos en sentido estricto: dos de ellos son Sísifo y el barón de Münchhausen, símbolos de la interminable autoconstrucción que requiere la transformación cultural y las luchas sociales necesarias para salvar nuestra civilización. Como escribe Santiago Alba Rico (2015: 16), “si queremos salvar la *Iliada* y el *Quijote* [...] tendremos que salvar también los glaciares y los niños”. No hay manera de salvar las historias sin sus lectores, ni a los lectores sin sus historias.

3. La tercera clave supone reinterpretar el individualismo y la igualdad. El moderno proceso de individuación proporciona ma-

yores cotas de libertad, pero también puede desembocar en patologías sociales en las que se elimina la autonomía, individual y colectiva, convertidas ambas en la mera elección entre ofertas de consumo: “El triunfo cultural del capitalismo estriba en conseguir hacer creer que la libertad es la libertad de consumo, en vez de la libertad política de los ciudadanos y ciudadanas capaces de autogobernarse.” (177)

Somos libres, se nos dice, porque podemos acumular ilimitadamente bienes materiales y experiencias placenteras, pero ese mito fomenta la dominación y no hay posibilidad de sostenibilidad para la enorme población humana actual sin una estrategia de reducción de las desigualdades sociales. Frente a esa idea de la libertad liberticida, Riechmann propone otro mito: el de una *igual libertad* cooperativa, entendida como una construcción de autonomía personal y colectiva que no reniegue de la dependencia ni cierre los ojos ante los límites del mundo concreto, social y natural, en el que vivimos. Este programa no está reñido con el hedonismo o la lucidez —Riechmann se esfuerza en librarse de las etiquetas de buenismo o neopuritanismo—, sólo con el sadismo de quien compra su placer a costa del sufrimiento de otros.

La *igual libertad* de Riechmann conecta con esa tradición que arraigó en Alemania con el Romanticismo y que de W. von Humboldt pasa al joven Marx y florece en América con el trascendentalismo de Emerson. En esta clave, la autonomía no pasa por la dominación del otro sino por la dominación o regulación de la *relación* con el otro, buscando una suerte de homeostasis cultural que regule el desequilibrio poten-

ciado por el culto a la desmesura (*hybris*) propio del capitalismo. Con los recursos del lenguaje y la cultura, hemos de aprender a frenar el apetito de mercancías y moderar el exceso de entusiasmo por lo super- o transhumano, nos dice Riechmann. No es fácil porque, confrontados a la finitud, la vulnerabilidad y la dependencia, los humanos buscamos vías de escape extremas en la tentación faústica, que busca la inmortalidad, o directamente cediendo a la pulsión de muerte; pero también podemos emprender la vía del medio: una biofilia orientada al cuidado de lo frágil, la ayuda mutua, el auxiliarnos unos a otros a confrontar los límites.

4. ¿Qué perspectivas de futuro abren esas claves? Riechmann es consciente de que los seres humanos no podemos dejar de autoconstruirnos mediante el lenguaje y la cultura; la cuestión es la clase de identidad que emerja del proceso. La economía neoliberal refleja una ética y una cultura que coloniza el mundo y la mente de millones de personas a día de hoy. Frente a ella, lo que Riechmann propone es una autoconstrucción crítica que casa bien con varias escuelas y corrientes en el pensamiento occidental desde sus orígenes. No tanto la filosofía como conjunto de sistemas teóricos, sino más bien como forma de vida, tal como la entendieron Marco Aurelio, Henry D. Thoreau o Alain Badiou. Apelando a estos y otros pensadores, Riechmann traduce a términos laicos o aptos para legos la antigua noción de conversión o cambio de mentalidad (*metanoia*) y propone una cultura de la frugalidad no represiva. Su programa es sincrético y ecuménico, conservador e in-

novador a la vez: anclar la cultura en los valores de cuidado en colaboración con el feminismo; autolimitarnos para dejar existir al otro, en clave ecologista; recuperar o conservar las formas de socialidad erosionadas por la modernidad, en clave antropológica, especialmente aquellas que movilizan la palabra en público²; promover la moral de larga distancia, conectando con las éticas de la compasión desarrolladas desde las religiones universalistas, así como con las éticas laicas de la solidaridad.

El programa de Riechmann conlleva una transformación profunda de las concepciones vigentes acerca del placer, la satisfacción, la felicidad o la vida buena. Esto no supone una vuelta a la religión sino que, renunciando al autoengaño, trata de mantenerse dentro de los límites de una espiritualidad trágica que también es patrimonio, por supuesto, de muchas religiones. Aunque implantarlo no sea fácil, es un programa sencillo o minimalista porque orienta toda la ética en torno a dos grandes valores: florecimiento de la vida y pacificación de la existencia. Pero también porque conlleva renunciar a la ilusión del control, ensalzar la humildad epistémica y confiar en “el poder de adaptación y autoorganización de las culturas vernáculos vivas” (294).

Sin entrar a valorar la base empírica sobre la que Riechmann construye su argumento, lo innegable es que la crisis ecológico-social ya se ha desencadenado, al menos en algunos lugares del planeta; y que ni el ecologismo ni el socialismo, ni el internacionalismo ni el feminismo han conseguido evitarla. En un mundo cada vez más interdependiente, Riechmann identifica la

lucha por la *igualibertad* como clave para la transición de una cultura de la *hybris* a una de la autocontención, de la sostenibilidad a la resiliencia. Ese cambio cultural supone una transformación identitaria, una conversión, que es personal pero sólo puede ser activada y sustentada por instituciones y procesos sociales. Es tiempo de duelo pero también de lucha (así se titula un capítulo escrito junto con María González Reyes), una lucha contra la mercadotría y la tecnolatría para reclamar la lucidez trágica y el conocimiento disperso en las diferentes sabidurías ecológicas de las que se alimenta esta *Autoconstrucción*.

En lo formal, el libro sigue el estilo de anteriores del mismo autor. Utiliza una gran cantidad de fuentes, desde páginas de Internet a comunicaciones personales con diversas personas expertas; lo mismo te cita a la arqueóloga Almudena Hernando que al antropólogo Louis Dumont. Pero tanta y tan variada información no dificulta la lectura —no en vano Riechmann es poeta y traductor literario además de profesor e investigador— y el texto enriquece la terminología castellana traduciendo con precisión términos que por pereza nos hemos acostumbrado a usar en inglés.

5. *Autoconstrucción* no es un libro apocalíptico; plantea problemas ya conocidos para los lectores de Riechmann pero en términos que quieren ser positivos y realistas. Recurre para ello al Gran Motivador de la conducta humana: la cultura, un factor al que quizá el movimiento ecologista no haya prestado toda la atención que debiera. Pues no se trata sólo de “percatarse del límite” (274), sino también de transformar(se) a partir de ese conocimiento. In-

teresará tanto a especialistas en ética ambiental como en política y los movimientos sociales, pero está al alcance de cualquier persona interesada por el tema. Y no incurrir en la autoayuda —de hecho, critica el planteamiento individualista en el que a menudo se basa ese género— ni tampoco en la autocomplacencia.

Tras su lectura, no me queda claro cómo piensa Riechmann tomar lo mejor de las religiones (motivación personal, solidaridad comunitaria y compromiso intergeneracional más allá del cortoplacismo) sin llevarse también el sustrato metafísico, su búsqueda de la inmortalidad y su potencial para el sectarismo. Pero no olvidemos que Thoreau también se autoconstruyó su cabaña en Walden a partir de los residuos reciclados de otras construcciones. Otro punto el que disiento ligeramente con Riechmann es su aparente escepticismo hacia los usos emancipadores de las TIC. Si la cultura juvenil se alimenta de videojuegos, ¿no deberíamos incidir ahí ante todo? Las herramientas nos han acompañado siempre en el largo camino de la hominización; la cuestión es, como escribió Thoreau, no convertirnos en herramientas de nuestras herramientas, poner la tecnología al servicio de la resiliencia social. Conservo alguna esperanza en el poder de concienciación de narrativas audiovisuales como *The Walking Dead* o *The Road*. Un ejemplo a seguir puede encontrarse en la excelente trilogía de Margaret Atwood (*Oryx y Crake*, *El año del diluvio*, *Madadam*), donde la resistencia está representada por la religión de historias (y de huertos) de los Jardineros, pero también por los *hackers* que se comunican me-

diente sofisticados juegos en línea. En este sentido, *Autoconstrucción* adquiere un interés especial en el contexto del debate sobre los límites y riesgos del ciberactivismo y la socialidad virtual, temas tratados

por César Rendueles en su recomendable *Sociofobia*³.

Antonio Casado da Rocha
Universidad del País Vasco /
Euskal Herriko Unibertsitatea

NOTAS

¹ Uriarte, R., J. Tolosa, I. Araiztegi, J. M. Vargas, J. M. Requena, A. Casado da Rocha. 2013. "Naturalmente culturales", *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas* 11, 253-258.

² Alba Rico, S. 2015. *Leer con niños*. 2ª edición. Barcelona: Mondadori.

³ Rendueles, C.: *Sociofobia: el cambio político en la era de la utopía digital*. Madrid: Capitán Swing, 2013.

SOBRE LA ÉTICA COMO ENCUBRIMIENTO

MARK HUNYADI, *La tiranía de los modos de vida. Sobre la paradoja moral de nuestro tiempo*, Madrid, Cátedra, 2015, 116 pp.

La tiranía de los modos de vida, un breve e intenso ensayo del profesor de la Universidad Católica de Lovaina Mark Hunyadi (nacido en Ginebra en 1960), trata de analizar la paradoja siguiente: ¿cómo puede ser que, en sociedades donde la ética parece omnipresente en forma de ubicuos códigos deontológicos, comités de ética y exigencias de *political correctness*, sin embargo suframos la influencia de modos de vida — pensemos en los avances de la robotización por ejemplo— que escapan de cualquier posible control ético o democrático? ¿Cómo puede ser que la Pequeña Ética, reducida a la protección de los derechos del individuo, paralice cualquier cuestionamiento ético en serio de los sistemas dentro de los cuales vivimos? ¿Por qué estamos viviendo nuestras vidas como hámsteres enjaulados que corren en sus ruedecitas gimnásticas —y sin embargo, subjetivamente, incluso pueden considerarse libres?

Para dar una respuesta plausible, la reflexión ética tiene que atender a la indagación sociológica. Frente a los fenómenos de naturaleza sistémica, la resistencia individual se vuelve poco menos que irrisoria. Hunyadi propone centrar la atención en los *modos de vida*, pues tenemos un grave problema práctico: incuestionables modos de vida impuestos sistémicamente (pensemos en las dinámicas de digitalización y financiarización de la sociedad, por ejemplo), que escapan a cualquier control ético o democrático, moldean nuestra existencia cotidiana. Hay que deslindar la noción de modo de vida de otros tres conceptos útiles en ciencias sociales: prácticas, normas y *habitus* (p. 46). El modo de vida se sitúa en la interfaz del sistema y la experiencia social tal y como es vivida por los propios actores, y designa “las expectativas de comportamiento impuestas de forma duradera por el sistema a los individuos y los grupos, y que se imponen independientemente de la voluntad de los actores” (p. 47). “Una institución como el sistema bancario,

por ejemplo; un principio como el de igualdad, una mentalidad como el culto a la ganancia, un tipo de racionalidad como la cuantificación de todo lo dado: (...) todo esto determina modos de vida a los que no tenemos opción de escapar” (p. 23).

¿Cómo llegan a imponerse los modos de vida? Se trata de *fenómenos de agregación y emergencia*, podríamos decir recogiendo una larga tradición de análisis social. Más allá de la dicotomía natural/ artificial (o *physis/nomos* en la Grecia antigua), tenemos también la enorme clase de los fenómenos que son “resultado de la acción humana, pero no de la concepción humana” (David Hume).¹ Tal y como expresa el breve poema de Mathias Schreiber titulado DEMOCRACIA: “Yo quiero/ tú quieres/ él quiere/ lo que nosotros queremos/ sucede/ pero lo que sucede/ no lo quiere ninguno de nosotros”. Pensar que todo orden es una construcción deliberada de alguien que ordena es, sin duda, un tenaz prejuicio racionalista. Sabemos sin embargo que hay orden espontáneo tanto en la naturaleza (los ecosistemas en el planeta Tierra, por ejemplo) como en la sociedad (el Derecho consuetudinario, sin ir más lejos). Friedrich Hayek denunció como “constructivismo” la ilusión siguiente: que “habiendo creado el ser humano las instituciones de la sociedad y de la civilización, debe ser también capaz de alterarlas a su voluntad para satisfacer sus anhelos o deseos”.²

Ahora bien, muchos fenómenos sociales pueden ser, a través de la agregación y las propiedades sistémicas emergentes, *resultados no intencionales de acciones intencionales*. Esto lo han analizado muchos sociólogos, incluyendo los clásicos como Karl Marx (“los seres humanos hacen la his-

toria, pero no saben que la hacen”) y Max Weber (quien lo llamó la *paradoja de las consecuencias*). Raymond Boudon habló de los *efectos perversos* de la acción social: así es como surgen los modos de vida. Podríamos esquematizarlo del siguiente modo: 1) agregación de efectos, 2) propiedades emergentes y 3) refuerzo por los hechos consumados (cf. p. 23 y 49 de *La tiranía de los modos de vida*).

La mirada sociológica que “busca las consecuencias involuntarias e inesperadas que tienen las acciones humanas en la sociedad”³ nos permite precavernos frente a la falacia de composición siguiente, implícita en el *business as usual* de las democracias liberales: “a partir de la idea de que cada iniciativa tomada individualmente es buena por respetuosa con los principios de la Pequeña Ética, se concluye mecánicamente que el resultado final, procedente de una suma de tales iniciativas individuales, será él mismo bueno” (*La tiranía de los modos de vida*, p. 106).

Frente a los *efectos sistémicos del capitalismo y la tecnociencia*, la Pequeña Ética hoy omnipresente resulta impotente: nos viene a las mentes la terrible imagen de Ulrich Beck, unos frenos de bicicleta acoplados a un avión a reacción. Es una ética del civismo reducida a la protección de los derechos individuales; tal microética se doblega ante las coacciones sistémicas que imponen los grandes marcos estructurales. La ética se convierte en *ética como encubrimiento*: un conjunto de algunas reglas y principios que hay que respetar pero que, despotenciada su capacidad crítica, avala el sistema en su conjunto, le brinda “un blanqueo ético donde se entrecruzan la despersonalización política y la irresponsabi-

lidad moral” (p. 30). Esta ética puede ser correctora de disfunciones, lubricante para los engranajes del sistema, pero no una ética crítica capaz de cuestionarlo en su conjunto.

Hunyadi critica con rigor la “ética de mínimos” congruente con el liberalismo político, el cual “suspende cualquier posibilidad de evaluación colectiva del mundo común, en nombre de la neutralidad pública. Es su modo de retirarse del mundo, de aprobar por lo tanto el mundo tal como va” (p. 34). Esta microética “es acrítica pero está lejos de ser axiológicamente neutra: el valor que privilegia por encima de todo es el curso del mundo mismo. Su propia naturaleza la empuja al conservadurismo del hecho consumado, o aceptación generalizada del mundo tal como va” (p. 36).

El profesor de Lovaina analiza con perspicacia la función de “agente blanqueador” que la microética de los derechos individuales desempeña frente a las derivas sistémicas, y demanda una Gran Ética que renuncie a la “neutralización ética del mundo a la que conduce inevitablemente la Pequeña Ética para, por el contrario, asumir el mundo mismo, el mundo bajo todas sus facetas, como objeto de su interés. Esto no significa reencantarlo, sino plantear la cuestión de su sentido. Tomar cada vez la cuestión del sentido como medida...” (p. 65). Es una indicación importante, siempre que no olvidemos que *no hay un sentido del mundo como tal*, pese a las recurrentes ilusiones que nos hacemos los seres humanos.⁴ Pero el “sentido del mundo” no puede ser sino el sentido de la vida humana, y de los mundos que colectivamente construimos los seres humanos. “Lo que necesitamos es menos una revisión que una conversión, una conversión de otro tipo ético, una ética que no nos apar-

te del mundo sino que se apodere de él, y que no sea individualista sino común” (p. 71)⁵

La teorización política de la Modernidad, marcada a fuego por el liberalismo, restringe el espacio político a la agobiante clausura de un *vis à vis* entre individuo y Estado, obviando algo esencial: la complejidad de los vínculos sociales y la densidad de relaciones normativas que unen a los seres humanos entre sí y con sus entornos. Ahí opera un reduccionismo inaceptable, una “despolitización fundamental de lo social” (p. 78) frente a la cual hemos de precavernos concediendo la atención que merecen a los modos de vida. Dado que los sistemas (capitalismo y tecnociencia, para abreviar) imponen modos de vida que “se han convertido en nuestra segunda naturaleza, en la jaula de acero de nuestras vidas” (p. 92), se trata de organizar la lucha política común que permita a nuestras sociedades elevarse a un nivel superior de democracia. Ahí Hundayi introduce —para escapar del falso dilema entre mal utopismo y sumisión a lo existente— una noción importante que ha elaborado en otro lugar;⁶ la *potencia humana de contrafactividad* o contrafactualidad. “Una apertura contrafactual sobre el futuro no significa creación de algo absolutamente nuevo —aunque sólo fuera porque nunca se crea nada absolutamente nuevo—. Se trata por el contrario de reorientar lo que ya existe en función de posibilidades tales como se presentan hoy ante nosotros, apoyándonos en lo que ya sabemos y partiendo de aquello en lo que nos hemos convertido” (p. 97). Con buen criterio asevera el profesor de Lovaina que “la lucha moral reviste hoy por hoy un carácter esencialmente político. Lo que está aquí fundamentalmente en juego es la restitución de

esa potencia humana de lo contrafactual, es decir de esa capacidad para instaurar reglas contra el curso factual de las cosas y para promulgar un orden independientemente de éste: exactamente como cuando se proclama una igualdad de derecho entre los humanos, independientemente de su desigualdad de hecho” (p. 92).

La propuesta práctica en que desemboca su trabajo crítico de largo aliento es la creación de un *parlamento virtual de los modos de vida* con alcance europeo (p. 87-116).

Un pensador greco-francés a quien aprecio mucho, Cornelius Castoriadis, lo señaló hace dos decenios con claridad: por lo menos en este período histórico de la Mo-

dermidad (en el que nos hallamos desde hace unos cinco siglos) la ética, *si no es ética social y ética en continuidad con la política*, puede funcionar como un falaz dispositivo ideológico (en el sentido marxiano de la voz *ideología*: falsa conciencia vinculada con intereses sociales). Se convierte en *ética como encubrimiento*, como coartada, como ocasión de engaño y autoengaño. Puede entenderse este librito de Mark Hunyadi como una brillante continuación de aquella reflexión de Castoriadis.

Jorge Riechmann

Universidad Autónoma de Madrid

NOTAS

¹ Otra formulación célebre es la de Adam Ferguson: “La historia es el resultado de la acción humana y no de la intención humana.” En inglés: “...the result of human action but not of human design”. Adam Ferguson, *Essay on the History of Civil Society*, Edinburgh University Press 1966, p. 122.

² Friedrich Hayek, “Los errores del constructivismo”, conferencia pronunciada por el autor el 27 de enero de 1970, recogida en *Nuevos estudios de filosofía política, economía e historia de las ideas*, Eudeba, Buenos Aires 1981. Puede consultarse el texto digitalizado en http://www.hacer.org/pdf/rev29_hayek.pdf; yo cito según esta versión digital, p. 86. Hayek cuenta que escuchó esta opinión por vez primera “en una conferencia dictada por W. G. Mitchell en la Universidad de Columbia en el año 1923”.

³ Antonio Izquierdo Escribano, *Fundamentos de sociología*, Playor, Madrid 1985, p. 19.

