

CRÍTICA DE LIBROS

KANT EN EL DEBATE SOBRE LA JUSTICIA SOCIAL

ANDREA FAGGION, NURIA SÁNCHEZ MADRID Y ALESSANDRO PINZANI (eds.), *Kant and Social Policies*, Palgrave Macmillan, 2016, 177 pp.

Los editores de la presente obra afirman claramente su objetivo en el prólogo: mostrar que el republicanismo de Kant no es una teoría obsoleta hoy día. Pero para ello es preciso hacerse cargo de los puntos de luz y de sombra de los textos kantianos, sin escurrir las contradicciones y tensiones. De otra manera no se le haría favor alguno al filósofo alemán.

El libro lo encabeza el trabajo de S. M. Shell en torno a la cuestión de la justicia redistributiva. La autora parte de la sentencia kantiana sobre el derecho del Estado de “obligar a los poderosos a procurar los medios de subsistencia a quienes son incapaces de ello, incluso en lo que se refiere a las necesidades más básicas” (*MS*, VI; 326). Todo un sector desfavorecido depende enteramente de la actuación del Estado en su favor. S. M. Shell plantea entonces el problema de la compatibilidad de esta *dependencia* con el tercer principio del Estado civil: la *independencia* de todo miembro de la sociedad en tanto que ciudadano. ¿Cómo compaginar ambos puntos? Para solventar la aparente contradicción, en primer lugar, Shell se aleja de toda lectura en clave mo-

ral de los textos kantianos: se trata de una cuestión de derecho, no de ética (p. 6). El epicentro de la solución propuesta se hallará en la distinción establecida por Kant entre ciudadano pasivo y ciudadano activo (p. 11). Los primeros, frente a los segundos, son aquellos que no pueden mantener por sí mismos su propia existencia; esto es, los que no cumplen el principio de independencia. Motivo por el cual solo los ciudadanos activos pueden participar en la organización del Estado, estatuto vedado a los ciudadanos pasivos, sin que ello implique su caída en el desamparo. No obstante, nada debe impedir que los ciudadanos pasivos puedan llegar a ser ciudadanos activos (pp. 15-16).

El objetivo de la justicia redistributiva debe ser posibilitar este paso de un tipo de ciudadanía a otro. Shell propone dos niveles de aproximación a esta garantía. Un primer momento supondría el aseguramiento de las necesidades más básicas, tales como sanidad y nutrición (p. 18). El segundo momento consistiría en que el Estado debe encargarse de que efectivamente no existan obstáculos de ningún tipo que impidan tal paso. Ciertas interpretaciones partidarias del Estado mínimo leerían aquí que, simplemente, no debe haber barreras legales que conlleven tal impedimento. Shell desecha estas propuestas, pues lo que verdadera-

mente pensaba Kant era en una *educación universal asegurada por el Estado* (p. 19). La independencia no es meramente una cuestión de ausencia de coacciones en el sentido del primer nivel del que hablaba Shell, sino que debe ser la capacidad de uno mismo para defender su propia existencia gracias a sus derechos y fuerzas como *miembro activo* de la sociedad civil en la que vive. Tal es la diferencia entre la mera autosuficiencia y la *Selbstaendigkeit* (*ib.*).

Shell explica que la justicia redistributiva, en la teoría kantiana, no solo debe impedir el abandono de las necesidades más básicas de sus miembros, sino que, además, ha de fomentar en ellos ese carácter que les convertirá en ciudadanos activos a través de la educación, enlazando así el proyecto redistributivo con las teorías esbozadas por Kant en sus *Lecciones de pedagogía* (p. 20).

El segundo trabajo, a cargo de Alessandro Pinzani y Nuria Sánchez Madrid, pretende situar el posicionamiento político kantiano como punto intermedio entre el liberalismo clásico y el republicanismo (p. 26). Para ello, los autores analizan el tipo de protecciones de las que disfrutaban los ciudadanos pasivos.

Como respaldo de la interpretación liberal, Kant afirma que “cada individuo tiene que luchar por sus propias condiciones de vida y es responsable de la posición que obtiene en la sociedad” (p. 30), impidiendo con ello toda intervención por parte del Estado en asuntos de economía que favoreciese a aquellos que quieren obtener la ciudadanía activa. Pinzani y Sánchez Madrid derivan esta neutralidad del Estado de una falta de miras por parte de Kant para averiguar las verdaderas causas de la desigualdad social. Al concebir que el monopolio de la coacción recae