⁴ La vieja idea estoica de un *kosmos* insuflado de *logos*, de racionalidad y sentido, puede reaparecer sin complejos en la reflexión filosófica contemporánea: véase por ejemplo la reivindicación de la “racionalidad biológica” de la biosfera por Juan Carlos Siurana en su *Ética del humor*, Plaza y Valdés, Madrid 2015, p. 183-186.

⁵ Frente a lo individual no podemos situar sólo lo público-estatal, sino sobre todo lo *común*. Hunyadi remite expresamente (p. 83) al valioso esfuerzo de Christian Laval y Pierre Dardot en *Común*, Gedisa, Barcelona 2015.

⁶ Mark Hunyadi, *L'homme en contexte*, Cerf, París 2012.

EL (NO TAN) LENTO CAMINO HACIA THANATIA

ANTONIO VALERO CAPILLA Y ALICIA VALERO DELGADO, *Thanatia: The Destiny of the Earth's Mineral Resources. A Thermodynamic Cradle-to-Cradle Assessment*, Singapur, World Scientific, 2014, 672 pp.

Cuando los efectos nocivos del ser humano sobre la Tierra comenzaron a hacerse cada vez más evidentes no tardaron en aparecer reflexiones que entendían al planeta y sus habitantes como un todo orgánico. Y casi des-

de el inicio de dichas reflexiones han existido pensadores que han optado por tomar a la ciencia y su método como fundamento. Un ejemplo obvio sería el de la ecología humana, cuyo nacimiento aconteció en el seno mismo de la biología. Pero no se puede olvidar que junto a la biología se encontró desde muy pronto la física como un elemento central en el pensamiento sobre la naturaleza de la relación ser humano-mundo. La reflexión en torno a conceptos como la energía fue fundamental para el desarrollo de herramientas de evaluación de la degradación medioambiental, por ejemplo la huella ecológica. También la energía, en concreto su consumo y el posible agotamiento de sus fuentes, fue un acicate imprescindible para el desarrollo de una naciente, tímida y todavía a día de hoy insuficiente, noción de límites al crecimiento de las sociedades humanas. Pero también desde la economía se hizo uso de la física, en concreto de la entropía, como fundamento de un punto de vista económico de la realidad que tomara como base la termodinámica y no únicamente la dimensión monetaria. El resultado de esta unión ha venido a conocerse como economía ecológica, corriente en la que se podría enmarcar el libro del que hablaré en las próximas páginas.

Habitualmente hablar de termodinámica es complicado. Salta a la vista por ejemplo cuando se intenta entender un concepto como el de entropía. En la exposición intuitiva que se suele hacer de la misma se la presenta como una medida del grado de desorden de un sistema, y a la Segunda Ley de la Termodinámica como una tendencia espontánea hacia el desorden (o también hacia el equilibrio que iguala a un sistema con aquello que le rodea). Ahora, pese a que afirmaciones generales de este tipo puedan ser úti-

les, sin un tratamiento realmente riguroso la termodinámica no es capaz de desplegar todo su potencial para el estudio de la naturaleza y su degradación. Dar ese tratamiento riguroso es el reto al que se hace frente en *Thanatia*. Motivados por la situación de consumo desaforado de recursos minerales y por los riesgos de agotamiento de los mismos en las próximas décadas (con las catastróficas consecuencias que algo así tendría para nuestro metabolismo social y la degradación ambiental que supondría) los autores se marcan el objetivo de construir una metodología capaz de instituirse como herramienta para la evaluación de dichos recursos. Pero no sólo eso, la introducción de conceptos como la entropía les permite ampliar la herramienta para convertirla también en un indicador del nivel de degradación. En opinión de los autores un enfoque termodinámico es superior a los estrictamente económicos, que repasan en la primera parte del libro, ya que en él se cuenta con una base científica objetiva y neutra. En concreto entre los diferentes enfoques termodinámicos posibles, que también recorren en la misma primera parte, consideran que el más potente es aquél que toma como centro la idea de exergía (aunque después lo explicaré con más detalle baste decir aquí que la exergía es algo así como un concepto mixto que une energía y entropía).

Pero para dar un tratamiento termodinámico al legado mineral del planeta Tierra basado en la exergía hace falta un conocimiento completo de la composición y naturaleza de nuestro planeta y de las dinámicas de extracción y utilización de sus recursos. Es decir, un conocimiento muy profundo de lo que se suele denominar procesos «de la cuna a la tumba». En la segunda parte del libro se desarrolla ese marco analizando la composición

geoquímica de la Tierra (cap. 5), la distribución y naturaleza de los recursos que alberga (cap. 6), una introducción general a la minería y la metalurgia (cap. 7) y una exposición de las técnicas metalúrgicas específicas de los minerales más importantes a nivel comercial (cap. 8). Merece la pena detallar la lista de temas porque en ella salta a la vista que más allá de la sintonía que se pueda tener con el proyecto termoeconómico de los Valero su libro supone una fuente de información técnica extraordinaria en torno a la Tierra y las diferentes formas de explotar sus recursos, tomando en ciertas partes casi la forma de un manual. Pero los autores van más allá porque desde su punto de vista las metodologías que se centran en los procesos «de la cuna a la tumba» suelen pensar únicamente en mejorar la eficiencia de los procesos. Para hacer frente a dicho prejuicio y poner en el centro la conservación del planeta y sus recursos es necesario hacer hincapié en el carácter cíclico de la mayor parte de fenómenos y en la necesidad de que estos ciclos se cierren. En concreto ellos hablan de cerrar el arcoiris que va «de la cuna a la tumba» con un extremo que conduzca «de la tumba a la cuna» de nuevo e introducir un análisis exergético que «vea a la Tierra como una proveedora finita de recursos exergéticos, cada uno de ellos con un determinado coste exergético de reposición» (p. 82). Es decir, que entienda que es perentorio incorporar el legado que nos viene dado por la propia Tierra en los cálculos económicos para fomentar un punto de vista que saque a relucir la importancia de conservar dichos recursos.

Hasta ahora la palabra exergía ha venido repitiéndose sin una verdadera explicación de la misma. Pero, ¿qué significa exactamente este término? Para dar una expli-

cación mínimamente rigurosa de la idea hace falta hablar de otros dos conceptos: el trabajo y la energía potencial. A diferencia de otras propiedades como la masa o la composición química, la energía potencial de un cierto objeto no es una propiedad intrínseca al mismo. Es decir, dependiendo de las condiciones externas (la temperatura, el lugar que ocupa en el espacio, etc.) tomará un valor u otro. Un modo sencillo de comprender esto es hablar de la energía potencial gravitatoria. Ésta es la energía que tiene cualquier objeto por ocupar un determinado lugar en un espacio en el que actúa la fuerza de la gravedad. Por ejemplo la famosa manzana de Newton tiene una energía por el mero hecho de elevarse una cierta distancia desde el suelo. Cuanto más alta se encuentre, mayor será su energía potencial. Y aquí es cuando entra en juego el trabajo, que de alguna manera es el concepto complementario a la energía potencial. Se dice que un objeto realiza trabajo en situaciones tales como la caída de la manzana o, en el caso de un combustible, cuando se quema. Desde este punto de vista la energía potencial es *una medida de la cantidad de trabajo que puede efectuar un objeto*. Más energía potencial supone más capacidad de realizar trabajo: una manzana tendrá más velocidad al llegar al suelo cuanto más alta esté, lo que supondrá que el trabajo que efectúe en el momento del choque será mayor. Además la energía potencial de un sistema tiene que definirse en base a un cierto *estado de referencia*. En el caso de la manzana esto significa que tenemos que elegir un lugar desde el que medir la altura, que determinará el valor de la energía potencial. Lo normal es elegir el suelo y no el centro de la Tierra o la otra punta del Universo, pero cualquier opción es válida en principio.

Pero esto no es todo. Si ahora introducimos la entropía lo que veremos es que no todos los procesos son equivalentes ni se dan espontáneamente. Las manzanas caen pero no solemos ver que vuelvan solas al árbol, al igual que los vasos se rompen pero no se recomponen a menos que dediquemos tiempo y esfuerzo (energía) a pegarlos cuidadosamente. Bien, básicamente eso significa irreversibilidad. La idea es que la energía se conserva pero no todas las energías son iguales. Mientras que la potencial gravitatoria veíamos que podía hacer caer la manzana al suelo, al final de la caída ésta se ha ido convirtiendo casi íntegramente en calor al ir rozando con el aire y chocar la manzana contra el suelo. Éste calor no nos sirve para casi nada más que para aumentar la entropía del entorno y pese a ello no deja de suponer exactamente la misma cantidad de energía. Por eso podemos decir que el proceso es irreversible (como por otro lado lo son todos en la naturaleza). En la física se utiliza la idea de proceso reversible como un instrumento ideal que identificaría un proceso que fuera totalmente equivalente en una dirección y en la contraria y que, por tanto, generaría en su desarrollo la cantidad mínima posible de entropía. Si ahora quisiéramos unificar la energía y la entropía en el análisis de la realidad es cuando llegaríamos a la exergía. Según los Valero exergía es: «la cantidad de trabajo máxima que se podría realizar teóricamente si se llevara a un sistema hasta el equilibrio con el ambiente circundante a través de una secuencia de procesos reversibles» (p. 273). En este concepto se condensa tanto la cantidad de energía de un sistema como la «calidad» de la misma, asociada a su entropía. Y es que cada vez que se da un proceso irreversible, asociado a la generación de entropía, la exergía del sistema disminuye. Ya

que la intención de los autores es utilizar este concepto para modelizar las dinámicas reales de utilización de recursos introducen otro concepto más, el de *coste exergético de sustitución* que definen como: «la exergía que una determinada tecnología necesita para llevar a un recurso desde el estado disperso de Thanatia hasta las condiciones físicas y químicas en las que aparecía en un determinado ecosistema» (p. 281).

Ahora, al igual que para hablar de la energía potencial gravitatoria el elemento relevante resultaba ser la altura con respecto a algún punto, en el caso mineral éstos serán más bien la composición y la concentración de un material con respecto a un estado de referencia. La «exergía química» haría referencia a la exergía asociada a la composición química propia de cada material. Por otro lado la «exergía de concentración» sería mayor cuanto más grande fuera la concentración del mineral, aunque la relación entre ambas no es proporcional¹. La consecuencia de esto es que cuando en una mina la cantidad de mineral se va acercando a cero la energía necesaria para extraerlo escala hasta alcanzar valores infinitos. Teniendo en mente estos elementos como los más relevantes los autores continúan construyendo un estado de referencia que les permita medir la exergía y que denominan Thanatia. En palabras de los autores «Thanatia representa un estado final imaginario que sería resultado de continuar el camino de degradación inducida por el ser humano que está ya en marcha. En ella los materiales de la corteza, la hidrosfera y la atmósfera habrían alcanzado su valor de disipación máxima compatible con las condiciones naturales de la Tierra» (p. 498). Salta a la vista que Thanatia no supone un cero termodinámico abso-

luto en el que todos los componentes del planeta estuvieran completamente dispersos, sino más bien un escenario humano de «muerte comercial» que encaja bien con la centralidad que confieren los autores al coste exergético de sustitución. Y esta idea de coste exergético es relevante, aparte de por su propio valor científico, porque abre la posibilidad de trabajar en conversiones entre costes exergéticos y monetarios (p. 399) siendo pues una herramienta potente en el camino hacia la construcción de una economía ecológica cuantitativa que, aunque no pueda eliminar Thanatia como un destino inevitable, por lo menos consiga ralentizar al máximo nuestra marcha hacia ella. De hecho, a lo largo de toda la tercer parte del libro los Valero desarrollan tanto la base termodinámica del análisis exergético, aquí someramente descrita, como el «modelo de la Tierra Crepuscular» que constituye el fundamento de Thanatia. Con estas dos herramientas y utilizando los escasos datos en torno al uso de recursos minerales que existen finalizan ofreciendo una evaluación completa (insisten en que aún preliminar a falta de datos más precisos) del coste exergético asociado al total del legado mineral del planeta. Todo un logro intelectual que, aunque les obliga a un tratamiento muy preciso y técnico que sin duda dificultará la lectura a lector no experto, inaugura una nueva y prometedora línea de trabajo para el futuro.

Sin embargo, aún se mantiene abierto el gran dilema de la naturaleza de la ciencia

como intermediaria de la relación ser humano-mundo. Y es que la asunción básica que hacen los autores, la de que existe la posibilidad de una ciencia básica neutra que puede «conocer sin dominar», no está libre de controversias. Durante el último siglo muchos pensadores han defendido que la ciencia es el elemento central de una visión del mundo que entiende a la naturaleza como un mero objeto que el ser humano puede instrumentalizar, es decir, explotar y degradar a su antojo. De ser esto cierto el análisis exergético no dejaría de ser contradictorio ya que, intentando fomentar la conservación, podría estar favoreciendo la continuación de una relación ser humano- mundo disfuncional que está en la base de la actual devastación de la naturaleza. Y de hecho, incluso si dejamos al margen el dilema filosófico de fondo, no se podría excluir que la posibilidad de convertir los costes exergéticos en monetarios no hiciera de este formalismo un aliciente para ahondar el proceso mercantilizador de la naturaleza que el capitalismo puso en marcha hace ya largo tiempo. De ser así los recursos naturales quedarían aún más inmersos en una dinámica que, en opinión de muchos², lleva implícita la necesidad de un crecimiento sin fin que pone en riesgo y en entredicho la misma posibilidad de vida humana en el planeta. Algo, claro, incompatible con cualquier deseo de conservación.

Adrián Almazán

Universidad Autónoma de Madrid

NOTAS

¹ En concreto la relación es logarítmica.

² Pienso por ejemplo en los defensores de la Teoría del Valor (Kurz, Jappe, etc.).

CAMBIARLO TODO PARA QUE NADA SIGA IGUAL

NAOMI KLEIN, *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*, (Traducción de Albino Santos Mosquera), Barcelona, Paidós, 2015, 703 pp.

“Lo mejor que tiene la Tierra es que le haces agujeros y sale petróleo y gas” (p. 205). Al menos así lo afirmaba en 2013 el congresista republicano Stephen Stockman, según nos dice Naomi Klein. La labor de periodismo - en el mejor sentido de la palabra- que la canadiense desarrolla en este libro llama la atención en varios sentidos. En primer lugar, tal y como nos acostumbró en sus anteriores trabajos (*La doctrina del shock: El auge del capitalismo del desastre* y *No logo: El poder de las marcas*), la cantidad de información sobre el tema elegido es abrumadora. En este caso, las referencias a los últimos estudios científicos (especialmente climatológicos) y artículos académicos se intercalan con una recopilación no menos reseñable de declaraciones de responsables políticos y documentos aprobados en organismos internacionales. Si tirásemos de alguno de los hilos que aparecen sólo apuntados y fuéramos desenmarañando la extensa bibliografía, podríamos estar años leyendo alrededor de este libro. Y leeríamos cosas aparentemente tan dispares como sesudos trabajos sobre la ansiedad que nos genera el simple hecho de pensar en el cambio climático; las cifras de la dependencia de los gobiernos respecto a las grandes compañías extractoras de petróleo y gas; la relación entre la extracción de fosfatos y las condiciones inhumanas en el campo de detención de inmigrantes de Nauru; por mencionar sólo algunas.

En segundo lugar, aunque evidentemente conectado con lo anterior, es sorprendente el fino análisis interdisciplinar que nos presenta. La información deslavazada no sirve de nada por sí sola, eso está claro. La argumentación, el discurso en el que se integran y cobran sentido muchos de los datos aquí referidos es lo que marca la diferencia y hace de este libro una buena herramienta para entender el mundo en el que vivimos. Y eso no es poco decir. Este ensayo de Klein también se caracteriza por su lenguaje claro y cercano, que no oculta en ningún momento la voz de la mujer que escribe, que investiga, se sorprende, enfurece o angustia a ratos; y se emociona, divierte y entusiasma en otros. Por último, la toma de postura razonada y explícita, directa, que tanto escasea en nuestros días, es muy de agradecer. Ante los ejercicios de falsa neutralidad o de pretendida desideologización de la investigación, Naomi Klein se compromete con valores como la justicia global¹ e intergeneracional, sin que ello interfiera negativamente en su trabajo. De hecho, no deja de presentar sus dudas en algunas cuestiones y contrapuntos muy razonables a alguna de sus caracterizaciones. Que la autora de una de las mejores radiografías recientes del capitalismo haya decidido estudiar la relación entre este y el cambio climático es una buena muestra de la imbricación entre estos dos fenómenos. Y no es que faltaran voces críticas que desde hace décadas llevan denunciando la guerra criminal que el capitalismo declaró al planeta, pero no tantos tienen el altavoz y la capacidad de Naomi Klein para llegar a

tantas personas en diferentes países. Además de señalar la falaz naturalización del capitalismo como único horizonte en el que pensar, vivir, e incluso soñar, en esta obra Klein se propone asestar un martillazo definitivo al capitalismo por cuanto nos aboca inevitablemente a un mundo injusto y literalmente inhabitable.

El libro está dividido en tres partes, precedidas de una introducción que es toda una declaración de intenciones. Allí presenta las que considera que son las señas de identidad de nuestra época, a saber: la exportación ingente de productos a distancias muy lejanas y la importación hasta el último rincón del mundo del modelo de producción, distribución y consumo basado en el despilfarro de combustibles fósiles. Siendo esto así, no es de extrañar que incluso “enfrentada a una crisis que amenaza nuestra supervivencia como especie, [...] la economía mundial est[é] elevando su ya de por sí arriesgada apuesta y est[é] pasando de las fuentes convencionales de combustibles fósiles a versiones aún más sucias y peligrosas” (p. 14), en referencia al betún de las arenas bituminosas, la extracción de petróleo mediante perforación de aguas oceánicas profundas o el gas obtenido por medio de fracturación hidráulica, métodos a los que dedica un buen espacio a lo largo del libro. La autora advierte del grave peligro de no reaccionar ahora, en la que llama la *década cero* del cambio climático. La disonancia cognitiva, la amnesia ecológica intermitente, el autoengaño y las muy distintas formas que tenemos de mirar hacia otro lado ante la realidad del cambio climático son sólo algunos de los obstáculos en el camino. Como bien dijo Klein la primavera pasada en la conferencia que pronunció en el

Círculo de Bellas Artes: ya no hay soluciones no radicales. No hacer nada, seguir como si tal cosa, es en sí misma y por sus consecuencias la acción más radical.

En las excelentes páginas de la primera parte, Klein explica cómo el *fundamentalismo del libre mercado* -especialmente en su vertiente globalizada-, está contribuyendo a sobrecalentar el planeta. No es azaroso que el 97% de los científicos especializados en el clima concluya que el cambio climático de origen humano es hoy una realidad² y, sin embargo, sus reiteradas advertencias de que si no reducimos drásticamente el nivel de emisiones de gases de efecto invernadero a la atmósfera estaremos abocados a cambios abruptos, impredecibles y dañinos, parecen caer sistemáticamente en saco roto. Si convenimos con Klein que el cambio climático es una consecuencia inevitable del capitalismo desregulado global y su lógica de crecimiento económico ilimitado, es cabal concluir con ella que “la razón real por la que no estamos reaccionando a la altura de lo que exige el momento climático actual es que las acciones requeridas para ello ponen directamente en cuestión nuestro paradigma económico dominante” (p. 288).

Siguiendo esa misma línea, traza la relación entre los grandes grupos de presión negacionistas del cambio climático con las empresas extractoras de combustibles fósiles, así como la influencia de estos grupos en los partidos políticos. Esta puede darse a través de la financiación de campañas electorales o mediante la conocida puerta giratoria por la que expresidentes y exministros retirados pasan a ocupar suculentos puestos en compañías de petróleo, gas o electricidad (y no precisamente por su conocimiento técnico sobre estas cuestiones). Para decirlo con una imagen, la

autora echa mano de Upton Sinclair: “¡Qué difícil es conseguir que un hombre comprenda algo cuando su sueldo depende de que no lo comprenda!”³.

En la segunda parte, Klein analiza detalladamente los vaivenes del movimiento ecologista norteamericano (de victorias legales a errores históricos), para después argumentar por qué ni los multimillonarios metidos a filántropos ecologistas ni las excéntricas propuestas de la geoingeniería pueden contarse entre los combatientes del cambio climático. Contrariamente a lo sucedido con las crisis económicas –que han servido como excusa para la puesta en marcha de una serie de salvedades a las reglas del libre mercado, como el rescate a los bancos, por ejemplo-, el cambio climático nunca ha sido considerado por los poderes político y económico como una auténtica crisis que requiriera de cambios excepcionales. Muy al contrario, los recortes en las emisiones de gases de efecto invernadero que la comunidad científica internacional ha prescrito para reducir las consecuencias de un mayor aumento de la temperatura se han entendido como sutiles –cuando no cancinas- sugerencias. Incluso han creado un mercado internacional del carbono, que además de suponer una nueva fuente de especulación y desigualdad, no ha contribuido en absoluto al objetivo de reducción de emisiones para el que fue diseñado. Sobra decir que esto no es casualidad. Klein desmenuza el entramado de intereses y conexiones entre gobiernos, organismos internacionales, multimillonarios verdes e incluso grandes oenegés ecologistas con distintas empresas extractoras de combustibles fósiles. En definitiva, nos invita a abandonar las distintas formas de pensamiento má-

gico que tan cómodas nos resultan: creer que las grandes empresas están ocupándose del problema por sus eslóganes reverdecidos y sus coches híbridos, o que algún milagro tecnológico nos salvará como si estuviéramos en una inverosímil película infantil (por muy mal que se pongan las cosas para Pinocho, sabemos que el final tiene que ser feliz). En última instancia, “si alguna ventaja tiene la geoingeniería, es que encaja perfectamente en nuestro más trillado relato cultural [...] aquel que nos hace creer que, en el último momento, siempre habrá unos cuantos (los que de verdad importan) que nos salvaremos” (pp. 355-356).

Pese al panorama que dibuja y que no es halagüeño para todos los que seguimos sin querer viajar a Marte⁴, Klein mantiene un discurso positivo –en ocasiones expresión de un deseo– en cuanto a las opciones que tenemos por delante. En la tercera parte hace un recorrido pormenorizado por las victorias de los últimos años de distintos movimientos sociales frente a compañías extractoras en varias partes del mundo. Así, avanza en la definición de una suerte de movimiento ya existente, que compartiría una serie de características y estaría conectado a través de la red. Partiendo de la experiencia vivida en torno a la defensa de los bienes comunales (como el agua, la tierra o el aire), y aprendiendo de las luchas de los movimientos indígenas y de comunidades locales en todo el planeta, habría que fomentar la convergencia de muy distintos sectores a una escala desconocida hasta ahora. Ese sería el suelo del movimiento de masas necesario para generar una conmoción de origen popular: “la sacudida que provoque el cambio climático puede ser un shock del pueblo, una conmoción desde abajo” (p. 24).

Naomi Klein se suma al llamamiento de una *gran transición* o *transición justa*, formulado por varios autores de distintas formas. Se muestra convencida de que si hemos sido capaces de sacrificar servicios y derechos para estabilizar un sistema económico del que ni siquiera nos beneficiamos, también podremos hacer cambios para “estabilizar los sistemas físicos de los que depende nuestra vida” (p. 32), sobre todo porque al contrario de lo que sugiere la propaganda que enlaza ecología-transición-vuelta a las cavernas, la calidad de vida de la mayoría de las personas del planeta mejoraría sustancialmente. Encontramos, ya en las conclusiones, una llamada a abandonar las *democracias fosilizadas* y construir una democracia en la que se pueda decidir colectivamente sobre los medios y el entorno de los que depende la vida de la propia comunidad. En ese cambio hacia otro modelo económico, Klein no olvida que necesitamos “una manera igualmente novedosa de compartir este planeta” (p. 41), que podemos resumir como el fin de la mentalidad extractivista (que toma sin cuidar y sin importar las consecuencias para los pobres de hoy ni las generaciones de mañana). Este gran cambio implica necesariamente un pro-

yecto de *reinención mutua* (en palabras de Klein), de *autoconstrucción* y *autoconstrucción* (Riechmann), y en definitiva, una suerte de *conversión* (Manuel Sacristán).

Podemos identificar estos *años del gran salto* con los que Klein cierra el libro como *el siglo de la Gran Prueba*⁵ del que nos habla Jorge Riechmann, ya que su conclusión es similar: estamos en el *tiempo de descuento*, el suficiente para frenar el avance hacia el desastre total, balanceándonos en los bordes de la irreversibilidad. El problema es que ni hay ni parece que vaya a haber voluntad política para ello. La desesperación se agrava cuando vemos que en distintos países, los proyectos políticos más o menos de izquierdas tampoco dan los pasos necesarios para esa transformación. Para quienes todavía crean -aunque no lo digan- que eso de la ecología no va con ellos; y para los ecologistas que todavía crean -aunque no lo digan- que hay alguna oportunidad para sus objetivos reformando el capitalismo, este libro es uno de los imprescindibles.

Carmen Madorrán Ayerra
Universidad Autónoma de Madrid

NOTAS

¹ En este sentido, denuncia la inequidad estructural existente también en las cuestiones sobre el clima y defiende la perspectiva de la *deuda climática* como una buena herramienta correctora, Op. cit., p. 502 y ss.

² Naomi Klein cita el Informe *What We Know: The Reality, Risks and Response to Climate Change*, de la Asociación Americana para el Avance de la Ciencia (AAS). El informe en castellano está disponible en la página del Centro Mario Molina, uno de los autores y Premio Nobel de Química en 1995: http://centromariomolina.org/wp-content/uploads/2014/03/AAAS-What-We-Know_esp2.pdf

³ Op. cit., 67; Sinclair, U., *I, Candidate for Governor: And How I Got Licked*, University of California Press, Berkeley, 1994, p. 109.

⁴ Podemos establecer un paralelismo entre el título del libro de J. Riechmann: *Gente que no quiere viajar a Marte*, y los entusiastas de la geingeniería que describe Klein en el capítulo 8, pues son *gente que sí quiere viajar a Marte*.

⁵ Riechmann, J., *El siglo de la Gran Prueba*, Baile del Sol, Tenerife, 2013.

LA ENERGÍA EN LA ESPIRAL DE LA HISTORIA: SER HUMANO Y NATURALEZA

RAMÓN FERNÁNDEZ DURÁN, LUIS GONZÁLEZ REYES, *En la espiral de la energía*, Vol. 1 y Vol.2, Madrid, Editorial Libros en Acción/Baladre, 2014, 944 pp.

«Los hombres hacen su propia historia» sentenciaba el viejo barbudo de Tréveris. Pero es verdad que no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. Esta reflexión nos sirve para introducir una historia determinante para la humanidad, la intrahistoria de la energía en el transcurso de la historia del ser humano en su relación con la naturaleza tal como nos la presenta Ramón Fernández Durán (1947-2011) y Luis González Reyes, miembros de Ecologistas en Acción, en su fructífero y valioso trabajo *En la espiral de la energía*. Si bien el objetivo principal de la obra sería comprender (a) los elementos sustanciales de la historia de la humanidad (Vol. 1, *Historia de la humanidad desde el papel de la energía*) y (b) el futuro que se prevé más probable, situados en las coordenadas de la lógica del capitalismo, para la humanidad (Vol. 2, *Colapso del capitalismo global y civilizatorio*), su finalidad no es promover el apocalipsis ecológico, sino más bien apostar por una ecopedagogía racional, con la intención de hacer comprender cómo en apenas 200 años de combustibles fósiles el ser humano ha sido capaz de generar un sistema socio-político-económico mundial que puede conducir en su transcurso histórico hacia un colapso caótico global (va-

liéndose para ello de la política-ficción).

En el Vol. 1 (cap. 1-6) se presenta un recorrido histórico subdividido en dos partes: la humanidad antes del uso masivo de los combustibles fósiles, desde el paleolítico hasta el Barroco, por una parte; y la humanidad sumida en un modelo de dominio civilizatorio urbano-agro-industrial, respaldado por el carbón primeramente y posteriormente por el petróleo y el uso exuberante de este hidrocarburo (sin olvidar la revolución tecnológica en fáustico crecimiento), por otra, que han permitido un dominio absoluto y global del sistema capitalista sobre otros modelos socio-económicos orientados hacia la sostenibilidad ambiental. Ciertamente, los cambios civilizatorios señalados en los diferentes capítulos muestran cómo las transiciones históricas de la humanidad han sido producidas por cuatro factores determinantes y claves que inciden una vez más en la interacción o metabolismo entre ser humano y naturaleza: (a) factores ambientales, (b) factores demográficos, (c) factores sociológicos y (d) factores psicológicos. Estas variables, que actuarían como factores de cambio de civilización mediante la relación entre los seres humanos y el entorno, estarían en deuda con una historia heredada que les ha permitido evolucionar hacia otros modelos sociales, ya sea para su crecimiento y desarrollo o para su desaparición y colapso como ha ocurrido históricamente en la isla de Pascua o en la República de Nauru por el agotamiento de las reservas de fosfato, entre otros. Actualmente la crisis ecológica, que en última instancia respon-

de a un conglomerado de problemas globales que se encuadran en una gran policrisis general que perdurará en los decenios que vendrán, ha sido bautizada histórica y geológicamente como Antropoceno (época geológica presentada con anterioridad por Ramón Fernández Durán en su obra *El Antropoceno. La expansión del capitalismo global choca con la Biosfera*, resaltando la incidencia e impacto global que las diferentes actividades humanas han tenido y tienen sobre los ecosistemas). Estas incidencias antropológicas, que durarán milenios y condicionarán cualquier evolución futura, se traducen en diferentes problemas ambientales: residuos y contaminación, calentamiento global, agotamiento del capital mineral de la tierra, deforestación, pesca y agricultura industrial... que serán claves para la estabilidad social y política de la humanidad, en un juego constante con períodos frágiles de *anomia* o falta de gobernabilidad que posibilitan escenarios de pobreza, desigualdad, delincuencia, guerras climáticas, etc.

En el Vol. 2 (cap. 7-9), por su parte, se realiza la proyección de colapso civilizatorio que las sociedades urbano-agro-industriales actuales tendrán en el futuro por el fuerte flujo de energía que requieren para su propia sustentabilidad como sistema. Aunque ciertamente, y así lo definen los autores, se realiza un ejercicio de política-ficción –sobre todo en el capítulo 9-, el hito histórico de colapso se proyecta teóricamente hacia el final de la era del uso de los combustibles fósiles baratos y abundantes, determinados por un contexto donde el cambio climático y la pérdida de biodiversidad aumentan la complejidad estructural para proponer soluciones democráticas y nece-

sarias a corto plazo, escasas a día de hoy por la insuficiente conciencia social a nivel global y por la imposibilidad de que no va a producirse las soluciones acertadas y necesarias a la escala y velocidad requerida en el periodo de tiempo que la humanidad posee en una fase pre-colapso. Como bien señalan los autores, las conclusiones del libro –sobre todo a raíz del Vol. 2- deben orientarse a que la proyección del futuro señalado no llegue a materializarse y se postule la necesidad de construir sociedades justas, democráticas y sostenibles en los albores del siglo XXI. Es necesario, por ello, un *conocimiento global* (respaldado por una metodología multidisciplinar donde converjan trabajos científicos y humanísticos: ecología, economía, sociología, biología, filosofía, física, etc.) que permita planificar escenarios posibles de transición ordenada hacia la sustentabilidad, si ciertamente la humanidad quiere pervivir en el siglo XXII y siguientes. La perspectiva adoptada por los autores señala que, antropológicamente, el ser humano no solo debe entenderse y analizarse como *homo faber*, esto es, como un ser únicamente capacitado para la técnica y el uso de energía exosomática, sino además como *homo loquens*, incluyendo la capacidad de cooperación y sociabilidad que el *Homo sapiens* ha demostrado durante siglos (tal como señaló Jürgen Habermas en su revisión a Karl Marx a la hora de presentar su propuesta social sustentada en la teoría comunicativa). Esta dualidad presente en el *Homo sapiens* permite entender el desarrollo histórico de la humanidad, a la vez que la posibilidad de cooperación racional hacia sociedades sustentables socio-ecológicamente. En estas centurias de dominio capitalista, de cada crisis, el sistema socio-

económico dominante ha perdurado en el tiempo con un abanico de respuestas más estrecho. A día de hoy el capitalismo, en una variable de decrecimiento respaldada por los diferentes picos de extracción: *Peak Oil* (o cenit del petróleo), *Peak phosphorus*, *Peak gas*, *Peak water*... no puede utilizar y valerse de los recursos ambientales que utilizó en la crisis de los 70 ante la imposibilidad ambiental de valerse de unos recursos que a día de hoy no están disponibles por una simple ley de entropía. A ello, además, hay que señalar el papel que juegan los movimientos sociales de contención democrática sobre los abusos colonizadores del

propio sistema capitalista. Solo la cooperación entre la humanidad a nivel nacional, trasnacional y cosmopolita (con un nuevo marco civilizatorio basado en un metabolismo agrario, local, de energías renovables y que considerará los límites ambientales) hará posible una transición hacia sociedades justas, democráticas y sostenibles, necesarias para el futuro de la humanidad si de verdad no quieren ser conducidas hacia un colapso civilizatorio global.

Javier Romero Muñoz
Universidad de Salamanca

¿CRECIMIENTO SOSTENIBLE?

UGO BARDI, *Los límites del crecimiento retomados*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2014, 230 pp. Epílogo de Jorge Riechmann.

En 1972 se publicó, con el significativo título de *Los límites del crecimiento* (LDC), un informe elaborado por un grupo de científicos que trabajaban bajo los auspicios del Club de Roma, compuesto a su vez por un comité de expertos preocupados por el futuro de la civilización humana. Dos versiones más de ese informe, que vieron la luz en 1992 y 2004 respectivamente, confirmaron la tesis principal de aquel primer estudio: que el ritmo de crecimiento económico mantenido durante los últimos doscientos años no podría sostenerse en el siglo XXI debido al agotamiento de los recursos no renovables, la imparable contaminación y el incremento de la población

mundial.¹ La conclusión lógica era que en un horizonte no muy lejano tendría lugar un colapso del sistema económico global si no se tomaban medidas con urgencia. LDC se convirtió rápidamente en una referencia fundamental para el pensamiento político verde y el movimiento ecologista, pero también en el blanco de las invectivas de los adalides del capitalismo global entusiasmados con los postulados neoliberales que ya por entonces ejercían una considerable influencia.

La evidencia de que ese colapso económico y social se encuentra ya muy próximo, debido al desdén de los responsables políticos y económicos hacia las advertencias de LDC durante más de cuarenta años, fue el motivo por el que Ugo Bardi, profesor de fisicoquímica en la Universidad de Florencia y experto en nuevas fuentes de

energía y recursos naturales, publicó en 2011 *Los límites del crecimiento retomados*, el libro que aquí nos ocupa. No es esta una nueva versión del informe, sino un trabajo cuyo principal objetivo es mostrar que la metodología y resultados de LDC han sido correctos a pesar de las numerosas e injustificadas críticas que ha recibido. Con tal fin, Bardi aborda un riguroso análisis científico e histórico y expone los debates que se originaron a raíz de la publicación de LDC, criticando con severidad a quienes rechazaron su método y conclusiones, restaron importancia a los problemas que puso de manifiesto y ensalzaron con infundado optimismo la capacidad del ingenio humano y la tecnología para afrontar los males ecológicos.

Tras ofrecer en los dos primeros capítulos un recorrido histórico de la génesis y desarrollo de LDC, Bardi expone cómo opera la dinámica de sistemas, método en el que se sustenta la modelización del mundo empleada por los científicos del Club de Roma, con el fin de despejar los malentendidos que se convirtieron en un lugar común entre los críticos. Hay en estos capítulos una sencilla explicación de cómo los modelos empleados permiten simular escenarios en los que interactúan distintas variables, previendo cuál será su probable evolución futura y el efecto de los cambios en alguna de ellas. Concretamente, la modelización posibilita la comprensión de los sistemas no lineales en los que adquieren especial relevancia los mecanismos de retroalimentación. El estudio de estos sistemas es el objeto de ciencias como la biología, la sociología y la economía. Se caracterizan por la ausencia de relaciones causa-efecto claramente definidas, así como por

las dificultades para predecir su evolución en el tiempo. En las simulaciones se integraban, mediante complejas series de ecuaciones, los subsistemas naturales y sociales más relevantes, como la agricultura, la industria, los recursos no renovables, los recursos de capital, la población y la contaminación, así como diversas variables e hipótesis que incluían las probables innovaciones tecnológicas, la estabilización del crecimiento de la población o los cambios en las políticas económicas. El resultado de esas simulaciones, incluyendo sus actualizaciones más refinadas en posteriores versiones del informe, era el mismo. Todo apuntaba a que si el sistema económico continuaba funcionando bajo las mismas premisas de crecimiento ininterrumpido, el colapso sería inevitable, advirtiéndose sus efectos, en muchos casos irreversibles, durante las primeras décadas del siglo XXI. Solo si se frenaba el ritmo de crecimiento de la población y de la producción industrial podría establecerse una “economía de estado estacionario”, tal y como fue descrita por Herman Daly en 1977, y evitar las peores consecuencias del colapso. Ahora bien, tal y como señala Bardi, LDC no fue diseñado para predecir el futuro con exactitud, tarea harto complicada en lo que respecta al funcionamiento de los sistemas no lineales, sino con el objetivo de aprender cómo se comportan los resultados del modelo cuando varían los datos de entrada de diferentes elementos y tratar así de afrontar los probables efectos indeseados.

Como era de esperar, los defensores del crecimiento económico indefinido vieron en LDC una amenaza para el modelo de libre mercado global con el que siempre han soñado. Una economía de estado estacionario

implica una intervención política a gran escala que la ciencia económica convencional contempla como el peor de los males. De ahí que la reacción frente a LDC no fuera precisamente un ejemplo de discusión científica neutral, objetiva y transdisciplinar, sino que más bien se asemejó a debates ideológicos anteriores en el tiempo que enfrentaron a economistas liberales con quienes señalaban las lagunas teóricas de la economía ortodoxa.² Así, en el capítulo 7, donde Bardi repasa las principales críticas que recibió LDC, se comprueba que la mayoría de economistas lo calificaron como una intromisión ilegítima de los científicos de la naturaleza en su esfera de conocimiento; también lamenta que la discusión fuera incompleta, que no se centrara en las cuestiones principales y que los críticos, en general, no comprendieran el método ni los objetivos de la dinámica de sistemas.