sobre la *ley*, Kant parece rechazar la idea de que también puedan existir factores *sociales* que causen coacción (p. 34), omitiéndolos de su análisis. Sería el ejemplo de las mujeres, fuertemente perjudicadas. En principio, un miembro de la sociedad pasará a ser un ciudadano activo siempre que pueda mantenerse por sí mismo, esto es, siempre que consiga su independencia. No obstante, Kant no contempla en ningún caso que las mujeres puedan acceder a dicho estatus, incluso suponiendo que decidan no casarse para no depender de marido alguno (p. 30). Esta incapacidad para un profundo análisis sociopolítico de la realidad hace que Kant reduzca la función del Estado a la creación de las condiciones legales mínimas para que sea cada individuo el que, mediante su esfuerzo, abandone las desigualdades sociales a las que está sometido, quedando con ello descartada toda intervención en la economía (p. 34).

Sin embargo, Pinzani y Sánchez Madrid también recuperan los textos de la *MS* donde se establece el derecho de actuación del Estado para evitar los casos de máxima desigualdad. Kant utiliza la expresión “voluntad *unida*” cuando quiere referirse al carácter de la voluntad general como *unión de voluntades individuales* (p. 37). La permanencia del Estado pasa, necesariamente, por el mantenimiento de tal unidad. Es en ese sentido en el que el Estado se reserva el derecho de intervención para sofocar las desigualdades sociales: para asegurar su propia perpetuidad. Es decir, se trata de que, para asegurar *su propia existencia*, el Estado debe asegurar la existencia de los individuos que lo conforman, garantizándoles las necesidades básicas (pp. 38-39). Queda entonces justificada cierta intervención en la economía, puesto que cualquier entidad privada,

incluso proveyéndose de una armada potente, no aseguraría de manera fiable la permanencia de la unión de voluntades, obteniendo solo una seguridad pasajera e inestable (p. 40). Con estas consideraciones los autores nos muestran a un Kant que mezcla aspectos liberales y republicanos.

Las últimas líneas del trabajo tratan de acercar el cosmopolitismo kantiano a un problema actual como es la crisis de los refugiados. Para Pinzani y Sánchez Madrid, Kant simplemente no consideró que cuestiones de este tipo fuesen pertinentes a la hora de elaborar su teoría, ya que suponía que se trataban de meras excepciones empíricas (pp. 43-44). De tal modo que, aunque Kant postule un derecho de hospitalidad general en *ZeF*, este solo se circunscribe a evitar las hostilidades que pueda sufrir una persona en tierra extranjera. Mas no serviría para hacerse cargo de problemas internacionales, como en el caso de los refugiados.

El escrito de Aguinaldo Pavão y Andrea Faggion somete a revisión crítica la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Desde una lectura kantiana, muy cercana en múltiples puntos a la sostenida por Robert Nozick, quieren mostrar que la Declaración Universal de Derechos confunde la esfera ética con la jurídica. Los autores sostienen que, por este motivo, Kant estaría en contra de la Declaración Universal de Derechos, pues al mezclarse ámbitos que deberían mantenerse separados se impide preservar los derechos genuinos (pp. 62-63).

Kant escribe en la *MS* que el único derecho innato es el de la “libertad (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro” (*MS*, VI; 237). A nivel jurídico, la libertad no es

más que un principio *mecánico*, similar al de acción-reacción (p. 55). En este sentido, el derecho debe procurar que nadie coarte nuestra “libertad de elección” (p. 53). ¿Qué lugar queda entonces para las políticas sociales? El del aseguramiento puramente formal de que nadie violará nuestra libertad de elección mediante el ejercicio de la suya. Dicho aseguramiento no tiene que ver con fomentar políticas que subsanen las necesidades básicas, pues el contenido de los deseos o necesidades “no concierne al derecho” (p. 54). Esto no quiere decir que la doctrina del derecho de Kant se desentienda de los miembros de la sociedad. El Estado se reserva el derecho de intervenir en determinadas circunstancias. Sin embargo, lo que quieren resaltar los autores es que tal intervención se hace *en aras del mantenimiento del Estado*. Así, sería más adecuado calificar estas intervenciones como un ejercicio de derecho del Estado, en vez de como un ejercicio de derechos humanos (p. 60).

Pavão y Faggion ensayan esta lectura libertaria de Kant para evitar el peor de todos los despotismos: el de un gobierno paternalista (p. 61). Incluir consideraciones materiales en el derecho de libertad supondría tratar a los miembros de la sociedad como *meros medios* y no como fines en sí mismos, capaces de buscar su felicidad como mejor consideren. En este sentido, varios artículos de la Declaración Universal de Derechos Humanos otorgarían un estatus jurídico a algo que solo tiene validez en el ámbito moral. Es el caso del primer artículo de la Declaración (p. 53). A fin de subsanar estos errores, los autores proponen que, desde una estricta mirada kantiana, no deberíamos hablar de Derechos *Humanos*, sino de Derechos del *Individuo* (p. 61).