Bardi presta a continuación una especial atención a las dos principales tesis esgrimidas por quienes se enfrentaron con ferocidad al contenido de LDC. Por un lado, los críticos argumentaron que las previsiones de agotamiento de los recursos minerales incluidas en los informes eran erróneas y excesivamente pesimistas. No obstante, nuestro autor, teniendo en cuenta la disponibilidad real de energía, muestra las debilidades de los modelos empleados por los economistas convencionales para sostener el dogma de que el sistema de precios es el mejor indicador de la abundancia o la escasez de un bien. Antes al contrario, el sistema de precios en una economía de libre mercado tiende a reflejar los intereses de las empresas que se encargan de la extracción de los recursos minerales, por lo que los precios de éstos permanecerán bajos aunque se

su agotamiento esté próximo. Además, los costes energéticos de extracción crecerán indefectiblemente debido a que los minerales disponibles en el futuro serán más difíciles de obtener y procesar, lo que arroja dudas sobre la confianza en la posibilidad de sustituir *ad infinitum* los recursos que subyace a la doctrina económica ortodoxa. Esta cuestión nos lleva a la segunda clase de argumentos contra LDC, según los cuales en el informe no se había tenido en cuenta el decisivo papel del progreso tecnológico a la hora de evitar el colapso económico o, al menos, desplazarlo hacia el futuro. De nuevo, Bardi desmonta las optimistas convicciones de los economistas convencionales mostrando que la tecnología también está sujeta a rendimientos decrecientes, de manera que el aumento de la inversión en investigación no siempre se traduce en mejoras tecnológicas proporcionales. El discurso económico dominante da por hecho que el progreso tecnológico crece exponencialmente, cuando su evolución realmente parece ajustarse al diseño de una curva logística, con periodos de estancamiento que no se deben exclusivamente a razones políticas (es decir, a un “exceso de intervencionismo”), tal y como sostienen las doctrinas económicas liberales que rigen el destino del mundo. Bardi muestra cómo, incluso aunque se asuman como posiciones realistas las concepciones prometeicas del progreso que confían en eliminar completamente la contaminación o en emprender la colonización de otros planetas, las nociones convencionales del progreso económico son incapaces de ofrecer una respuesta satisfactoria al problema de los límites del crecimiento.

Hoy día, sin embargo, resulta evidente

el carácter ideológico que subyace a gran parte de las críticas que ha recibido LDC. El denominado por Bardi “debate político” tuvo como resultado un desprestigio absoluto del informe durante las décadas de los ochenta y los noventa, achacable, entre otras cosas, al “efecto Casandra”, esa tendencia de los humanos a no aceptar las consecuencias de las malas noticias. Los autores de LDC fueron tratados como “neomalthusianos” enemigos del progreso, promotores de una dictadura mundial y tecnócratas conspiradores cuyo fin era incluso exterminar a una buena parte de la población mundial. Pero, como sucede a menudo en el debate político, la mejor forma de camuflar el carácter puramente ideológico de una crítica es convencer al público de que es el adversario quien está influenciado por alguna clase de ideología pseudocientífica. De este modo, se impidió que hubiera una discusión científica razonada y razonable, generando un clima de hostilidad hacia LDC que solo en tiempos recientes parece haberse atenuado. En este sentido, Bardi desbarata la que denomina “leyenda de las predicciones erróneas” de LDC, cuyo origen se encuentra en el optimismo generalizado respecto de la disponibilidad de recursos minerales que fue la nota común tras la crisis del petróleo de los años setenta. Según Bardi, LDC no había realizado predicciones concretas sobre el agotamiento de los recursos, por lo que acusar a sus autores de haber errado en sus pronósticos constituye un auténtico dislate que, sin embargo, ha funcionado hasta nuestros días para eludir las incómodas conclusiones de los informes. Una buena muestra de los sesgos ideológicos que caracterizaron los ataques a LDC (y de la ceguera de los

economistas neoliberales) es el extracto de una entrevista a Milton Friedman que Bardi incluye en la página 173. Allí Friedman muestra su ignorancia de la cuestión ecológica cuando rechaza que el petróleo sea “un recurso limitado desde el punto de vista económico” mostrando con arrogancia la típica confianza irracional en la sabiduría inherente al sistema de mercado para asignar convenientemente los recursos y responder a la escasez. Según Friedman, no hay que preocuparse en absoluto por el agotamiento de los recursos no renovables porque éstos subirán de precio cuando sean realmente escasos, lo que incentivará el descubrimiento y puesta en funcionamiento de fuentes de energía alternativas que aún son demasiado caras. Pero este enfoque economicista es ciego a los costes propiamente energéticos de la explotación de esas nuevas fuentes, así como a los costes sociales de la contaminación a medio y largo plazo. Pese a todo, es el enfoque que domina la economía globalizada de nuestro tiempo y que nos conduce hacia una crisis ecológica de enormes dimensiones. También Bardi muestra cómo LDC ha sido víctima de los ataques perpetrados por los *lobbies* organizados, cuya estrategia es entablar una guerra mediática en la que se acentúa desmesuradamente un punto débil de la teoría ignorando la validez general que ésta pueda tener. Esta clase de embates son los que hoy día reciben los científicos que se dedican al estudio del cambio climático: infundados, escasamente argumentados, pero realmente efectivos a la hora de generar una atmósfera de recelo y hostilidad hacia la ciencia ecológica.

A pesar de todo, durante los primeros años del siglo XXI, LDC y el paradigma que

lo sustenta han recuperado parte de su prestigio, debido a la preocupación creciente por el agotamiento del petróleo y el agravamiento del cambio climático. Bardi repasa los estudios recientes que tienen a LDC como referencia, aunque muestra su disgusto por el tiempo perdido durante las décadas previas. Enlazando con esta idea, Jorge Riechmann ofrece, en la versión traducida al castellano que aquí se reseña, un conciso epílogo en el que se pregunta si aún tiene sentido el ideal de la “sostenibilidad”. Riechmann nos recuerda que las visiones cortoplacistas de la economía global capitalista han sido el principal freno para emprender la transición hacia una sociedad sustentable. Además, en algunos casos, se ha sobrepasado el umbral de la irreversibilidad, por lo que resulta complicado que se produzca la transformación global de la con-

ciencia y las estructuras económicas y políticas que exige dicho ideal. El fracaso del movimiento ecologista en su empeño por promover el cambio global da paso así a la era de la extralimitación, de modo que el objetivo de una transición gradual hacia la sociedad sostenible se ve remplazado por la preparación para las sucesivas crisis civilizatorias que la humanidad habrá de afrontar. Una visión inquietante y realista que, tras la lectura del libro de Bardi, servirá para reforzar la conciencia de que, pese a todo, una transformación social y política a escala global debe continuar siendo la meta irrenunciable si no queremos sufrir las peores consecuencias del colapso ecológico.

Fernando Arribas Herguedas
Universidad Rey Juan Carlos

NOTAS

¹ Las versiones españolas de los tres informes son: Donella Meadows, Dennis Meadows, Jorgen Randers y William Behrens III, *Los límites del crecimiento: Informe al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad*, FCE, México, 1972; Donella Meadows, Dennis Meadows y Jorgen Randers, *Más allá de los límites del crecimiento*, EL PAIS / Aguilar, Madrid, 1992; Donella Meadows, Jorgen Randers y Dennis Meadows, *Los límites del crecimiento 30 años después*, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, Barcelona, 2006.

² Un buen ejemplo fue la cruzada contra el “cientificismo” y la “ingeniería social” que, a juicio del

economista austriaco Friedrich Hayek, caracterizaban a los “energéticistas sociales”. Entre éstos incluía a algunos precursores de la economía ecológica como Patrick Geddes, Ernest Solvay o Frederick Soddy. Sobre este debate y sobre los energéticistas, véanse Joan Martínez Alier y Klaus Schlüppmann, *La Ecología y la Economía*, FCE, Madrid, 1992; Joan Martínez Alier, (ed.): *Los principios de la Economía Ecológica. Textos de P. Geddes, S. A. Podolinsky y F. Soddy*, Visor, Madrid, 1995; y Fernando Arribas Herguedas, *La evasiva neoliberal. El pensamiento social y político de Friedrich A. Hayek*, CEPC, Madrid, 2002, pp. 126-140.

PODER Y SUBJETIVIDAD EN LA ERA DIGITAL

BERNARD E. HARCOURT, *Exposed. Desire and Desobedience in the Digital Age* Cambridge/London, Harvard University Press, 2015, 363 pp..

Bernard E. Harcourt es profesor de derecho en la Universidad de Columbia (Nueva York) y director del *Columbia Center for Contemporary Critical Thought*. Editor

de las conocidas lecturas de Foucault en el *Collège de France* en inglés y francés, su actividad académica se ha ido moviendo desde temas penales y criminológicos –visitos desde una perspectiva política y económica– a temas más cercanos a la crítica política, ámbito en el que se inscribe de modo muy claro el libro que aquí reseño y su anterior obra, *The Illusion of Free Markets* (2012).

Exposed certifica de un modo ya muy acentuado el interés del autor por la cuestión política, más en concreto por la nueva circulación del poder que estaría gestándose con la llegada, o más bien la irrupción, de la era digital en las sociedades desarrolladas. La tesis fundamental es que la tecnología digital está transformando la vida social en su totalidad: el modo en que nos relacionamos, el modo en que construimos nuestra subjetividad y nos pensamos a nosotros mismos, el modo en que comerciamos, amamos y aprendemos, todo está sufriendo una profunda mutación (1). Las relaciones de poder no son una excepción a estas transformaciones; más bien constituiría uno de los ámbitos donde lo digital está incidiendo con mayor intensidad. El libro está estructurado en cuatro partes, que se suceden a una introducción en la que el autor se aproxima al concepto de “sociedad de la exposición”. En la primera parte, Harcourt analiza la pertinencia de las distintas metáforas, literarias o filosóficas, con las que el pensamiento contemporáneo ha intentado analizar el poder y la vigilancia, desde el Gran hermano orwelliano hasta el panóptico de Bentham y Foucault. En la segunda parte, Harcourt propone una nueva metáfora –la del “*mirrored glass pavilion*”–, al tiempo que desgrana algunas de

las lógicas de la sociedad de la exposición. La tercera parte analiza los peligros de la sociedad digital, entre los que destaca el colapso del Estado y la difuminación de su frontera con el mercado, los problemas que la exposición digital produce en términos de construcción de la propia subjetividad, y el problema de la vigilancia digital, para lo cual trae a colación la conocida idea weberiana de la “jaula de hierro” (249). La última parte la dedica a la desobediencia política, esto es, a buscar y describir fórmulas para reaccionar frente a una democracia que es sólo “virtual” y para invertir el sistema de vigilancia, de modo que la vida ciudadana sea menos transparente para el poder, y el ejercicio del poder político-económico menos opaco para el ciudadano.

La obra parte de un hecho que los internautas post-Snowden no podemos obviar, si bien muy a menudo no lo hacemos consciente: cada movimiento que realizamos en la red, cada *click* en el ratón, cada compra online, cada búsqueda en Google, cada foto subida en Facebook o Instagram, cada hotel o billete de tren reservado, cada movimiento realizado con el portátil, el iPad, el Smartphone o la tarjeta de crédito, todo ello puede ser y de hecho es “grabado, almacenado y monitorizado” por las plataformas digitales a través de las cuales “actuamos” digitalmente (1). Este hecho, que conforma nuestro día a día digital, tiene un significado político y económico de primera magnitud. La captación permanente e individualizada de información configura, en primer lugar, una nueva economía y un nuevo mercado, pues la identidad virtual que cedemos a las plataformas digitales tienen un enorme valor comercial, facilitando que las grandes plataformas de internet –Google, Fa-

cebook, Amazon, etc.– nos ofrezcan productos acordes a los gustos e intereses que les hemos “confesado”. En segundo lugar, la transmisión de información configura un nuevo tipo de relación política y de vigilancia, pues también los Estados y sus servicios de inteligencia acceden a ese mercado de identidades virtuales en busca de información, según dicen, relevante a efectos de seguridad nacional. Harcourt cuestiona dicha explicación: basándose en los datos revelados por Snowden, demuestra que los sistemas de vigilancia masiva utilizados por la NSA –entre otras instituciones– no partían precisamente de una previa discriminación en sus búsquedas; al contrario, y según un documento de la propia NSA, lo que dichos sistemas buscan es “‘captarlo todo’, ‘procesarlo todo’, ‘explotarlo todo’, ‘asociarlo todo’, ‘olfatearlo todo’ y, finalmente, ‘saberlo todo’” (77).

Esta nueva “sociedad de la exposición” deja obsoletas muchas de las distopías y metáforas que habían tratado precisamente de explicar la omnisciencia de los Estados modernos. La exposición actual no se deja explicar desde la metáfora del Gran hermano orwelliano, pues en él la dominación se producía gracias a la represión y erradicación de todo deseo y placer, del amor, la sexualidad, la literatura o la música; según Harcourt, nuestra época es radicalmente diversa, pues en ella la vigilancia no está unida a la represión sino más bien al *deseo* de placer y satisfacción (24). Hoy es el deseo de hablar por Skype con nuestras parejas a distancia, de compartir fotos con nuestras amistades o de obtener más *likes* en Facebook lo que nos lleva a facilitar la vigilancia mediante la cesión de nuestro “doble digital” a quienes están al

otro lado de la relación (40 ss.). Precisamente la pregunta de “quién está al otro lado de la relación” deja atrás también la metáfora del simple “Estado vigilante”: “sea lo que sea lo que nos está vigilando, no se trata solamente del ‘Estado’”, dice Harcourt (72), sino de un entramado de relaciones recíprocas y bidireccionales entre las instituciones estatales (Gobierno, centros de inteligencia, etc.) y las grandes corporaciones y consultorías, entramado compuesto por puertas giratorias, relaciones comerciales y transmisiones masivas de datos por ambos lados (68). Nuestra era también deja obsoleta la metáfora del “panóptico” de Bentham y Foucault: aquí no se trata de un aparato de optimización de la vigilancia, como las prisiones panópticas, donde se busca la mayor vigilancia posible con el menor coste. La sociedad de la exposición no instaura, por tanto, una *vigilancia* optimizada sino una *totalizadora*: aspira al “conocimiento total” de todas y cada una de las individualidades –y aquí va otra diferencia– a un coste irrisorio en comparación a su valor político-económico (100). La información que en la época del *biopoder* o de la *seguridad* costaba años o décadas de elaboración estadística y de recursos del Estado, hoy la consigue Facebook o Twitter con una mera actualización de sus servicios y a coste cero.

La metáfora que mejor explica, según Harcourt, la era de la exposición es la del “Mirrored glass pavilion”, un complejo arquitectónico de pasillos que combinan cristal y espejos en los que el paseante ve imágenes distorsionadas de sí mismo y de los demás, a su lado y al otro lado del cristal, y que está dirigido al simple entretenimiento. Como en la propia red, en el pa-

bellón “queremos ver nuestro reflejo al tiempo que nos exhibimos y exponemos a la mirada de otros” (110). Como ocurre con los cristales del pabellón, la transparencia que nace de nuestra interacción socio-digital es solamente “virtual”: es objeto de múltiples distorsiones, pues lo que mostramos y lo que vemos en la red no es “la realidad tal y como es”, sino tal y como la filtramos mediante una multiplicidad de tecnologías (122); y la visibilidad no es en ningún sentido recíproca, pues nosotros somos transparentes para el poder y para los demás, pero el poder, sea económico o político, se mantiene absolutamente opaco para el ciudadano, que nunca sabe por quién, cuándo o dónde exactamente está siendo vigilado.

Las lógicas que funcionan en la sociedad de la exposición son también *otras* respecto a eras anteriores. Harcourt describe (cap. 5 y 6) dos movimientos ocurridos durante el último siglo, relativos a lo que Foucault había denominado como *saber-poder*. El primero tiene que ver con el uso de los datos y las estadísticas, donde se habría pasado de las lógicas actuariales y el control estadístico a una nueva forma denominada *Doppelgänger Logic*: según ésta, los sistemas de información y publicitación que utilizan las industrias tecnológicas están basados en la búsqueda de “dobles digitales”, personas cuya identidad y gustos coinciden recíprocamente, y cuya información es utilizada para individualizar mejor las ofertas publicitarias. La transformación tiene cierto calado en términos de construcción de la subjetividad, pues la propia empresa (Amazon, Facebook, Spotify, etc.) sabe, gracias al conocimiento que tiene de tu “doble”, lo que te va a gustar antes que tú mismo, y de algún modo modifica y condiciona tus

gustos futuros mediante la selección algorítmica de las ofertas que aparecerán en tus pantallas (157). La segunda transformación tiene que ver con el eclipse del humanismo: de algún modo, alerta Harcourt, las ideas humanistas supusieron cierto límite a la mercantilización, especialmente en lo relativo a la intimidad o la privacidad, vistas como una emanación de la “dignidad humana”; con su declive y con el auge de la ideología neoliberal *todo* se ha vuelto mercantizable y valorable económicamente, y la privacidad no es ninguna excepción (176).

El resultado de todo lo anterior es que el Estado que está surgiendo en la era digital es radicalmente diferente al Estado moderno tal y como se explica en la teoría desde el siglo XIX: la tradicional separación entre Estado, economía y sociedad ya no es válida, pues hoy el mercado y las corporaciones tienen un poder (y un saber) comparable o mayor al de los Estados (190), y realizan algunas de sus funciones clásicas (por ej. la censura o la vigilancia, incluso sobre sus propios empleados); tampoco la posición del ciudadano es la misma, pues su capacidad de control e incidencia en los asuntos públicos se empequeñece ante la red de poderes opacos y difusos que tiene ante sí, vigilándole al tiempo que satisfaciendo sus deseos narcisistas. Harcourt no es ingenuo al respecto, y éste es un punto central: el ciudadano/consumidor es víctima pero también cómplice de su situación, pues es su deseo, satisfecho por las corporaciones, el motor de toda esa “jaula de hierro”, de exposición y vigilancia, que se está construyendo a su alrededor. El resultado es, no obstante, sumamente paradójico: la forma de vida social surgida de lo anterior hace difícil distinguir ya entre el preso y el

ciudadano libre, pues la vida de ambos se define por la misma monitorización, en un caso carcelaria, en el otro comercial –no en vano el reloj de Apple ofrece las mismas funciones que los monitores electrónicos que llevan los presos sometidos a régimen de semi-libertad– (248).

El nuevo poder-saber nacido de la era digital genera a su vez nuevas formas de resistencia, especialmente ante el hecho de que la principal resistencia democrática, el voto, ha sido en gran parte minimizada precisamente por la apatía política propia de nuestra era –aunque ya anunciada por Tocqueville (255)–, que a su vez es potenciada por la tecnología digital, que nos vuelve complacientes ante una vigilancia que en cierto modo se ve como favorable a nuestros propios intereses consumistas (258). Sin embargo, la principal resistencia, la que une Anonymous con Assange, Snowden con Daniel Ellsberg, es la de invertir la vigilancia y dirigirla al propio poder, esto es: aprovechar la potencia de la tecnología digital para transparentar las múltiples formas en que nos gobiernan, y a partir de ahí decidir si es legítimo su imperio. Resistencias que, según Harcourt y siguiendo aquí a Deleuze, Guattari o Foucault (281), tienen que partir de una “activismo sin líderes” motorizado por el propio deseo, ese que nos lleva a ser esclavos de la rueda del consumo tecnológico, y que tiene que ser re-dirigido según una ética de la desobediencia digital hacia nuevos horizontes políticos –Harcourt no entra, eso sí, en cuáles deben ser dichos horizontes, ni cuáles los objetivos de dichas resistencias–.

Exposed es, y así he intentado transmitir en esta reseña, un libro que cumple

con el objetivo ambicioso del que parte, a saber: tratar de entender el funcionamiento del mundo social tal y como éste aparece tras la irrupción de la tecnología digital; realizar un análisis crítico de cómo determinadas ideas de las que nos seguimos sirviendo –“Estado”, “privacidad”, “mercado”, “democracia”, etc.– son ya de difícil traslación al presente digital y, por tanto, precisan reformulación; y, por último, detectar los principales problemas políticos a los que se enfrenta la democracia en la actualidad, como la influencia de la industria tecnológica en la construcción de nuestra subjetividad o los excesos de la vigilancia. El libro es pertinente, además, porque permite desinflar el globo del ciber-utopismo, esa ideología por la cual la era digital sólo puede traer más y mejor democracia, en la línea de otros autores más conocidos entre nosotros como Byung-Chul Han (*Sociedad de la transparencia*, 2012; *En el enjambre*, 2014) o Rendueles (*Sociofobia*, 2013). Su lectura es recomendable, por último, por su poder para despertar en el lector la conciencia de que la “jaula de hierro” digital en la que nos encontramos no la están construyendo *otros* a nuestro pesar, sino que la estamos construyendo *todos nosotros* efusivamente, cada vez que hacemos *click* en la pestaña de “aceptar las condiciones” de los servicios digitales que contratamos, a cada hora, de cada día, de cada año de nuestra vida digital como seres *expuestos*.

Javier Cigüela Sola
Uao CEU / UOC

ATRAPADOS EN LA RED

VICENTE SERRANO MARÍN, *Fraudebook. Lo que la red social hace con nuestras vidas*, Madrid, Plaza y Valdés, 2016, 118 pp.

La posmodernidad no ha dejado de cuestionar los mecanismos de representación lingüística y figural de la realidad al tiempo que, en algunas de sus versiones, ha supuesto un abandono del pensamiento crítico y utópico. Internet, por decirlo de una manera algo precipitada, ha sido el último medio en provocar una nueva versión de aquella *querelle des anciens et des modernes*, provocando un enfrentamiento entre quienes ven todo este tsunami tecnológico como un síntoma de felicidad y democratización cultural y quienes lo perciben como una señal de incertidumbre y decadencia. Pero al margen de que uno se sitúe en uno u otro bando (o en algún otro distinto), lo innegable es que cada nuevo medio nos cambia, altera nuestra situación en el mundo y modifica nuestra percepción del mismo. Los medios, sugirió McLuhan en la década de los sesenta, son canales de información y comunicación que proporcionan ideas al mismo tiempo que modelan el propio proceso de pensamiento. En 1964 el pensador canadiense publica *Comprender los medios de comunicación: las extensiones del ser humano*, obra en la que percibe la disolución de la mente lineal debido a las transformaciones que medios de comunicación como la radio, el cine, el teléfono o la televisión estaban operando sobre nuestros pensamientos y sentidos; aquel texto, más citado que leído, contenía una frase que con el paso del tiempo

ha acabado convirtiéndose en un aforismo de alcance universal: “El medio es el mensaje”, sentencia que incidía no solo en la capacidad transformadora de las, entonces, nuevas tecnologías de la comunicación sino también en los riesgos y las amenazas que conllevaban esos avances. Después, en 1980, P. Virilio interpretaría en *Estética de la desaparición* la configuración de un horizonte virtual como la emergencia de “otro mundo” en el que la realidad deja paso definitivamente a la ficción, generando relatos, discursos e inéditas coordenadas de tiempo y espacio que acaban modificando nuestra percepción y representación de lo real.

Antes incluso de que en estas últimas décadas los avances tecnológicos transformaran nuestros hábitos comunicativos (y, con ellos, también nuestros modelos sociales), algunos trabajos de R. Barthes (*S/Z*) y M. Foucault (*La arqueología del saber*) ya describieron la textualidad como un escenario abierto y recorrido por múltiples trayectos en el que el lector —sin dejar de ser un consumidor de texto— podía convertirse, como afirmara Barthes, en un productor del mismo. Por otra parte, la escritura hipertextual ha modificado sensiblemente nuestros hábitos lectores y, al tratarse muchas veces de productos híbridos (en los que intervienen, junto a la palabra escrita, imágenes y sonidos), parece evidente que los modelos hermenéuticos e interpretativos basados en la linealidad y la coherencia discursivas han perdido la *autoridad* que tuvieron en el pasado; frente a la escritura impresa *en modo analógico*, que

responde a un montaje temporal (no necesariamente lineal o cronológico), la escritura digital responde a una configuración espacial en la que los contenidos aparecen y desaparecen como flujos interrelacionados de un mismo bulbo que no deja de mutar. Todo esto, de un modo u otro, está afectando a nuestra arquitectura cerebral y a nuestras estrategias de pensamiento.

Este es el contexto, *grosso modo*, en el que se desenvuelve este sugerente, incisivo y revelador ensayo de Vicente Serrano Marín, *Fraudebook. Lo que la red social hace con nuestras vidas*, un texto que, en parte, puede leerse como una crítica de ese horizonte de emancipación y confraternización universal que muchos han querido ver en las redes sociales impulsadas al abrigo de las nuevas tecnologías y el universo digital. Profesor titular de la Universidad Austral (Chile), Vicente Serrano ha desarrollado una amplia y reconocida obra ensayística, entre la que destacan títulos como *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida posmoderna* (Premio Anagrama de Ensayo en 2011) y, vinculados más estrechamente con este que aquí se comenta, *La revolución digital y la sociedad de la información* (en colaboración con Guiomar Salvat, 2011) y *El orden biopolítico* (2016).

El empuje tecnológico que hemos conocido en estas últimas décadas ha propiciado que el horizonte virtual que se anunciaba como un paraíso haya acabado convirtiéndose en un lugar hostil, amenazado por la incertidumbre, cuando no en una maldición, el único escenario vital posible. En ese contexto, las redes sociales se han extendido de forma considerable en algunos sectores de la población del planeta, apor-

tando beneficios pero también funcionando como herramientas de control y manipulación, hasta el punto de modificar los hábitos culturales y sociales de sus usuarios. Ha sido de tal calibre ese impulso tecnológico que, con frecuencia, la vida ha dejado de ser una *cuestión biológica* para convertirse en una *construcción tecnológica*, un relato que puede estirarse o encogerse a gusto del autor o del consumidor en ese horizonte virtual que se presenta a menudo como el único escenario real. En tiempos marcados por la virtualidad, el simulacro y la apariencia, este desarrollo —basado, como señalara Baudrillard, en el paso de lo táctil a lo digital— ha permitido que la vida, confiada ya a los latidos electrónicos de una computadora, pueda multiplicarse o quede en muchas ocasiones en suspenso, desconectada de una realidad que tiende no tanto a ocultarse como a destruirse.

Es el tecnoparaiso, el ciberespacio, ese horizonte vital en el que chatear se practica más en la segunda acepción del *DRAE* ('mantener una conversación mediante chats') que en la primera ('beber chats') y en el que *googlear* permanentemente parece ser la clave del éxito o del sentido. Más allá de esas evidencias, el ensayo de V. Serrano ahonda en la *cara oculta* de una red social como Facebook, descifrando los riesgos y las dimensiones menos aparentes que se esconden tras la inocencia y la inocuidad de sus dispositivos. El éxito de Facebook, señala el autor de este trabajo, descansa en dos rasgos hábilmente manejados: una *horizontalidad* en la que, a diferencia de otros medios, el usuario "no es destinatario sino que es productor, protagonista y además en relación con otros usuarios y productores"; y, en segundo lugar, una carac-

terística que lo diferencia de otras redes sociales que cuentan asimismo con amplia implantación, “lo que podemos llamar la integridad afectiva del dispositivo en forma de álbum” (p. 16). Nos encontramos así con una versión digital e interactiva de lo que conocíamos como un álbum personal de fotos. Asistimos a un escenario en el que los adelantos tecnológicos provocan transformaciones (est)éticas que implican cuestiones políticas relacionadas con el poder y las instituciones que lo detentan, alteraciones más o menos revolucionarias que conllevan sobre todo efectos comerciales. En todo esto hay un nivel considerable de espectacularidad y exhibicionismo (Debord) que se aprecia en la importancia y el valor que muchos usuarios de la red dan a las situaciones más nimias de sus vidas, presentadas como auténticos acontecimientos. Esta práctica se ha extendido a cierta literatura y hoy muchos escritores trabajan al ritmo que marca la tecnología, aceleran sus procesos productivos apremiados por la necesidad de mostrar y compartir sus propuestas. Se consiguen así textos mucho más digeribles, carentes de autocritica, desconocedores de la exigencia, con los que el lector se identifica más fácilmente y a los que puede premiar con un ‘me gusta’.

Landow, en *Hipertexto 3.0. La teoría crítica y los nuevos medios en una época de globalización*, como otros teóricos de la cultura digital, defiende de una manera un tanto ingenua la idea de que el saber puesto en circulación en la nube provoca una democratización del poder, siendo así que el saber de uno deja de ser un privilegio para convertirse en el saber de muchos. Desconozco si ese incremento de la circulación del saber genera sociedades más cultas y crí-

ticas; en cualquier caso, la historia nos ha enseñado de manera reiterada que ese principio se ha traicionado a favor de los intereses comerciales, culturales y políticos de unos pocos, por no hablar de la homogeneización y banalización crecientes a las que se está sometiendo la cultura, desactivando buena parte de su potencial crítico.

El ensayo de V. Serrano es relevante y oportuno porque pone encima de la mesa cuestiones que afectan de manera radical al imaginario social y político de nuestro tiempo. Cómo es posible que cientos de millones de personas asuman la condición de trabajadores/productores no solo ignorando ese estatuto sino incluso con la conciencia ilusa de obtener un beneficio de esa situación. Qué consecuencias se derivan de ese contexto en nuestras relaciones culturales y políticas. Preguntas a las que estas páginas responden con una considerable lucidez crítica. Es cierto que todos estos adelantos tecnológicos han provocado un aumento en el trasvase de información por vías electrónicas, como también lo es que dichos avances, diseñados a la luz de lo que se viene denominando *obsolescencia programada*, han impulsado de una manera exponencial el consumo, pero está por ver que ese hecho se traduzca en un incremento de la comunicación, el conocimiento y el espíritu crítico, por no hablar de esa promesa de libertad que se suele anunciar como compañera de viaje de cualquier innovación tecnológica, una libertad que se presenta cada vez más como un bien escaso, casi un lujo al alcance de muy pocos, dada la invasión de todo tipo de espacios territoriales e imaginarios (incluidos los ociosos, improductivos e íntimos) que lleva a cabo la tecnología.

La escritura digital se ha desarrollado como una actividad colectiva, interactiva, no lineal, de trazado impredecible y potencialmente inacabable, surgida como consecuencia de la disolución de la tradicional contraposición entre objeto y proceso, autor y lector, agente productor y usuario-espectador-consumidor. La muerte del sujeto (como la muerte del autor, del padre o de Dios, sintagmas que remiten a un mismo concepto de disolución, ausencia o pérdida del referente) y la sospecha de que la noción de identidad personal es enormemente quebradiza son motivos centrales del pensamiento contemporáneo que han puesto en tela de juicio tanto las teorías elaboradas alrededor de la noción de impersonalidad como la propia escritura combinatoria, interactiva y sometida a los procedimientos de azar. Esta muerte del sujeto no supone una decapitación de la autoría del texto sino una reformulación de la misma impulsada por la teoría, no implica que los productos culturales se presenten desprovistos de afectos, emociones o sentimientos, sino más bien que tales intensidades aparecen desligadas de un sujeto individual y concreto y requieren, por esta razón, interpretaciones diferentes a las ensayadas hasta ahora, desvinculadas en cualquier caso de una psicología particular. Es, en expresión de F. Jameson, *el ocaso de los afectos*.

Frente a este paisaje crepuscular y apocalíptico, cada día que pasa son más los que, de una manera ingenua y acrítica, ven en Facebook “un banco de la intimidad o como mínimo de la identidad” (p. 33), una empresa financiera en la que el principal recurso económico es la afectividad —depositada y producida por el usuario de la cuenta— y en la que se pone en juego el

“extractivismo afectivo” (p. 35). Se trata de una afectividad que no puede desvincularse de nuestra (falta de) libertad: “la libertad y la vida afectiva están tan estrechamente vinculadas que finalmente vienen a ser lo mismo, pero se dan solo allí donde somos capaces de comprender y regular, hasta donde nos es posible, nuestros afectos” (p. 39). ¿Cómo gestionar ese aparente incremento de libertad en un lugar, el ciberespacio, en el que las posibilidades de reunión, expresión y comunicación parecen multiplicarse exponencialmente? Serrano ha detectado muy bien ese uso perverso de la libertad que hace el poder con la intención de “invadir la esfera de la subjetividad” o, sin más, “determinar la identidad” (p. 45) y, en este sentido, Facebook se muestra como una herramienta extraordinariamente eficaz.

Frente al silencio cómplice con el orden institucional y económico radicalmente injusto que impera en esa cárcel de oro que para algunos es la posmodernidad, es preciso mantener una actitud vigilante, fomentar diálogos, elaborar discursos e impulsar sentidos que llenen de contenido ese vacío radical y ontológico que asola al ser humano y se orienten hacia la restauración de la razón comunicativa y la vida civil entendidas como proyectos colectivos, y todo ello convencidos de que el mejor de los mundos posibles no ha de ser necesariamente el presente —como asegura el pensamiento posmoderno del fin de la historia—, y de que solo desde una ética fuerte, como señala T. Eagleton en *Las ilusiones del posmodernismo*, se puede combatir esa forma de futuro posible (y real) que es el fascismo, un fascismo que de una manera sutil pero enormemente eficaz se está

extendiendo por diferentes países de Europa y que ha pasado de ser una ideología mayoritariamente repudiada a ser materia de estudio y de debate. En este sentido, el trabajo de V. Serrano es pertinente y significativo porque da cuenta de las perversas manipulaciones retóricas y simbólicas a las que se somete la libertad en un mundo en el que los procesos uniformadores y las estrategias de homogeneización son cada día más evidentes. Žižek, en *Pedir lo imposible*, es solo una más de las muchas voces que consideran que, en tiempos potencialmente inestables, nos encaminamos hacia un nuevo orden autoritario. Así, habría que detectar las trampas que se esconden en el imaginario ideológico de nuestro tiempo y reconocer que el relativismo casi nunca es garantía de una mayor libertad, que “todo vale” implica casi siempre que “nada sirve”, que el descubrimiento de nuevos y sugerentes motivos temáticos supone la desaparición de otros quizás más importantes.

En todo caso, cabe pensar que la voluntad de construir de otra manera es inherente a una cierta sensibilidad posmoderna y luchar para que la democracia liberal al servicio de los intereses del capitalismo y la democracia dirigida desde el poder acaben siendo sustituidas por una democracia real, más efectiva, que recupere para sus ciudadanos la soberanía, ese principio que jamás debieran haber perdido, un principio que habrá que reconquistar en los ámbitos de decisión política a través de la constitución de redes autónomas de comunicación, tejidas al margen del monumental tinglado mediático, luchando contra la connivencia entre los grandes grupos mediáticos y el gran capital y sin olvidar que, como recordara R. Chao en “La nue-

va censura mediática”, “el monstruo mediático devora a sus lacayos”. La actitud defendida por Serrano, en este sentido, tampoco es muy tranquilizadora: “El dispositivo no se puede combatir desde el dispositivo, pues todo lo que ingresa en él incluso para combatirlo no hace sino alimentarlo. En su interior los discursos anticapitalistas o incluso los revolucionarios se convierten en una mercancía más y de forma inexorable integran y engrosan el proceso de producción afectiva que corre paralelo y gobierna real o potencialmente las relaciones sociales en las que se articula lo que llamamos la política” (p. 57). De este modo, conceptos como los de *disensión*, *diferencia*, *descentramiento*, *desbordamiento* y *deconstrucción*, habituales en la teoría cultural y el pensamiento social de nuestro tiempo, se tornan más necesarios que nunca en el objetivo de impulsar un nuevo racionalismo crítico capaz de oponerse al totalitarismo. Y parece innecesario señalar que ese totalitarismo no viene dado por las connivencias con uno u otro sistema político sino por las vinculaciones que nuestras prácticas afectivas y sociales mantienen con las leyes del mercado y las prestaciones tecnológicas. Ahí puede surgir una teoría crítica liberada de las servidumbres de cualquier disciplina institucional consolidada, una teoría que responda —desde la inestabilidad de su propio lugar en construcción— epistemológica y políticamente como una alternativa al circo mediático. En estas circunstancias y a partir de estas condiciones surge este necesario y lúcido análisis de Vicente Serrano.

Alfredo Saldaña Sagredo
Universidad de Zaragoza

TAREAS A CONTINUAR EN TEORÍA FEMINISTA

LUISA POSADA KUBISSA, *Filosofía, Crítica y (Re)flexiones feministas*, Madrid, Fundamentos, 2015, 190 pp.

Sólo alguien que prestara muy escasa atención a la historia reciente del pensamiento filosófico en España obviaría la importancia que el seminario permanente *Feminismo e Ilustración*, llevado a cabo en la Universidad Complutense de Madrid desde 1984 a 1997 bajo la dirección de Celia Amorós, ha tenido para la introducción y desarrollo de la filosofía feminista. Mucho antes de que la denominada «cuarta ola» del movimiento feminista hiciera su aparición en el horizonte teórico y social, potenciando la difusión de trabajos de esta temática, este seminario supuso un importantísimo impulso en orden a posibilitar el reconocimiento institucional de un pensamiento emancipador de tradición (quizá sea necesario recordarlo) centenaria.

Una de las autoras que no deben olvidarse en el contexto de ese seminario es Luisa Posada Kubissa, a cuya última aportación aquí nos referimos. Su trayectoria debe leerse en el mencionado esfuerzo de implementación del feminismo, pensamiento *filosófico* que es, al mismo tiempo, crítica de la dominación. No por accidente remarcamos «filosófico»: con este epíteto se acentúa que «el feminismo es susceptible de ser tematizado filosóficamente»¹. Nos hallamos, de esta manera, ante un ejercicio de reflexión filosófica feminista. El lector encontrará un conjunto de textos que abarcan tanto exégesis textual de pensadores clásicos como Locke, así como crítica del presente, considerando cuestiones como la violencia de género.

El texto abre con una reflexión acerca del carácter contradictorio de la filosofía de Immanuel Kant, para quien «la diferencia entre los sexos es algo tan natural, que se remonta al estado de naturaleza previo al momento civilizatorio» (17). Quizá su incoherencia pudiera achacarse al mero momento histórico en que llevó a cabo su filosofía, pero algo más inquietantes resultan ciertas coincidencias de las conclusiones kantianas con la filosofía de Luce Irigaray, máxima representante del feminismo de la diferencia francés. Al fin y al cabo, «también Kant es un pensador de la diferencia sexual [...]. El problema será que las consecuencias políticas y prácticas de tal pensamiento no resultan ser favorables para las mujeres. Irigaray se remite también a una esencia femenina, que habría quedado desplazada a los márgenes del orden simbólico imperante, el orden simbólico masculino» (24).

Con esta crítica a Irigaray, Posada Kubissa reclama nuestra atención sobre una tesis que se mantiene a lo largo del libro: el peligro que supone anclarse en esencialismos estériles, que obstruyen el «sano constructivismo, que siempre ha acompañado a la crítica feminista desde sus orígenes» (72), sin que, eso sí, esto nos tenga que obligar a renunciar a ciertas categorías, como la propia palabra «mujeres». Éstas pueden servirnos para dar forma a la voluntad política que tiene como objetivo acabar con una estructura social que redunde en la desigualdad entre los sexos.

Precisamente, la relación del esencialismo de Irigaray y el constructivismo radical de Judith Butler es tema del texto in-

mediatamente posterior. A pesar de que ambas autoras se encuentran teóricamente muy alejadas entre sí, en este capítulo se señalan algunos indicios que permiten hablar de ciertas características en común, lo que pudiera estar causado por poner en el centro «la relación cultural prioritariamente, obviando las urgencias de la redistribución económica» (34).

Tras estos dos textos inaugurales de carácter analítico, Posada Kubissa se adentra en temáticas relacionadas con los desarrollos actuales de la reflexión feminista. Esta sección se abre con el tratamiento del movimiento *queer* en el panorama filosófico español, en el que se subraya el enriquecimiento que éste ha supuesto para las teorías y prácticas feministas en su totalidad: esto posiciona a esta autora frente a aquellas opiniones que han querido ver en la teoría *queer* un desplazamiento notable con respecto a sus predecesores. No deja de advertirnos, en cualquier caso, sobre la necesidad de que esta teoría se replantee su posición frente al orden neoliberal que hoy constituye nuestro contexto, dada la depotenciación que supondría quedarse en los límites de la sola libertad individual, obviando la (cada vez más, nos permitimos remarcar entre paréntesis) acuciante desigualdad.