El ensayo de Alberto Pirmi se ocupa de la delimitación de la esfera social. Lo social está conformado por una mezcla de principios tanto jurídicos como morales, no siempre bien delimitados entre sí, que solapan en numerosas ocasiones. Esto hace que se encuentre en un *equilibrio precario* (p. 68), expresión que el autor toma prestada de Thomas Casadei. En comparación con el resto de la *MS*, los derechos sociales -nos dice Pirmi- están precariamente definidos, hasta el punto que Kant prefiere no usar el término “derechos sociales” (pp. 74-75). Todo lo cual no implica que no podamos encontrar en el cuerpo de los textos kantianos una fundamentación más meticolosa de la esfera social. Si bien, hace falta buscar en otras obras, principalmente en la *GMS*. En ella podemos encontrar el fondo común que existe entre lo jurídico y lo moral, tematizado de manera explícita, que en la *MS* Kant da por supuesto (p. 77).

Comprender qué tienen en común el derecho y la moral implica entender bien en qué consiste su diferencia. Esta no reside en la naturaleza de la obligación. Las leyes jurídicas mandan tan incondicionalmente como los preceptos morales. Ninguno de los dos está abierto a consideraciones sobre el beneficio de su cumplimiento. Han de cumplirse categóricamente. La diferencia reside en que el derecho cuenta con la amenaza de la coacción. Entendido que la naturaleza de la obligación es la misma, y que es la coacción lo que diferencia ambas esferas, A. Pirmi señala que el imperativo categórico opera en los dos niveles (p. 79).

Desde este punto, el autor construye el fundamento común al derecho y la moral -esto es, lo social- en torno a la idea del *reino de fines* (p. 81), derivada de la terce-

ra formulación del imperativo categórico. “El *reino de los fines* se presenta a sí mismo primeramente como una conexión, una unión sistemática, que es un “todo” organizado e internamente coherente”, un “todo” compuesto por la suma “varios seres racionales” (p. 82). Así, el reino de los fines no se centra solamente en consideraciones *formales* sobre dicho todo -de eso se encarga el derecho-, sino que también atiende a *cada uno* de los miembros que lo componen. En consecuencia, el reino de los fines debe hacerse cargo de cómo coexisten externamente las personas. A. Pirmi abre así un espacio para los derechos sociales. El respeto a los demás, que emana de concebirlas como fines en sí mismos, no es solamente negativo, también implica *promover las oportunidades* para que todos puedan fijarse sus propios fines (p. 84). En esta estela, A. Pirmi habla de “leyes comunitarias” (p. 88). Así entendido, el reino de los fines supone un importante respaldo para aquellos textos de la *MS* en donde Kant, de una manera más precaria, habla sobre la pertinencia de los derechos sociales.

El trabajo de Helga Varden supone un debate a tres bandas entre Nozick, Rawls y Kant. De acuerdo con las lecturas ensayadas en el momento de emergencia del debate, la mayoría de los autores consideraban que en la teoría del derecho de Kant no había elementos para enfrentar las desigualdades sociales -principalmente las de carácter económico-. Por ello, autores como O’Neill o Rosen propusieron reformulaciones del pensamiento kantiano que diesen cabida a esta clase de problemas (p. 100). En esta estela, Rawls también intentó compaginar, dentro de la teoría kantiana, el derecho a la propiedad privada clásico con una justicia re-

distributiva mediante su propuesta de “justicia como equidad” (pp. 93-94). Como respuesta a estas reformulaciones de la filosofía de Kant, Nozick, en su *Anarquía, Estado y utopía*, quiso mostrar que cualquier propuesta de justicia redistributiva va contra los principios de la propiedad privada (*ib.*). Para Nozick, la mínima intervención que el Estado lleva a cabo para asegurar las libertades individuales no responde a una cuestión de justicia redistributiva, sino a una evolución de lo que en su momento no fue más que una institución privada de seguridad, que con el tiempo hubo de transformarse en un mínimo Estado (p. 96-97). De este modo, Nozick concibe la esfera pública como un derivado de la esfera privada.

No obstante, H. Varden sostiene una lectura de Kant que permite ver los puntos débiles de ambas teorías. Contra Rawls esgrime que no hace falta modificar la teoría kantiana para fundamentar una preocupación por los problemas sociales. Es el Estado, mediante *leyes* públicas -y no mediante el fomento de la caridad o la virtud-, el vigilante encargado de defender la libertad de elección de los individuos, así como el acceso a los medios necesarios para ello (pp. 113-114). Por otro lado, recrimina a Nozick por no comprender que “la autoridad pública”, por mucho que su encarnación en el Estado sea mínima, “no es otra persona privada más, sino una persona *publica*” (p. 121); esto es, un todo, una entidad distinta a la suma de sus partes. No puede ser nunca una mera suma de intereses privados. H. Varden insiste en este punto: el derecho del Estado no es reductible a la suma de derechos de los individuos (p. 110). Esta interpretación de Kant tiene la gran ventaja, señala Varden, de “superar la distancia que media

entre teorías liberales de la libertad como la que hay entre Nozick y Rawls” (p. 120).

Faviola Rivera Castro también se ocupa de analizar la relación entre Rawls y Kant. En referencia a la justicia internacional, la autora trata de ver si la pretensión de Rawls de situarse en la estela kantiana (p. 136) está justificada.

Todo el planteamiento de Rawls sobre la justicia se articula en torno a la noción de *sentido de justicia*, esto es, la capacidad que tienen los miembros de una sociedad para actuar de acuerdo con las leyes, no solamente por miedo a las posibles represalias, sino porque su motivación interna es respetar la justicia (p. 128). Se trata entonces de un perfeccionamiento moral progresivo de las sociedades, en vista a convertirse paulatinamente todas ellas en sociedades liberales, que, dado el cada vez mayor sentido de justicia de sus ciudadanos, evite todo tipo de conflictos. Pese a ello, el uso de la coacción a través de las instituciones no queda descartado, pero no se cifra en él la clave del progreso jurídico. Ahora bien, mientras que a nivel nacional sí que existen instituciones coactivas, a nivel internacional no. El cese de hostilidades entre países solo responde a la *voluntaria* renuncia a atacarse mutuamente, apoyada en lo desarrollado que esté el sentido de justicia en dichos pueblos (p. 129). En el plano internacional no hay ninguna autoridad pública suprema. Como sabemos, este también es el caso de Kant, quien en la *ZeF* defiende la necesidad de una *federación de Estados*, rechazando la idea de un Estado mundial (p. 142). En ausencia de un legítimo poder público supremo, tanto Rawls como Kant parecen situarse en el mismo lugar.

Sin embargo, Rivera Castro apunta que, atendiendo a la explicación que da Kant

del motivo de los conflictos internacionales, emerge la distancia que media entre ambos. Para Kant no se trata de una cuestión moral -falta de sentido de justicia-, sino del *estado de naturaleza* en el que, necesariamente, permanece la relación entre Estados (p. 138). Es imposible la resolución definitiva de los conflictos, por mucho que evolucionen moralmente las sociedades. No se trata, por tanto, de mejorar la constitución interna de los Estados, como quería Rawls; sino de establecer límites que cambien las *relaciones de poder* entre los mismos, dificultando la declaración de la guerra entre países (p.142). Es en esa dirección en la que señalan los seis artículos preliminares de *ZeF*. La solución de Kant al problema de la justicia internacional dista mucho de ser una respuesta moral.

Así, debido a su propio punto de partida, Rivera Castro expone la imposibilidad de que Rawls se sitúe en el marco de una respuesta contractualista como la elaborada por Kant (p. 140).

La obra finaliza con el trabajo de Joel Thiago Klein, focalizado en el papel de la *educación*. Como sabemos, Kant sostiene que hay evidencias de que el género humano progresa hacia lo mejor (p. 154). No obstante, Klein subraya que no se trata de esperar a haber obtenido un óptimo nivel de progreso para empezar a establecer políticas sociales que mantengan dicho estado. El orden es el inverso: hay que crear instituciones políticas tales que permitan y aseguren, cada vez más, la consecución de ese progreso del género humano. Esta es la única manera de ser cada vez más ilustrados (p. 156).

El eje central de este progreso es la educación, enfocada en el abandono de la minoría de edad en la que la humanidad se en-

cuentra por su propia culpa (p. 152). Esta auto culpa de la humanidad no acusa a los *individuos* de la situación de minoría, sino al *conjunto* de la humanidad; o, dicho con otras palabras, a las malas políticas sociales que no son capaces de gestionar bien la educación (*ib.*). Por ende, la carga de la educación debe descansar sobre el Estado y no dejarla al arbitrio de los esfuerzos personales. La acción individual siempre será insuficiente en aras de la ilustración de la sociedad (p. 157). Desde esta perspectiva, J. T. Klein defiende la estrecha relación entre educación y democracia, al decir que las personas deben ser preparadas para “tomar el rol de ciudadano en la democracia, *donde uno asume, de hecho, no solo la perspectiva sino también la posición de co-legislador. Esto significa que el proyecto de la Ilustración desemboca en una democracia representativa, deliberativa y participativa*” (p. 163).