Tras esto, el concepto de *cuerpo* nos ocupa a lo largo de los siguientes capítulos. Posada Kubissa nos lo muestra, en primer lugar, en su consideración de *sujeto agente*. Después de analizar su consideración a lo largo de la Modernidad, se alinea del lado de aquella propuesta «que señala el cuerpo como práctica, como «itinerario corporal», pero que no por eso deja de otorgarle un sentido (recordemos: económico, político, sexual, estético e intelectual). [...]

Si se trata de reivindicar el cuerpo femenino, se tratará de hacerlo en todas esas dimensiones, y no esencialmente como sexualidad, o como simple depositario de valores hetero-diseñados» (72). En este sentido, los esfuerzos teóricos han de encaminarse a desvincular la relación de inherencia aún existente entre cuerpo femenino y tareas de cuidados, en tanto los valores ligados a esas actividades no sólo han de ser respetados y cuidados, sino también universalizados. Puede decirse, así, que la pregunta rectora para nuestra autora, en lo concerniente al cuerpo, no es la de la esencia — *qué sea* el cuerpo de la mujer/es— sino la de la posición y disposición del mismo: *qué mundo* queremos que ese cuerpo habite y cuál ha de ser el carácter de ese espacio que queremos ese cuerpo *construya*. Este tipo de consideraciones, como no puede ser de otra manera hablando de feminismo, nos lleva de nuevo al ámbito de la política y la problematización del presente.

La apreciación del cuerpo como *objeto* también es tenida en cuenta, más específicamente, como objeto de la violencia de género y la trata y prostitución. Sin duda, son éstos problemas diferentes, pero que en ambos casos remiten a la estructura patriarcal; y las consecuencias de ambos fenómenos, que vivimos a diario, nos instan a pensarlos críticamente, por lo que les dedicaremos un espacio algo más amplio a su consideración.

Por lo que respecta a la trata y la prostitución, Posada Kubissa lleva primeramente la atención del lector al contexto en que se dan éstas. No es otro, evidentemente, que el de una globalización económica en crisis, que ha aumentado espectacularmente los flujos migratorios. Enfatizar el con-

texto nos coloca, de por sí, frente a ciertas teorías que, separando la prostitución del fenómeno de la trata, intentan defender la posibilidad de la primera como fruto de una libre elección. Dicha intervención teórica se realiza en orden a «reforzar los argumentos en favor de la legalización y normalización de la actividad prostitucional» (83), es decir, enmarcarlos dentro de lo que se ha venido a denominar el enfoque «proderechos». La postura de Posada Kubissa al respecto no deja margen alguno a la duda, y así: “[i]ndudablemente[,] un primer efecto perverso de esta estrategia consistirá en minimizar el drama de la trata, que queda así reducido a una suerte de mito o, como mucho, a un fenómeno delictivo que nada tiene que ver lo la industria del sexo entendida como trabajo libremente elegido» (83). Trata y prostitución se hallan pues en una relación de mutua coimplicación, lo que la acerca a posturas de corte prohibicionista, reglamentista y abolicionista. Tras ahondar en la particularidad de estas últimas, Posada Kubissa concluye que «la óptica feminista debe guiarse hacia el horizonte regulativo de su abolición» (88). El núcleo teórico sobre el que se sustenta esta afirmación parte de dar cuenta de la importancia de los condicionamientos sociales que están alrededor de la compra y venta de servicios sexuales: de este modo, querer leer la prostitución como un solo acto de la decisión individual sería obliterar sus determinantes políticos y sociales. Dicha argumentación, no obstante, no ha de realizarse fundamentándose meramente en el análisis crítico de la actualidad; si partimos del análisis de la teoría del contrato en Kant, encontramos los fundamentos para una sólida argumentación, deviniendo un inesperado aliado. Y es que, en éste «su defen-

sa de que no puede haber contrato para la venta de sí y de la propia persona puede servirnos aquí a nuestros intereses[...] en el caso de la prostitución, el contrato es [...] ilegítimo, o, más bien, ni siquiera puede hablarse de contrato, pues nadie es libre de pactar su sujeción» (98).

Pasemos ahora a la consideración del fenómeno de la violencia de género. En primer lugar, ha de entenderse, en concreto, qué significa esa expresión en sí misma. Al decir «violencia de género» se apela a un fenómeno de raíces estructurales, por lo que «convendrá establecer antes que nada que se parte aquí de que el problema de la violencia contra las mujeres resulta ser también el problema del discurso o del *gran relato* —social, político y cultural— en el que esta está inserta. Entender la violencia de esta forma, implica claramente hablar de ella como de un constructo» (106). Esto es, el núcleo analítico de nuestro enfoque ha de ser, necesariamente, la desigualdad estructural entre los sexos. Así, nuestro análisis «estará en la órbita de un discurso crítico, por el que la violencia contra las mujeres ha de ser entendida siempre como violencia estructural. Es decir que puede ser leída como acto sexual, violento sin duda, pero que no es violencia sin más» (115).

A pesar de lo baladí que esta explicación haya podido parecer, nuestra autora no apunta con ella en exclusiva a desacreditar los planteamientos realizados fuera del ámbito académico, de los que podríamos considerar tienen más posibilidades de errar por la ausencia de reflexión sobre sus fundamentos. Sorprendentemente, hay voces que desde dentro del discurso teórico feminista, defienden posturas que nos llevan a conclusiones parecidas. Ejemplo son

aquellas que se apoyan en fundamentos esencialistas acerca de las cualidades femeninas. A través de este acercamiento, la crítica se centra en la sola vertiente simbólica del problema, llevándonos de hecho a la solidaridad teórica con los discursos tradicionales de carácter patriarcal. Y es que estas perspectivas tan sólo nos llevan a olvidar que «estamos ante lo que ya puede calificarse de una auténtica tragedia de género; y que esta tragedia afecta además a mujeres reales [...] y a sus (también muy reales) condiciones materiales de vida» (116), y aún es «querer ignorar todos los análisis que el pensamiento crítico-feminista ha elaborado en su historia acerca de la desigualdad entre los sexos en una sociedad patriarcal» (117). En definitiva, para nuestra autora, sólo cabe abordar el problema desde una perspectiva tal que saque a la luz las condiciones que estructuran el propio fenómeno de la violencia de género, haciendo honor a la tan pronunciada sentencia que dicta que «lo personal es político».

La última sección de nuestro texto ahonda, precisamente, en la brecha entre lo personal y lo político, pero desde un punto de vista muy distinto, a través del análisis de las trayectorias de Clara Zetkin y Rosa Luxemburgo. En el caso de Clara Zetkin, hay que destacar su postura ante el voto femenino: abogó por un sufragio universal, acercándose así a posturas solidarias con el feminismo burgués. Además, su interés por el papel que la clase juega en el análisis social también la aproxima a teorías feministas de corte contemporáneo. Ese mismo acento en la clase, no obstante, hace inclinar la balanza del lado de la emancipación de la clase obrera frente a las propias condiciones materiales de vida de las mujeres,

particularmente, en lo que respecta al aborto: de éste «no discute que una gran cantidad de hijos empeora la situación de la mujer trabajadora, pero pone el acento en que ello no se debe en realidad al número de hijos, sino a la situación de explotación en la que el capitalismo coloca a las familias de los desposeídos» (131), lo que evidencia una posición que conforma un sesgo que dificulta un análisis más adecuado de la cuestión.

Tras Clara Zetkin, pasamos a la figura de Rosa Luxemburgo, quien apenas ha sido analizada en su faceta de pensadora feminista. Tan sólo quisiéramos poner de relieve uno de los aspectos que Posada Kubissa realza en su texto, por tratarse del hecho diferencial más sintomático de la potencia de su teoría. Nos referimos, más concretamente, al análisis de Neusüss en lo concerniente a la consideración del concepto «fuerza de trabajo» que Posada Kubissa presenta. La interpretación tradicional de este término, a juicio de Neusüss, habría impedido un mayor entendimiento entre las teorías marxista y feminista. No obstante, pueden rastrearse en Luxemburgo los fundamentos de una consideración distinta que pudiera permitirnos incluir los trabajos de reproducción como *sostén* del sistema productor de mercancías. En la reflexión luxemburguiana de la acumulación del capital, el sometimiento se considera más allá de las relaciones económicas, y tienen un especial peso la fuerza sobre «aquellas relaciones [...] que no entran en el circuito mercancía-precio, pero sin las cuales este circuito no podría funcionar» (153). Este apunte es de suma importancia, puesto que con ello alumbramos la posibilidad de poder incluir aquí los trabajos de reproducción, considerados tradicionalmente como *na-*

turalmente femeninos. Las consecuencias que esta afirmación tiene exceden los límites de lo que aquí se que puede abarcar, pero puede decirse que en la autora de *Reforma o Revolución* se encuentra el «embrión de otro marxismo» (154).

El texto que corona y finaliza *Filosofía, Crítica y (Re)flexiones feministas* es una consideración de la perspectiva feminista desde la que esta autora siempre ha trabajado: el feminismo de la igualdad. El núcleo fundamental de esta corriente es resumido por nuestra autora a través de la distinción entre el término «identidad» e «igualdad», cuya confusión ha propiciado algunas críticas desde el feminismo contemporáneo. Lejos de lo que pudiera sospecharse, desde la perspectiva del feminismo de la igualdad no se rechazan las aportaciones del feminismo constructivista antiesencialista. El feminismo de la igualdad no afirma que los individuos hayan de ser idénticos, sino que se lucha por la igualdad entre los mismos, siendo así que «los que son iguales son los individuos entre sí, bajo el paraguas de la abstracción universalizadora moderna de

la idea de igualdad. [...] Un trato igualitario no puede reducirse a evitar la discriminación, sino que implica el fomento activo de la igualdad de oportunidades en todos los ámbitos de la vida» (159).

En definitiva, a lo que nos invita éste y el resto de textos que conforman el texto de Posada Kubissa es a emprender la elaboración de teoría feminista. Siempre, partiendo de la conciencia de la desigualdad estructural inherente a la sociedad patriarcal en que vivimos y nos conforma. Sin olvidar, tampoco, esa misma conciencia crítica que despierta y alimenta la labor teórica. No sólo porque el feminismo es por su propio concepto una teoría y crítica emancipadora, por lo que olvidarlo sería no satisfacer los requisitos que ella misma exige —sólo una cuestión baladí— sino porque es una tarea urgente. Continuarla es indudablemente más sencillo gracias a aportaciones teóricas como la de Luisa Posada Kubissa.

Clara Navarro Ruiz

Universidad Complutense de Madrid

NOTAS

¹ Amorós, C. (dir.): *Feminismo y Filosofía*. Síntesis, Madrid, 2000, pág.10, citado en *ibid.*, pág. 13.

DEL COMUNISMO A LO COMÚN

LAVAL, CHRISTIAN Y DARDOT, PIERRE, *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Barcelona, Gedisa, 2015, 669 pp.

Durante mucho tiempo, el pensamiento emancipatorio podía operar a través de una

serie de categorías que le daban la posibilidad de poder explicar y predecir la realidad de una forma más o menos productiva. A través de los conceptos forjados por Marx y Engels, durante décadas y siglos el pensamiento ha podido ir más allá de las

condiciones sociales sin, por ello, volver a recaer en la metafísica y en el idealismo.

Sin embargo, el mismo pensamiento emancipatorio lleva decenios en una crisis profunda. Más allá de la consabida derrota del socialismo real y del debate de si aquello constituyó de alguna forma la realización, en sentido hegeliano, de las categorías y contenidos de la filosofía de Marx, lo cierto es que en nuestro presente más contemporáneo Marx parece estar hablando de un mundo que ya no parece del todo el nuestro.

A pesar de que la última crisis financiera que comenzó en 2008 parecía volver a hacer del pensamiento algo nuevamente apasionante¹, lo cierto es que no ha servido para volver a poner al marxismo en el centro de los problemas que hoy hay que resolver desde el punto de vista social. Más bien, y no es poco, ha servido para constatar que, en gran parte, las categorías con las que se ha pensado la transformación social durante gran parte del siglo XX y principios del XXI ya no sirven.

Ya hoy no asistimos a una lucha clara y encarnizada entre un proletariado industrial y una burguesía dueña de los medios de producción; ya no está tan claro que el control estatal de los medios de producción sea la clave para la construcción de una sociedad más justa. Más bien, lo que parece haber demostrado la derrota del socialismo real, en primer lugar, y la crisis de 2008, es que el marxismo, como metodología y como marco en el que pensar otras formas de vida, debe ser superado o, por lo menos, ya no reformulado para salvarlo a cualquier precio. Hoy hay que preguntarse, por fin, qué partes de él nos siguen siendo útiles.

Sin embargo, y justo en contra de la visión banal que se ha construido de la Postmodernidad, estamos bien lejos de una situación en la que pensar en términos radicales y subversivos, tal y como hizo Marx, ya no tenga sentido. Más bien, hoy en día, precisamente por la crisis del marxismo y de las realidades históricas en las que se basaba, parece que queda todo el trabajo por hacer. Ese trabajo consiste en volver a pensar otro tipo de relaciones sociales, otra vida posible, otra forma de organización posible, entendiendo que el marxismo ya no puede ser un marco infranqueable sino que, incluso, a veces, puede llegar a convertirse en aquello que debe ser superado.

En este contexto, en los últimos años ha venido desarrollándose una forma diferente de entender el modo en el que concebir esa sociedad diferente. Del modelo del comunismo, basado en la centralización política y económica en un Estado fuerte, se viene hablando del *común* como una forma de concebir relaciones sociales basadas en aquello que une a toda la vida social, es decir, en aquello que supone la base de la vida en sociedad.

Sin duda, dentro de este desarrollo era necesario una especie de exposición de la génesis de una idea semejante, así como de sus desarrollos principales y, especialmente, de la novedad que supone frente a otras formas precedentes de entender la vida social. Por eso, *Común* de Christian Laval y Pierre Dardot supone una especie de manual básico para saber en qué consiste la cuestión del común y si, en algún sentido, puede servir como alternativa para pensar modos de relaciones sociales diferentes.

Uno de los principales descubrimientos a la hora de tratar el tema del común es que,

pese a que pueda parecer un concepto muy nuevo, lo cierto es que desde el comienzo del pensamiento político y social se lleva hablando de lo que es común a todos. Bajo diferentes desarrollos y perspectivas, ya desde Aristóteles o Cicerón la cuestión de lo que es común dentro de la vida social ha venido siendo objeto de estudio (pp. 28-61).

La razón está clara: en el momento en el que aparece una cierta vida social, es necesario entender qué es lo que la mantiene unida. Bajo diferentes definiciones, ese elemento, o elementos, que hacen que un conjunto de individuos permanezcan viviendo y formando una sociedad es clave para poder entender cómo funciona dicha sociedad y, lo que es más importante, cómo hacer que funcione bien. Pese a los intentos de cierto liberalismo contemporáneo que ha intentado destruir completamente cualquier elemento común en la vida social, negando incluso la misma existencia de la sociedad tal y como hiciera Thatcher en 1987, lo cierto es que existe una historia no sólo del pensamiento de lo común sino todo un conjunto de esfuerzos por garantizar que esos elementos se preserven como aquello sin lo cual no podría existir la vida social.

Otro de los puntos fuertes de este relato de la cuestión del común es la comparación que se establece con ese mismo concepto pero desarrollado en las sociedades que se llamaron a sí mismas comunistas. Estableciendo una génesis de la misma noción de comunismo y del diferente uso que se ha hecho a lo largo de toda la historia (desde el primer cristianismo hasta la aparición del socialismo científico de Marx), lo que se intenta demostrar es una idea que, por sí sola, ya justifica este libro: *el comunismo de Estado no fue la realización de ningún tipo de*

ideal de vida común que pueda ser tomado, hoy día, como modelo. Más bien, la Unión Soviética fue una *apropiación burocrática de lo común* (pp. 92-95), en la cual el Estado-partido sirvió como instrumento de imposición de la lógica productivista. En vez de organizar a la clase obrera, la dictadura soviética expropió de manera violenta toda la fuerza democrática que, en un primer momento, se había puesto en marcha (pp. 95-108).

La superación de la relación entre la Unión Soviética y cualquier noción recuperable de lo común es básica: de ello depende que el pensamiento y la práctica transformadoras puedan tener algún tipo de futuro. No hay que olvidar que el principal problema que tiene toda la retórica del común es que, todavía, nos resuena en ella algo de esa vieja jerga pseudorevolucionaria de los burócratas soviéticos, para los cuales el Estado era la mayor expresión de la voluntad obrera. Con la crítica que se establece aquí a esa noción de lo común puesta en marcha por el comunismo histórico, lo que se hace es desligar, de una vez y para siempre, el proyecto de una nueva vida en común de su recuperación totalitaria y burocrática por parte de los bolcheviques.

Lo que queda demostrado aquí es que una práctica de vida social basada en el común no puede nunca identificarse con su recuperación unilateral por parte de un poder independiente, en este caso el Estado soviético. Pese a que éste quiso presentarse como la representación fiel de los intereses del proletariado, lo cierto es que, bien pronto, se demostró cómo la vida en común quedó expropiada por un Estado bajo el cual todos quedaban identificados como iguales pero al precio de quedar desposeídos de todo

control sobre la producción, en concreto, y sobre todas las condiciones de la vida cotidiana en general.

Por eso, este sea, tal vez, uno de los aspectos críticos más importantes: todavía el pensamiento político de izquierda, o por lo menos de cierta izquierda, continúa confundiendo la existencia de una sociedad emancipada con la existencia de sociedades controladas por grupos de burócratas que, al final, se mantienen en la élite sólo a costa de expropiar el poder de acción a aquellos a los que debía representar. En general, ninguno de los experimentos socialistas del siglo XX, esos que todavía una izquierda perdida sigue reivindicando, operó otorgando cada vez más poder a los trabajadores, ahora convertidos en clase media o, simplemente, en individuos, y cada vez menos al Estado como poder regulador. En último término, y tal y como se demuestra en la historia de las prácticas comunistas, que no del comunismo, que aquí se presenta (pp. 69-108), la vida en común siempre tiende a que el poder recaiga sobre aquellos en los que recaen los efectos de ejercer ese poder. Cuando existe un Estado que quiere privatizar ese poder, de un modo semejante en cierto sentido a la lógica liberal del mercado, lo que hace es privar necesariamente de la existencia de una práctica social basada en el común.

Es obvio que prácticas sociales semejantes suponen un desafío absoluto para el pensamiento emancipador. Marx no tuvo más que apostar por el fortalecimiento del Estado como órgano regulador de la economía y de la vida social para eliminar las desigualdades del supuesto *free market*. Sin embargo, lo que estaba haciendo era tomar un instrumento de organización social que

ya estaba empezando a desarrollarse, y que era co-sustancial al propio nacimiento del capitalismo, para poder crear una vida social dentro de unas condiciones materiales en las que, todavía, la miseria parecía impedir una existencia cotidiana basada en aquello que es común.

Sin embargo, nuestras condiciones materiales son otras. No es que el problema de la supervivencia se haya extinguido, ya que, probablemente se haya transformado de diversas formas. Lo que sí ha quedado abierto son las posibilidades para que ciertas relaciones basadas en el común puedan empezar a desarrollarse sin la existencia de un poder exterior a esas prácticas que privatice la existencia de relaciones sociales verdaderamente democráticas.

Por eso, tras la debacle del comunismo como modelo social de una vida basada en lo que es común a todos, se abre la necesidad de un retorno a los comunes. Aquí queda marcado el paso de lo común a los comunes, esto es, el paso de un concepto más o menos abstracto de aquello que hace que una sociedad se mantenga unida, y que contiene numerosos problemas de interpretación, a una serie de *prácticas* que entienden que la vida social no se establece sólo en relación a elementos naturales o sociales ya existentes, sino que se basa, y en relación con la misma definición de Marx del capital al comienzo de *Das Kapital*, en relaciones sociales (pp. 109-155).