Si se consigue llevar a cabo este proyecto, se obtendrá un país con fuertes principios democráticos, que no solo salvaguardará a sus propios ciudadanos, sino que también respetará los derechos humanos de todos aquellos que no son sus súbditos. Podemos hablar así de un *patriotismo* en Kant perfectamente compatible con su republicanismo (pp. 164-165).

En definitiva, se trata de un importante trabajo que, al interpelar entre sí diferentes lecturas del pensamiento kantiano, enriquece sumamente el debate sobre los derechos y las políticas sociales.

Enrique García Otero

Universidad Complutense de Madrid

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-2154-3103>

LOS INFINITOS ROSTROS DEL MAL¹

ANTONIO GÓMEZ RAMOS Y CRISTINA SÁNCHEZ MUÑOZ (eds.), *Confrontando el mal, Ensayos sobre memoria, violencia y democracia*, Madrid, Plaza y Valdés, 2017, 285 pp.

El libro *Confrontando el mal. Ensayos sobre memoria, violencia y democracia* reúne una serie de trabajos que buscan pensar las formas del mal político y la posibilidad de su elaboración. En la actualidad se da una absoluta hegemonía teórica de esos conceptos recogidos en el subtítulo del libro y que, sin ser problemas nuevos, recientemente han venido siendo discutidos como un lugar central en el que pensar la comunidad política, su pasado y su porvenir. Así, el libro encuentra su sentido en dos propósitos entrelazados: el primero, el de servir de termómetro de los debates más actuales que se están desarrollando tanto a nivel nacional como internacional sobre estas cuestiones y el segundo, que pivota sobre el primero, el de servir como punto de partida para continuar pensándolas públicamente. Una de sus virtudes es precisamente esa, la de recoger los más relevantes debates que se han venido llevando hasta el momento, así como los que ahora se están dando y proyectarlos como invitación para debates que aún habrán de tener lugar. Pero además de esto, en los distintos ensayos se encuentran propuestas teóricas diversas que, en sus tesis, arrojan luz sobre algunos de los obstáculos permanentes con que se encuentran una y otra vez dichos debates.

Todos los ensayos contenidos en este libro hablan desde el presente y al presente,

a través del análisis conceptual contenido en los textos de la primera parte del libro (“Pensando el mal político”), de la génesis de las experiencias colectivas de sufrimiento social de su segunda parte (“Formas de producción de la violencia”), así como de la problemática de la elaboración posterior a dichas experiencias de la tercera y última parte (“Después del mal y la violencia”). En este sentido, el libro recoge una gran variedad de propuestas que se movilizan para pensar la experiencia violenta en la dialéctica que se establece entre su vivencia radicalmente particular y los más amplios procesos colectivos en que esta se da. Pero esta movilización compartida se da entre tradiciones diversas y, sobre todo, entre perspectivas y disciplinas en cuyo contacto surgen preguntas que no pueden ser formuladas de manera aislada. En el libro se dan encuentro la filosofía moral, la ciencia política y la filosofía del derecho, como disciplinas vertebradoras, a las que se suman los estudios de la imagen y la estética, así como el psicoanálisis (y sus teorías del trauma) y las teorías del género. Esto es más, mucho más, que la respuesta al permanente afán de interdisciplinariedad actual, pues apunta al hecho de que la complejidad inherente a la violencia, al daño y a la tortura exige la utilización de todos los recursos teóricos disponibles para poder tan solo ser pensado. Mejor lo expresan Antonio Gómez y Cristina Sánchez en la presentación al afirmar que la pretensión del libro es la de ofrecer “una perspectiva interdisciplinar de un complejo fenómeno que presenta muy distintas facetas y que no se puede acometer

desde un solo lenguaje” (p. 8). Para dar cuenta de esa articulada complejidad cabe agrupar por grupos de artículos algunos temas que dan cuenta de la riqueza de contenidos del libro.