Entendiendo ahora el paso de los comunes a lo común como el paso de una concepción ontológica a otra relacional, aparece otro de los puntos claves que están trabajando durante todo el libro y que sirven para darle continuidad y, lo que es más importante, una perspectiva que supera real-

mente viejas concepciones políticas: a través de las nuevas relaciones de los comunes empieza a desquebrajarse la distinción público/privado que lleva funcionando desde hace mucho tiempo (pp. 157-213).

Esta distinción ha servido como criterio de demarcación para toda una generación de pensamiento y práctica política más o menos progresista. La distinción ha funcionado de tal forma que lo público siempre se ha relacionado con el control estatal de lo que son los derechos básicos del Estado del bienestar. Así, en último término, lo público se ha entendido como la existencia de un Estado que garantiza las más que posibles desigualdades que produce el mercado. La izquierda política, especialmente la socialdemócrata, aunque en su momento el eurocomunismo pareció unirse a esta tendencia², ha visto en la defensa del Estado el modo de garantizar los derechos sociales conquistados por la histórica clase obrera.

Por su lado, lo privado ha sido monopolizado por un liberalismo más o menos clásico, de tal forma que la iniciativa privada se entiende como la forma en la que cada cual, de forma universal e universalizable, puede garantizar la libre elección de sus medios de vida. Además, sería la forma de garantizar que cierto paternalismo estatal no coarte la libertad individual. Ese mismo liberalismo es el que ha llegado a producir un nuevo salto cualitativo dentro de su propia historia, como es el llamado neoliberalismo, en el cual todo es mercado.

Sin embargo, durante las últimas décadas esta distinción ha venido quedándose obsoleta frente a problemas que parecen no poder pensarse en los términos público/privado. Como ejemplo más claro, la política

de nacionalización de sectores estratégicos como tradición de los países del socialismo real planteó el hecho de que, en la práctica, el control estatal de una parte determinada de la economía no significa que ésta quede en manos del pueblo, es decir, quede democratizada, sino que representa, más bien, la privatización de esa misma parte del sector productivo en manos de una élite política, la burocracia, en la cual no existe verdadera democratización. Su correspondiente en el bando liberal sería el hecho de que, en la práctica, el mercado, de modo general, nunca supone una competición entre iguales, una lucha en la que la libertad tenga alguna relación con la igualdad. De este modo, el principio mismo del liberalismo acaba por convertirse en el cinismo de una competición en la que, desde el principio, ya está claro quien puede, y debe, ganar.

No obstante, la política del común rompe con esta dicotomía falsa. La distinción público/privado se muestra como obsoleta frente a las nuevas configuraciones tecnológicas y políticas. Dicho de otro modo: los desarrollos tecnológicos, especialmente, han producido nuevas relaciones sociales que ya no se dejan entender bajo la relación Estado/mercado. Por ejemplo, la aparición de Internet ha hecho saltar por los aires la distinción tradicional de la propiedad privada: ¿es deseable seguir hablando de propiedad privada en un ámbito en el que parece que se va haciendo posible el sueño ilustrado de una cultura accesible de modo universal? ¿Cómo limitar el libre intercambio de información que se produce en la realidad? ¿Esa misma libertad de información se puede entender desde el principio liberal

de la deseabilidad de la iniciativa privada, o desde el ideal socialista de un conocimiento no limitado por las condiciones del mercado?

Establecer el eje comunes/común tiene la ventaja de que, al menos, se pueden empezar a hacer preguntas que, de otra forma, no podrían hacerse. Pero lo que es más importante es que esas mismas preguntas parecen apuntar a los nuevos problemas a los que se enfrenta el pensamiento emancipador, una vez constatada la crisis del pensamiento marxista como única retórica del cambio social.

Por eso, *Común* parece convertirse desde ya en una referencia básica para poder entender las claves del nuevo pensa-

miento emancipador. Tanto a través de los momentos de crítica de ciertas concepciones tradicionales de lo común, a la vez que con la descripción de nuevas prácticas de su producción, lo cierto es que, al menos, parece que la crisis del pensamiento y de las prácticas emancipadoras se va superando con la valentía de dejar a un lado distinciones teóricas que ya no dicen mucho sobre nuestro mundo. Por fin, podríamos decir con alivio, podemos empezar a dejar a un lado perspectivas teóricas y prácticas que la misma configuración material contemporánea parece ir dejando atrás.

Cristopher Morales
Universidad de Barcelona

NOTAS

¹ Cf. Espai en Blanc. Materiales para la subversión de la vida. *El combate del pensamiento*. Bellaterra, Barcelona, 2010, 7-8.

² Cf. CARRILLO, Santiago; *Eurocomunismo y Estado*. Crítica, Barcelona, 1977.

PARLAMENTARISMO Y TEORÍA DEMOCRÁTICA

KARI PALONEN Y JOSÉ MARÍA ROSALES (eds.), *Parliamentarism and Democratic Theory: Historical and Contemporary Perspectives*, Opladen-Berlin-Toronto, Barbara Budrich Publishers, 2015, 324 pp.

En tiempos tan difíciles para el parlamentarismo y la democracia como los años veinte del siglo pasado, Hans Kelsen destacó la simbiosis entre ambos: “la democracia moderna es parlamentaria y el parlamentarismo me parece [...] la única forma de democracia posible en la actual realidad social”. A lo que añadía una lúcida adver-

tencia, inevitable en aquellos años turbulentos, de que el movimiento de rechazo del parlamentarismo acaba por volverse contra la democracia misma. Afortunadamente la Europa actual tiene poco que ver con la del periodo de entreguerras. Sin embargo, por diferentes que sean nuestras circunstancias de los años en que escribía Kelsen, es difícil no advertir los nubarrones que se ciernen sobre los regímenes liberal-democráticos, donde las amenazas cobran formas diversas tanto en Europa como fuera de ella¹: gobiernos elegidos pero fuertemente autoritarios y antiliberales, movi-

mientos xenófobos y populistas de diverso signo, o las nuevas formas de gobernanza tecnocrática y la despolitización de ciertos ámbitos de decisión en el entorno crecientemente complejo de organizaciones internacionales y una economía globalizada. En ese contexto vuelven a oírse críticas, cuyos orígenes cabría rastrear hasta el siglo XIX, poniendo en cuestión la legitimidad o eficacia del parlamento y de los parlamentarios como representantes elegidos.

De ahí el interés de preguntarse hoy por las complejas relaciones entre parlamentarismo y democracia como hace esta colección de trabajos reunidos y editados, bajo el título *Parliamentarism and Democratic Theory*, por Kari Palonen y José María Rosales. Ambos editores llevan trabajando desde hace años sobre el parlamentarismo entendido no como un tipo de régimen, sino como un modo característico de debatir y hacer política. Fruto de esa colaboración es también un volumen anterior, editado por ambos con Tapani Turkka e igualmente recomendable: *The Politics of Dissensus: Parliament in Debate*², donde se desarrolla por extenso esa concepción del parlamentarismo como cultura y práctica del debate y del disenso. En la misma línea, el motivo central de *Parliamentarism and Democratic Theory* es la justificación o reivindicación del parlamentarismo como un modo específico de hacer política: “*a distinct parliamentary manner of debating and of acting politically*”, cuyo recorrido histórico se inicia a finales del siglo XVI. Como observan los editores, la política parlamentaria ha sido junto con el liberalismo y el republicanismo una de las grandes tradiciones que convergen en la creación de los gobiernos representativos a principios del XIX, mol-

deando las líneas maestras de nuestro pensamiento político y legal. Así, la práctica parlamentaria de deliberar *pro et contra*, bajo estrictas reglas procedimentales, ha contribuido decisivamente a configurar la cultura de las modernas democracias como una cultura del debate político y ha permeado muchas de las actividades y usos políticos fuera de la propia institución.

Por ello, resulta tanto más sorprendente el modo en que el parlamentarismo ha perdido visibilidad en la discusión democrática de las últimas décadas. Como vienen a señalar críticamente los editores, esta pérdida de centralidad e importancia se ha producido tanto en la teoría como en la práctica política. A su juicio, el parlamento ha sido minusvalorado como referencia institucional de la política democrática, pero también ha sido en gran medida ignorado como tema de estudio e investigación por la reciente teoría democrática. De lo primero hay suficiente evidencia si contemplamos algunas tendencias institucionales características de las democracias contemporáneas. En algunos casos el debilitamiento del parlamento se debe a los cambios producidos en la división y el equilibrio de poderes, como sucede con el reforzamiento del ejecutivo y la expansión de la administración en general; o con la creciente importancia de los tribunales en la vida pública y la judicialización de la política. De igual modo vemos el desplazamiento de áreas de debate y decisión fuera de sede parlamentaria, so pretexto de su despolitización, hacia comités de expertos, agencias regulatorias o bancos centrales. Y no menos significativo resulta el recurso a consultas plebiscitarias y referendos o la elección directa de cargos públicos, lo que es visto por mu-

chos como una forma de revitalizar la vida democrática. Todo lo cual redundaría en la pérdida de peso del parlamento como la institución política central de las democracias liberales.

Algo similar denuncian Palonen y Rosales que ha sucedido en la investigación y la reflexión teórica sobre la democracia, como argumentan por extenso en la introducción al volumen. En las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial la investigación empírica ha tendido a prestar más atención a otros aspectos de la vida política como las elecciones o los sistemas de partidos. Pero aún es más llamativo, según señalan, lo ocurrido con la propia teoría democrática, donde el parlamentarismo está bajo sospecha de no ser suficientemente participativo, suficientemente deliberativo o suficientemente pluralista. Es ilustrativo el caso de los planteamientos en favor de la democracia deliberativa, de acuerdo con los cuales hay que mejorar la participación democrática y la calidad de la deliberación pública de los regímenes democráticos actuales. Sin embargo, las propuestas en tal sentido pasan en muchos casos por diseñar entornos y experiencias deliberativas (sondeos deliberativos y foros de ciudadanos) completamente al margen de la institución parlamentaria. Como explican Palonen y Rosales, no es sólo que haya tensión entre participación y deliberación, sino que ésta es reivindicada como una actividad “desparlamentarizada” y concebida por tanto en términos altamente idealizados. Es sintomática esta falta de atención si recordamos que el parlamento ha sido tradicionalmente contemplado como la institución deliberativa por excelencia, el ejemplo más acabado de *government by discussion*, según

la célebre expresión de Bagehot. En la misma línea, las críticas a la representación política y las demandas de formas directas de participación democrática van sin duda en detrimento del parlamentarismo, como se ha señalado.

La discusión sobre la teoría y la práctica del parlamentarismo, que presentan en la introducción y prosiguen en el interesante epílogo, sirve a los editores para poner en cuestión precisamente el modo en que se hace hoy teoría o filosofía política y les lleva a distanciarse de lo que llaman “*mainstream democracy research*”. Si la investigación empírica se ha centrado sobre los datos cuantificables del proceso político, la teoría democrática se ha ido confinando a la discusión normativa sobre ideales y modelos de democracia, rompiendo así con la larga tradición de pensamiento que se nutre de la historia política. De ese modo, la filosofía política se ha vuelto, como denuncian, “crecientemente ahistórica, siendo su tarea evaluativa protegida, si no aislada, de las contingencias históricas” (p. 19). Por ello, defienden la necesidad de una “ciencia política no empirista” y una teoría democrática no recluida en el normativismo ni ajena a la historia y las instituciones.

El propio plan del libro responde a estas exigencias de reorientación de la labor de la teoría política. La primera parte del libro, con el título “The Changing Uses of Parliamentarism”, recoge una serie de estudios, en algunos casos con un fuerte componente metodológico, sobre la historia del parlamentarismo entendido en sentido amplio como una cultura política del debate político y el control tanto del gobierno como de la administración. A través de los suce-

sivos capítulos cabe ver el modo en que se entrelazan la historia del parlamentarismo con los procesos de democratización y extensión del sufragio (Jussi Kurunmäki), la diseminación de la cultura del debate en la Inglaterra victoriana (Taru Haapala), el reformismo liberal y los debates parlamentarios en el Westminster de 1860 (Rosario López), la defensa del parlamentarismo que hace Max Weber durante los años de la Primera Guerra Mundial (Félix Blanc), el análisis comparativo de las críticas históricas contra el sistema parlamentario en el periodo de entreguerras (Joris Gijzenbergh), o el control parlamentario de la política exterior en el caso de los Estados Unidos (Anna Kronlund).

En la segunda parte del libro, titulada “Debating Democratic Theory and Performance”, encontramos diversos ensayos cuyo hilo conductor es la discusión sobre el rendimiento institucional de las democracias parlamentarias a la luz del ideal de deliberación democrática. El foco de atención está centrado aquí tanto en los modos en que cabe interpretar la deliberación democrática como en las prácticas institucionales con las que se realiza. Así, en el primer capítulo Maija Setälä aborda los experimentos deliberativos con mini-públicos para examinar su contribución a la formación del juicio político y si tales foros deliberativos pueden complementar el funcionamiento de las instituciones representativas. Los dos siguientes ensayos tienen un carácter más filosófico, pues se ocupan de cómo hemos de entender la deliberación democrática. Enrico Biale discute los presupuestos normativos de la orientación hacia el consenso predominante en los teóricos de la democracia deliberativa con objeto de poner de relieve

el papel de los desacuerdos y la importancia del compromiso en la política democrática. Por su parte, Javier Gil plantea el ambiguo legado “epistocrático”, que descubre en la relación entre la deliberación y la concepción aristocrática de la política, comparándolo con el modelo del consentimiento informado que regula las relaciones médico-paciente. Anthoula Malkopoulou examina la paradoja de la selección democrática de los representantes y compara el mecanismo del voto con el uso de sorteos como procedimiento de selección. En una línea semejante, Hubertus Buchstein plantea la posibilidad de un “parlamentarismo aleatorio” como una forma de renovación institucional, considerando los efectos de abrir el parlamentarismo al uso de loterías. Y el último capítulo de Sia Spiliopoulou-Åkermark examina la participación de nuevos actores políticos, como movimientos y ONGs como alternativa o complemento al parlamentarismo.

No cabe concluir el repaso por los capítulos que componen *Parliamentarism and Democratic Theory* sin destacar el excelente e incisivo epílogo con el que se cierra el volumen. Si en la introducción se trataba de presentar el estado de la cuestión así como el plan del libro, en “Recasting the Parliamentary Culture of Politics” Palonen y Rosales ofrecen una sólida justificación del valor del parlamentarismo como una forma de cultura política que, a través de sus prácticas institucionales y procedimientos, es capaz de conjugar representación, participación y deliberación. Y proceden a dicha defensa desmontando con buena mano los malentendidos y errores comunes, bien extendidos tanto en la academia como en los debates públicos y medios de comuni-

cación, sobre el sentido de la representación política y las relaciones entre representantes y representados.

Por todo ello, el libro resulta una lectura estimulante y muy recomendable no sólo para los especialistas que se dedican a la teoría política o a los estudios parlamentarios,

sino en general para todos aquellos lectores interesados por entender mejor la cultura democrática y el estado de nuestras instituciones políticas.

Manuel Toscano
Universidad de Málaga

NOTAS

¹ Un ejemplo de esta preocupación es el reciente artículo de Roger Cohen, titulado con un punto de exageración “The Death of Liberalism”, publicado en *The New York Times*, 14 abril de 2016 [http://www.nytimes.com/2016/04/14/opinion/the-death-of-liberalism.html?smid=tw-nytimes&smtyp=cur&_r=0].

² Kari Palonen, José María Rosales y Tappan Turkkka (eds.), *The Politics of Dissensus: Parliament in Debate*. Santander/Madrid: Cantabria University Press & McGraw-Hill, 2014, 519 pp.

ACERCA DE LAS RAÍCES JUDEOCRISTIANAS DEL REPUBLICANISMO

JOSÉ LUIS VILLACAÑAS, *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*, Madrid, Editorial Trotta, 2016, 717 pp.

La disputa en torno al concepto de secularización como clave hermenéutica de la Modernidad es con toda certeza una de las grandes disputas filosóficas del siglo pasado y aún de los confusos tiempos que vivimos, marcados por la enésima crisis del capitalismo y por la necesidad de, una vez más, ofrecer una respuesta a lo que no deja de ser un momento constitutivo de devenir histórico y, en particular, de los tiempos modernos. Dicha respuesta no estará acaso nunca en condiciones de ponernos a salvo con carácter definitivo de las mareas de la historia, pero sí, en el mejor de los casos, de minimizar al máximo los catastróficos efectos de la futura resaca a la que de ma-

nera indefectible estamos abocados. Como sugiere su subtítulo, el libro de José Luis Villacañas (Úbeda, 1955) que reseñamos en estas páginas, en especial si es leído junto a su ensayo acerca del *Populismo* (La Huerta Grande, Madrid, 2015), rastrea los orígenes de la tradición de pensamiento político que en opinión del autor está en mejores condiciones de satisfacer la tarea descrita, a saber, el republicanismo, fundado sobre la división de poderes cuyo manantial, según Villacañas, brota de la soteriología judeocristiana como respuesta a la crisis orgánica del Imperio romano.

El espléndido y monumental libro del que tratan estas páginas, el cual de seguro habrá de convertirse en material de referencia, se ocupa en efecto del origen y del despliegue de la *ratio* imperial romana hasta el fracaso definitivo de la *deificatio* del emperador –es decir, de la teología políti-

ca imperial— como ideología capaz de compensar la quiebra institucional del Imperio y sus consecuencias para las masas, así como del éxito cosechado ante esta situación por las doctrinas de salvación —refractarias a toda divinización de las realidades mundanas— de los judíos Filón de Alejandría y Jesús de Nazaret (cap. 2), cuya síntesis habría institucionalizado con posterioridad el fundador en sentido estricto del cristianismo, Pablo de Tarso (cap. 3). Derrotadas —o cuando menos contenidas— las corrientes gnósticas que de la mano de Marción emergieron entre las primeras comunidades cristianas, sumado a ello lo que con razón H. Blumenberg denominó en *La legitimidad de la Edad Moderna* el «desengaño escatológico» del primer cristianismo, la nueva religión de salvación se visibilizó como alternativa a la racionalidad de la forma imperial mediante un proceso de «reocupación» de las instituciones romanas dotadas de mayor influencia y autoridad (cap. 4) —algo que, como el propio Blumenberg mostró, resultaba incompatible con la fe en la inminencia del final de los tiempos característica del cristianismo primitivo, que por tanto hubo de verse sustituida por la oración *pro mora finis*—.

Consciente de su nueva función en el mundo, de su «secularización mediante la escatología» por decirlo de nuevo con Blumenberg, el cristianismo desplegó la teología trinitaria como medio para conciliar la vieja dimensión soteriológica, a la que no podía renunciar sin cometer traición contra sí mismo, y el nuevo alcance institucional del que estaba necesitado a fin de hacer frente a la teología política que sobrevivía en Oriente, nuevo centro del poder imperial (cap. 5). Frente a la personalización de la

deificatio en la forma del cesaropapismo de Constantino, apoyado por el partido antitrinitario de Arrio, la teología trinitaria ofrecía, como nos recuerda Villacañas, la democratización de esa misma *deificatio*. Así, Oriente se vio sumido en el caudillismo (a pesar de Nicea), mientras que Occidente, simbolizado por Roma, estabilizó la división de poderes y, con ella, la tradición republicana (cap. 6).

La doctrina de las dos ciudades de Agustín de Hipona (cap. 7), fondo histórico-cultural en Occidente al menos hasta la irrupción de Hegel y su teoría de la mundanización del Espíritu Absoluto en la historia, representa así en último término la culminación del proceso inaugurado por Pablo: la institucionalización del cristianismo en la forma de una *ecclesia militans*, visible, que, en la medida en que no se desprende de la dimensión soteriológica constitutiva de la fe cristiana, no se identifica tampoco sin más con la *ecclesia triumphans*, invisible, al tiempo que pone límites al poder mundano *stricto sensu*, entendido como mero resto profano con el que no cabe compromiso absoluto alguno de la Iglesia. A partir del obispo de Hipona, en definitiva, no sólo se consolida la distinción entre Iglesia y Estado, sino que *La ciudad de Dios* ofrece el fundamento de la legitimidad de aquello que en verdad constituye, conforme a la argumentación de Villacañas, la especificidad del mundo europeo occidental: la división de poderes.