Uno de los centros teóricos en torno a los que se organiza el libro son las teorías del mal de Hannah Arendt, que permiten a algunos de los autores abordar, en concreto, el tema de la responsabilidad de la acción individual. De este modo, cuatro textos se decantan, en su variedad de perspectivas, por la atribución de responsabilidades individuales en detrimento de una disolución de las mismas en propuestas teóricas que atiendan de manera abstracta a las tendencias que llevaron a la producción de violencia. Así, en su texto “Aproximaciones a una gramática política del mal”, Cristina Sánchez parte de la conciencia de la carencia de conceptos para las experiencias extremas, y es a partir de su caracterización del mal extremo por contraste con otros tipos de daño por lo que propone “*repolitizar el mal*” al ubicarlo en “el centro de la deliberación pública y de las responsabilidades colectivas” (p. 33). Para ello actualiza algunas cuestiones centrales de la obra de Hannah Arendt y se hace cargo de propuestas contemporáneas como las de Cavareno y Butler. Wolfgang Heuer desarrolla una tesis de psicología social insertada en un diagnóstico normativo basada en la conceptualización del exceso, del “rebasamiento de los límites y de un sentimiento de omnipotencia que produce delincuentes extremos” (p. 51), en la búsqueda de omnipotencia de los individuos que actúan de forma violenta. También él se hace cargo de las propuestas de Arendt e interpreta distintos ejemplos, a saber, el del fenómeno

hooligan, el de Anders Brivik y el de los francotiradores, lo que le lleva a desarrollar una vindicación de la medida y la moderación. Vlasta Jalušič, por su parte, parte de una diferenciación entre los conceptos de poder y violencia desde Arendt, posicionándose en contra de su confusión y dirige luego su atención a pensar lo que denomina el “continuo de violencia”, diferenciando a su vez entre violencias directas e indirectas, siendo su principal foco de interés la primera, con el fin de reconducir en buena medida el problema de la violencia a un problema enraizado en la acción humana, y no en mecanismos ciegos que se autorreproducirían. Para ello se sirve de teorías políticas de tradición feminista, algunas de las cuales discute muy fecundamente en favor de su argumento. En “Auschwitz y la justicia” Francisco J. Laporta reivindica el legado ilustrado para realizar una crítica del Holocausto en contra de los diagnósticos que tienden a considerarlo como un “producto históricamente necesario de la concepción del mundo de la Ilustración” (p. 150), por cuanto eso sería negar la responsabilidad de quienes participaron al disolver dicha responsabilidad en un mecanismo ciego contra el que nada pudo hacerse. En este sentido, Laporta carga contra las concepciones del genocidio que lo consideran como un fenómeno impensable, pues si algo exige dicho momento de la Historia, propone, es ser pensado hasta en lo más profundo. Entonces, Laporta desarrolla el deber moral del recuerdo, y debate los serios problemas con que se encuentra el deber de reparación, para terminar con una vindicación de la responsabilidad actual en una posible “cultura de evitar” (p. 160) los desastres posibles de nuestro mundo compartido.

Otro de los problemas centrales del libro se ubica en la discusión del perdón, la reconciliación y la justicia transicional. En este sentido, Antonio Gómez desarrolla en su ensayo una reflexión sobre la persistencia de la herida en la elaboración del daño con el fin de explorar los “límites del perdón y de la reconciliación”. Así, la pregunta central del texto es precisamente “¿qué tienen que ver la reconciliación, quizás incluso el perdón, con la constitución, o más bien la reconstitución, del pacto social en el que se da la política?” (p. 167). Ello lo desarrolla a partir de la confrontación entre Hegel y Arendt, y también entre la Arendt del *Diario Filosófico* y la de *La condición humana*, antes de deslizarse en un análisis sobre el resentimiento a partir de *Más allá de la culpa y la expiación* de Jean Améry. Por su parte, Camila de Gamboa y Juan Felipe Lozano se hacen cargo también de la problemática del perdón en los contextos de la justicia transicional, reconstruyendo teóricamente lo que supone la justicia transicional señalando la importancia de diferenciar entre el perdón y la reconciliación. Su texto trata, a partir de una “teoría igualitaria del valor humano” de analizar el fenómeno del perdón —así como sus límites y problemas en contextos en los que este se encuentra mediado por un requerimiento que podría acarrear beneficios judiciales al victimario— y ofrecen criterios y componentes con los que valorar el arrepentimiento sincero, que entienden como condición necesaria de reparación moral de la víctima. Gregorio Saravia se encarga en su artículo de estudiar fecundamente el concepto de reparación simbólica y su significación para valorar “el grado de consenso o disenso que existe en una sociedad en torno a los relatos del pa-

sado” (p. 267), acudiendo a los casos más complejos como es el de la tortura para mostrar los límites de dicha reparación y discutiendo el rol que el Estado pueda jugar en dicho proceso.

En relación a los problemas mencionados, tres textos toman como hilo conductor la representación del mal o el daño, y como problema central en su debate. Gabriel Aranzueque reconstruye algunas de las formas en que el mal fue abordado en la obra de Paul Ricoeur, para formular la pregunta sobre el estatuto que la palabra y el símbolo tienen o pueden tener a la hora de elaborar experiencias de sufrimiento, al “narrar de otro modo” (p. 78), y propone un análisis de la íntima tensión que se establece entre el silencio y la palabra cuando de confrontar el daño se trata. Para ello Aranzueque ofrece una interpretación de la *Poética* de Aristóteles e introduce interesantes reflexiones provenientes de la teoría decolonial, ubicándose en una posición relativamente escéptica en relación a la importancia que pueda tener la representación en los procesos de elaboración del mal padecido. Al contrario, y en diálogo con esta postura, Alberto Sebastián Lago se encarga del problema de la supuesta irrepresentabilidad de la experiencia del daño a través de una fecunda discusión con Martin Jay con el fin de afirmar la posibilidad de la *parresía* visual. La ubicación del problema en la disyuntiva entre las propuestas teóricas de Godard y Lanzmann (de cuya última película, *El último de los injustos*, Lago ofrece un análisis) le permite abordar los argumentos centrales de ambas posturas y tomar partido, a través de Didi Huberman, por la reivindicación de la imagen y de la representación y señalar la importancia que la ima-

gen tiene en relación a la conformación moral del espectador. En “*Praemeditatio malorum*. La catástrofe como síntoma en la cultura posmoderna” Gonzalo Velasco comienza por constatar la absoluta vigencia de los discursos catastróficos de traumas que aún no han sucedido y se hace cargo de algunas de las más relevantes teorías del trauma antes de proponer que dichos discursos distópicos son sintomáticos de la cultura contemporánea. Así, Velasco traza un diagnóstico de las sociedades actuales en el que la forma de comprender la seguridad es un rasgo central que condiciona la acción del individuo a través de una compleja red discursiva y normativa que hacen de la “domesticación del futuro” algo muy distinto a lo que el último Foucault estudiaba como *praemeditatio malorum* en los estoicos.

Dos textos resultan relevantes por su propuesta crítica ante los excesos de las teorías del trauma y la memoria actuales, y sirven como reflexión sobre las reflexiones llevadas a cabo en el libro entero. Evaristo Prieto constata en su texto cómo los estudios del trauma han generado una “cultura del trauma” cuyos efectos a nivel normativo y político pueden ser nefastos. Desde esta premisa, Prieto lleva a cabo una reconstrucción de algunos problemas centrales a dichas teorías del trauma y realiza un recorrido de gran calado por la literatura psicoanalítica con el fin de establecer algunos puntos de encuentro con las formas de escritura de la historia desde la perspectiva de Dominick LaCapra. Carmen González Marín también acusa una inflación en las propuestas sobre la memoria, y dirige su atención a las formas de generación de esa. Su propuesta, entre el Platón del *Fedro* y la *Segunda intempestiva* de

Nietzsche, resulta especialmente necesaria por cuanto se pregunta críticamente por aquello que muchos ya damos por hecho: que la memoria juega un rol central en la constitución de la eticidad.

La amplitud de los temas aquí abordados hace difícil la clasificación de dos textos. El de Carlos Thiebaut, “La experiencia del daño y su resolución. Una indagación conceptual” remite a una conceptualización del daño a través de la vía negativa entendiendo el daño como una quiebra de los tejidos relacionales y sociales y muestra el carácter discursivamente polifónico de la necesidad de elaboración de una experiencia cuyo primer imperativo es su cese. Ello le lleva a plantear la importancia de lo que conceptualiza como “contrafáctico práctico”, cuya necesidad acompaña a la necesidad de percepción del núcleo del daño como una experiencia compartida por todos los dañados y cuya vivencia es, a la vez, radicalmente individual. Ángela Sierra, en “Geopolítica de la humillación” propone recuperar la geopolítica como disciplina que permite pensar en el contexto de la globalización las formas en que se ejerce la violencia, prestando especial atención a las formas en que se relaciona lo social con lo espacial. Y así Sierra quiere rehabilitar algunas herramientas conceptuales de esta disciplina dada por inservible con el fin de señalar “el uso de la humillación o la devaluación de los pueblos con intenciones de provocar escenarios de sumisión” (p. 97), que entiende como un instrumento estratégico de legitimación hegemónica que reproduce profundas desigualdades en el escenario internacional.

A pesar del acusado cansancio cultural de los estudios del trauma y de los de la me-

moria, a partir del cual comienza a percibirse una cierta reticencia a volver sobre algunos temas, Antonio Gómez y Cristina Sánchez nos proponen un libro que nada contra la corriente de un programado olvido temático en base a las cíclicas modas académicas. Puede entenderse como un resultado del imperativo ético que motiva esta

serie de textos: el de la memoria de las violencias pasadas como condición de posibilidad de la configuración de lo político.