Las varias menciones a Blumenberg en la sumaria exposición del contenido del libro recién presentada no son ni mucho menos en vano. Pues *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana* no es —al igual que *El monoteísmo como pro-*

blema político (Trotta, Madrid, 1999), de E. Peterson— una mera aproximación erudita al problema teológico-político en el Imperio romano. Este tratado, como hemos sugerido ya, es ante todo una fecunda aportación al debate acerca de la cuestión de la secularización y de sus interpretaciones filosófico-políticas y filosófico-históricas. Su autor se posiciona en este sentido desde la primera página: lo que trata de hacer en su obra es, contra lo afirmado por J. Taubes en *La teología política de Pablo* (Trotta, Madrid, 2007), impugnar la relación de filiación —o al menos su legitimidad— entre M. Weber y C. Schmitt, así como, con el mentado Peterson, confirmar la leyenda de la imposibilidad de una teología política católica, incluida y acaso en primer lugar la schmittiana.

De este modo, la obra se inscribe en una línea de investigación cultivada con profusión durante los últimos tiempos por Villacañas, en especial a través de su edición de *Teología política* (Trotta, Madrid, 2009) de Schmitt —que no en vano cuenta con un epílogo, obra del filósofo ubetense, titulado «La leyenda de la liquidación de la teología política»—, así como de sus ensayos sobre el jurista alemán, *Poder y conflicto* (Biblioteca Nueva, Madrid, 2008). Como es natural, y de hecho saludable en el ámbito del debate académico, cabe discrepar respecto de algunos de sus puntos —por ejemplo, la identificación de la doctrina schmittiana de la soberanía con una teología política católica en sentido sustancial, como el propio Schmitt criticó a Peterson—, pero de lo que no cabe duda es de que la reciente aportación de Villacañas a este debate, al que más tarde se sumaron Blumenberg y K. Löwith, posee una relevan-

cia capital y es por tanto ya un hito para quienes, en el ámbito hispanohablante, quieran tomar postura respecto de esta discusión decisiva en la historia del pensamiento del siglo XX —y, en realidad, *De Hegel a Blumenberg*, como reza el subtítulo de la obra de Jean-Claude Monod sobre *La querrela de la secularización* (Amorrortu, Madrid, 2015)—.

El gran mérito de la obra, en este sentido, consiste, no tanto en el hecho de que profundice en la problemática argumentación de Peterson contra Schmitt, que en efecto remite a la importancia del trinitarismo y de Agustín de Hipona como base para la articulación de una resistencia católica frente al totalitarismo teológico-político, sino ante todo en la reconciliación de este momento de despliegue teológico del cristianismo, del que estuvo necesitado para presentar su alternativa democratizadora a la *deificatio* imperial, con su carácter originario de religión de salvación. Formulado con otras palabras: no en la polémica contra la teología política schmittiana de cuño hobbesiano, sino en la introducción de Weber como clave a la hora de comprender la especificidad histórico-política de Occidente, esto es, la relación entre republicanismo y judeocristianismo, y ello en atención no sólo del pasado, sino ante todo de su significado para el presente y, de hecho, para el futuro. De ahí la referencia, al comienzo de esta reseña, a la cuestión del populismo, que en último término —de manera paradójica— no apela tanto al pueblo en sí mismo cuanto a su empoderamiento a través de su representación en la figura de un líder carismático que, como el soberano de la teología política, se ubica en los márgenes de un sistema institucional al que no se

someten su poder y autoridad, sino que éstos son más bien condición de posibilidad de las propias instituciones: el afuera desde el que ellas son posibles.

Frente a esta noción autoritaria de liderazgo, con su defensa de la división de poderes característica del republicanismo, Villacañas no hace sino reivindicar la figura weberiana del líder carismático sometido al control de las instituciones, esto es, cuya *potestas* y *auctoritas* dependen de su capacidad a la hora de cumplir con el fin para el que fue investido y con el que, por tanto, no se identifica sin resto –al igual que la iglesia visible no se identifica sin resto con la invisible, como no obstante supo Schmitt, y del mismo modo que la esfera de la política no se identifica sin resto con la esfera de la salvación–. La cuestión decisiva es sin duda la de la imposibilidad de esta identificación, es decir, la del resto y, por tanto, la diferencia, que acaso habría que llamar mesiánica, entre este mundo –la historia, la política– y la eternidad –la redención–. La especificidad de las comunidades de salvación judías y cristianas, como sostiene Villacañas, consiste precisamente en la diferenciación de esferas que se visibiliza en la división de poderes característica de las instituciones que no están al servicio del *imperium*, sino de la *res publica*. Dicha institucionalización requiere de un mínimo de teología, pero el resultado no puede ser de naturaleza teológico-política si no se quiere caer en la tentación, propia del tirano, de renunciar a todo horizonte de esperanza soteriológica, esto es, la tentación de absolutizar el mundo y, con él, la política y la historia que le son propios. De lo que se trata es más bien de acotar una esfera, la de la política –de la que en ningún

caso podemos sin embargo prescindir–, para poder así estar en condiciones de emitir un juicio sobre la historia, en lugar de elevarla a la condición de tribunal de la humanidad. Sólo así, a fin de cuentas, estaremos en condiciones de hacer frente a la catástrofe de la historia mediante un ejercicio responsable de la política.

Como por lo demás quizá no podría ser de otro modo, tratándose de Europa –o, ya se sabe, la Cristiandad–, el libro al que hemos dedicado estas líneas, en conformidad con su título, presta especial atención, como se ha indicado, al devenir de la religión de salvación cristiana. Sin embargo, no quisiera concluir mi crítica de este trabajo sin destacar un elemento que a mi modo de ver representa un importante logro del autor. Me refiero a su elucidación de la génesis del cristianismo, expuesta en el segundo capítulo de la obra bajo el título «Racionalización ética judía y religión de salvación cristiana», y por tanto a su análisis de la importancia del judaísmo en el contexto de una genealogía de la división de poderes, pues ésta no remite en última instancia al cristianismo sin más, sino a la relación recíproca, verificable desde un punto de visto histórico, de judaísmo y cristianismo. De ahí que el título de esta reseña hable de las raíces judeocristianas del republicanismo. A diferencia de lo sostenido por Peterson –que la teología política era una herencia judía– y por Löwith –que sólo el pueblo judío era un pueblo histórico en el sentido de una teología de la historia–, Villacañas expone a sus lectores una visión mucho más matizada de esta cuestión.

La relación entre el judaísmo y el cristianismo no se reduce al hecho de que Jesús, sus discípulos e incluso el fundador

del cristianismo, el apóstol Pablo, fuesen judíos, al igual que tampoco cabe afirmar sin más que el cristianismo sea una suerte de superación del judaísmo, como sugiere la ordenación de nuestra Biblia en Antiguo y Nuevo Testamento, del mismo modo que sería un error mayúsculo pensar, como por desconocimiento tiende a hacerse, que el judaísmo actual –el judaísmo rabinico– fuese el judaísmo de los tiempos del Nazareno y no el resultado de la interacción del judaísmo posterior a la destrucción del Templo –el fariseísmo– con el incipiente cristianismo –y viceversa–. Antes bien, no cabe comprender el origen del cristianismo sin conocer las posiciones mantenidas por las diversas corrientes del judaísmo pre-cristiano –esenios, saduceos, zelotas y fariseos– en relación a

Roma, cuyo único punto en común era, no obstante, el carácter sacrilego, blasfemo y usurpador de la *deificatio* del emperador. A los judíos debió parecerles por ello escandalosa la presentación de Cristo como *imperator* en la literatura cristiana antigua. Pero en el fondo, *pace* Peterson, judíos y cristianos no hacían sino esperar al rey del mundo futuro, frente al cual todo poder de este mundo no deja de ser un resto profano. Esta conciencia, la del carácter relativo del mundo, es la que institucionaliza la división de poderes y, por tanto, el republicanismo como antídoto de la teología política.

Roberto Navarrete Alonso

Universidad Complutense de Madrid

LA SHOAH Y EL LABERINTO DEL PRESENTE

ALBERTO SUCASAS, *La Shoah en Lévinas: un eco inaudible*, Madrid, Devenir, 2015, 160 pp.

Mas hizo Dios que el pueblo rodease por el camino del desierto (Ex 13, 18).

La Shoah en Lévinas: un eco inaudible desarrolla una hipótesis genérica sobre la historia cultural de las últimas décadas. Ninguna de las ciencias humanas ha permanecido indiferente al exterminio nazi de la judería europea. Ningún saber sobre el hombre ha podido proseguir sus investigaciones sin acusar la conmoción provocada por una barbarie que apenas tiene precedentes. Y esto, ironía de los tiempos, hemos de le-

erlo en unos días donde el eco de los salvajes atentados de noviembre en París, y la sombra también de una brutalidad constante del estado de Israel en Palestina, siguen hirviendo nuestra retina. En efecto, estamos en la estela de un acontecimiento, el de Auschwitz, que seguirá ocupándonos durante mucho tiempo.

Desamparo extremo de los cuerpos devueltos a una animalidad inerme: la nada del pasado, la pureza del presente. El gas Zyklon B sale por los tubos de lo que parecían duchas, con los cuerpos desnudos, apiñados como ganado. ¿Corderos de un Dios ausente? Resulta, con todo, difícil evitar un testimonio *vicario* de un horror que se incuba en el centro de Europa y de nues-

tra alma: “¿Cómo traer al presente el pasado maldito y cómo expresar, valiéndose de la lengua de los vivos, la experiencia de los aniquilados en una muerte indigna, solución final de cuya abyección formaba parte, precisamente, la extinción de la palabra?” (p. 107). Al fin y al cabo, la lasitud del llamado *musulmán* en los Lager sólo es una expresión más de que la aniquilación pasa también por el fin del lenguaje.

Posteriormente conocemos el testimonio de Robert Antelme, Primo Levi, Jean Améry y Celan: ¿Se ha producido un cambio brusco en la imagen del hombre? No obstante, recuerda Sucasas (p. 13), el grueso de las habituales taxonomías en las respuestas a Auschwitz debe incluir también el caso complejo de quienes prosiguieron su trabajo de espaldas a la Guerra y sus consecuencias más extremas. Como atestiguan Francis Bacon o Beckett –pero también Goya, Genet, Cioran, Canetti, Kafka o Walser– el horror es tan viejo como el hombre y tal vez hacer de Hitler un *unicum* es hacerle un flaco favor a la multitud de las víctimas.

Sucasas no compartiría en absoluto esta idea. Como sea, su libro se mueve en una topología andrógina: “desde el lugar propio se eleva el yo viril, autoafirmándose sobre el suelo; al lugar propio regresa, como a su útero o matriz, el durmiente. En el modelo levinasiano de subjetivación resuenan tonalidades míticas de la Madre Tierra” (p. 74). Vivir es depender del no-yo exterior en tanto que fuente nutricia. Este libro despliega una generosidad ontológica y moral donde, además de Lévinas, son perceptibles las huellas de Trías y muchos otros. Por ejemplo, en ese imperativo de pensar una *humana conditio* (p. 88) a la cual

nada humano le es ajeno. Y ahora, después del Holocausto y la barbarie antisemita, tampoco nada inhumano.

Buscando en esquinas escondidas el eco inaudible de la Shoah, no en la línea principal del *corpus* levinasiano, Sucasas reproduce de algún modo el gesto de Derrida. Se trata de excluir una vía directa para deconstruir y reconstruir el pensamiento de Lévinas, al menos en relación a ese acontecimiento central del pasado siglo, desde los márgenes, a través de la connotación y la sugerencia (p. 70). Todo el libro persigue “la metáfora de un sonido que sólo sería audible en su eco” (Lévinas). No es casual que el tercer capítulo de *La Shoah en Lévinas*, “Metáfora y heterología”, se dedique a las relaciones de lenguaje entre denotación y connotación. ¿Primero el sentido literal y después el figurado, secundario y derivado? No, contesta Sucasas, toda significación nace y se preserva en función de una potencia metafórica (pp. 40-43). Lo primario del sentido, de hecho, sólo se expresa en metáforas extinguidas, anómalas. Y lo literal sería un fenómeno residual, secundario.

El lenguaje es metáfora, a veces imprevista, que fisura la pretensión inmanente del mundo. Por tal razón, Sucasas sigue a Lévinas en su polémica con la ironía socrática sobre la retórica o en el rechazo platónico de la poesía. Ésta, sugiere *La Shoah en Lévinas*, dice más de la verdad del mundo que la pretendida exactitud científica. El lenguaje es la simultaneidad de una traducción y un referente, simultaneidad sin la cual no existe el original. Lo real es tal vez una metáfora absoluta (p. 46): “Dios es la metáfora misma que es el lenguaje” (Lévinas). Toda presencia es, de hecho, *encriptada*, un texto cifrado.

Lévinas: “Somos filósofos desde que dejamos de querer la guerra” (p. 57). Cerca de su maestro, Sucasas persigue -tal vez no tan lejos ahora de Heidegger o de Nietzsche: esa esencia que es existencia, ese ser que es devenir- un *de otro modo que ser* irrecuperable como *ser de otro modo* (p. 84). En nombre de una *heterología*, con ecos del *pneuma* o *psykhé* griegos, del *ruah* hebreo, se intenta atender a la presencia de lo infinito en lo finito. Y ésta, la de Lévinas y Sucasas, es una actitud *ética*, más que ontológica en un sentido clásico. La *responsabilidad* como actitud constituyente precede, al tiempo que la fundamenta, a su tematización como noción filosófica. Es como si resurgiese en este libro -otra vez una connotación que va por delante de la denotación- una vieja leyenda que habla de ser dos, *doble*: una segunda existencia -¿la del Hijo?-, una segunda voz, propia del superviviente, que proclama, en un susurro, la deuda infinita para con las víctimas.

Y aquí entramos en un dominio clave de este denso y sorprendente libro. La conciencia, desde una perspectiva ético-metafísica -recuerda Sucasas con Lévinas-, es una *modificación de la obsesión* (p. 105). Pasado inactualizable, exigencia perentoria, pasividad, culpabilidad... Resulta difícil no reconocer en este cuadro “una expresión encubierta del trauma del superviviente” (p. 106): distanciado del mundo de los vivos por el peso obsesivo de la muchedumbre incontable de los muertos; distanciado también del presente vivido por el recuerdo de un pasado atroz.

Es preciso hacernos responsables de aquello que no se puede pensar. De la fidelidad judía a una divinidad irrepresentable descendiendo la actual *responsabilidad*.

Ésta, en lugar de presuponer la libertad, la precede (p. 119). Ahora bien, ¿cómo puede la finitud del sujeto ético albergar el infinito de la responsabilidad? Es que quizás la ética es esto: aceptar el drama de la asimetría, de una *no reciprocidad*. ¿Por qué no un infinito en acto, entonces, un infinito del propio conocer? Porque el infinito de la responsabilidad no traduce su inmensidad actual, sino un acrecentamiento de la responsabilidad, a medida que se asume. “No poder hurtarse: he ahí el yo”, insiste Lévinas (p. 123). Deber constante más allá de la muerte, prolonga Sucasas en un guiño a Quevedo.

Naturalmente, para dar cuenta de esta aporía de lo infinito en lo finito, del otro en el mismo que encarna ese *pneuma* del psi-quismo, ocupa un lugar privilegiado un profetismo cercano el *nabí* bíblico. Sin ahorrarnos otra vez dificultades conceptuales, Sucasas llega a hablar de una ética de la alteridad o “teofanía veterotestamentaria”.

Llegamos así a un grado cero de la subjetividad que sólo cabe caracterizar mediante el oxímoron de una conciencia impersonal (p. 61). *Heme aquí* es la única respuesta posible a la infinitud que nos habita. Un decir sin dicho, un solo gesto ético: hacerse signo de esa llamada inaudible es disolverse en el significar. La metafísica *infinitista* no se somete a régimen fenomenológico alguno (p. 109). No muy apartados de Kant, Lévinas y Sucasas piensan lo *nouménico* - el *conocer* queda lejos- en la misma tensión de los fenómenos, en una especie de revelación o epifanía que viene después de un apocalipsis.

Ser para la muerte, había dicho del hombre el maestro de Alemania. ¿Cómo sustraerse a la seducción nihilista del ho-

rizonte tanatocrático heideggeriano?, se pregunta Sucasas. Recuerda que Lévinas propone una versión inédita del *principium individuationis*, para lo cual lo decisivo no es interiorizar el propio morir sino responsabilizarse de la muerte de los otros (p. 128). Una filosofía de la posguerra debe hacer de la propuesta heterológica un menús de la barbarie.

Otra cuestión clave, entonces. ¿Puede el perseguidor implacable –o su más atroz avatar contemporáneo: el nazi de las SS– ser considerado *rostro*, es decir, alteridad que Lévinas considera *santa*? ¿Puede negarse al genocida la condición de rostro sin con ello excluirlo de la especie, reproduciendo así, de manera especular, la lógica de la barbarie antisemita? (p. 85). Como quiera que sea, prosigue Alberto Sucasas, Lévinas plantea sin tapujos uno de los mayores desafíos que la Shoah legó a la posteridad: el de los límites de una especie cuya auto-afirmación –afirmación de lo humano– no puede disociarse de la posibilidad abisal de la negación absoluta. Como vemos, lejos de un moralismo fácil o maniqueo, este libro no nos ahorra preguntas incómodas.

Fijémonos en esta frase: “La demonización del victimario nazi, sugiriendo implícitamente que su ‘inhumanidad’ (...) lo excluye de la especie, no sólo constituye un lapso lógico, sino que representa asimismo una falta ética, por cuanto sirve de coartada a la buena conciencia: *ellos*, los nacionalsocialistas, no eran humanos; por tanto, *nosotros*, ajenos a su praxis bárbara, quedamos eximidos de toda responsabilidad. Exculpación moral acompañada de tranquilidad epistémica: al expulsar al nazi de lo humano, nuestra imagen antropológica no se ve perturbada” (p. 86).

Y esto se dice, cerca tal vez del coraje moral de Hannah Arendt, desde una íntima solidaridad intelectual con las víctimas del siglo pasado. “Pensador del exceso y de la hipérbole, extremista de la ética como filosofía primera, Lévinas no sólo da cuenta (...) del potencial filosófico de una experiencia histórica maldita, sino que igualmente asume el reto de revisar, a la luz de aquélla, nuestra idea del hombre, aunque ello le conduzca a la aporía de una alteridad, la del prójimo, que se reconoce a la vez en las facciones de un rostro santo y en el rictus despiadado del genocida”.

Este libro vira, todo él, en torno a la memoria filosófica del YHWH inefable, sólo audible en su eco. No miraréis el rostro del Señor, sólo veréis sus huellas, el rastro de su espalda. “Después apartaré mi mano y verás mis espaldas; pero mi rostro no se verá” (Ex 33, 23). La pasividad de la persecución obliga al perseguido a responsabilizarse de la persecución que sufre (p. 83). Pero la vulnerabilidad es también el poder de decir adiós a todo ese mundo (p. 94). ¿Estamos hablando entonces de una especie de perdón, posterior al testimonio del tormento?

La verdad es que un libro que habla así, y persigue de este modo el rastro sombrío de algo parecido a la verdad, se sobrepone incluso a las perplejidades que nos arroja a la cara, día tras día, lo descarnado de este presente. Quedan muchas cuestiones pendientes, muchas, demasiadas para nombrarlas ahora. Pero es precisamente mérito de este libro haberlas resucitado otra vez. A veces, incluso con una brusca dulzura.

Ignacio Castro