Miguel Alirangues López

Universidad Carlos III de Madrid

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-5600-8173>

NOTAS

¹ Esta reseña se enmarca en el proyecto de investigación “Sujetos-emociones-estructuras: Para un proyecto de teoría social crítica” (FFI 2016-75073-R). Ha sido redactada en el con-

texto de una beca de investigación del Ministerio de Economía, Industria y Competitividad en la Residencia de Estudiantes de Madrid.

HACIA UN DIÁLOGO ENTRE HISTORIA CONCEPTUAL Y CRÍTICA DE LAS IDEOLOGÍAS

FAUSTINO ONCINA Y JOSÉ MANUEL ROMERO (eds.), *La historia sedimentada en los conceptos. Estudios sobre historia conceptual y crítica de las ideologías*, Granada, Comares, 2016, 228 pp.

A menudo la historia de la filosofía está jalonada por diálogos ausentes o, como en el *Don Juan*, entre convidados de piedra que, solo al final de la cena, cuando la suerte está echada, y tras un prolongado silencio, rompen a hablar. Este es, precisamente, el caso de la Historia Conceptual y la Crítica de la ideología, las dos corrientes teóricas que protagonizan el volumen colectivo *La historia sedimentada en los conceptos*, editado por Faustino Oncina y José Manuel Romero.

Como señalan sus editores en la Presentación, se puede constatar que durante un buen trecho del siglo XX ambos enfoques se situaron «en orillas completamente contrapuestas, entre las que no cabe ósmosis,

inervación o interacción alguna, sino sólo el lanzamiento mutuo de reproches estereotipados.» (p. VII) Sobre todo en Alemania, donde ambas tendencias se originaron y han encontrado algunos de sus desarrollos más relevantes, este encuentro se vio imposibilitado por silencios mutuos cuando no por enconadas recriminaciones sobre el pasado y los respectivos legados teóricos asumidos, determinando una relación malquistada que las terminó situando del lado opuesto de una misma trinchera ideológica sin posibilidad alguna de diálogo.

Asumiendo las enormes diferencias teóricas y políticas que, efectivamente, las distancian, el objetivo de la obra es tender puentes entre ambas orillas delimitando elementos teóricos y programáticos comunes que coadyuven a erosionar las envolturas inmunitarias de las que se han provisto la una respecto de la otra e iniciar una andadura conjunta. Para valorar la pertinencia y virtualidad de la «confrontación

fructífera» que se incita en esta obra, conviene antes perfilar muy sintéticamente ambas corrientes.

Por Historia conceptual, tomando como punto de referencia la versión que formulara Reinhart Koselleck, debe entenderse algo más que un método historiográfico. Sin ninguna duda, la *Begriffsgeschichte* es una depurada metodología con la que examinar el despuntar de la modernidad a partir del estudio de las transformaciones que, en torno a mediados del siglo XVIII y hasta mediados del XIX, registran y promueven los conceptos. Para ello, parte de la distinción entre palabra y concepto y de la identificación en este último de una doble dimensión que lo convierte en índice y factor de la mutación histórica, en la medida en que los conceptos, al tiempo que receptáculos y condensadores de las experiencias pasadas (espacio de experiencia) también catalizan el cambio a partir de las esperanzas y miedos de una época (horizonte de expectativa). Pero las virtualidades de la historia conceptual no se agotan aquí. Es, a la vez, una teoría de los procesos de modernización y de las aporías de la modernidad. A diferencia de otros modelos de análisis, pone el acento en la temporalización que, a partir de la Ilustración, inaugura la creciente distancia entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa en virtud del proceso de aceleración con el que se autofagocita entrópicamente la estructura profunda de la modernidad.

En cambio, en el contexto de la obra, y en un sentido amplio, bajo el marbete de «Crítica de la ideología» se agrupa un variado conjunto de pensadores que, desde Marx a Harvey, pasando por los primeros integrantes de la Escuela de Fráncfort y Al-

thusser, a la par que denuncian el carácter aporético y legitimador (precisamente, ideológico) de lo existente que en muchas ocasiones desempeñan los conceptos, también destacan las promesas ocultas e incumplidas y los proyectos emancipatorios y olvidados que estos conservan en su piel estratigráfica. Los conceptos, por tanto, no son solo el índice de las promesas invertidas o traicionadas y de las patologías de los procesos de modernización, sino también, si se los excava con paciencia, los palimpsestos en los que se condensan ontologías de lo posible que impugnan el injusto estado de cosas existente.

Teniendo en cuenta estos dos enfoques, y más allá de sus divergencias, salta a la vista que el núcleo teórico compartido que propicia este encuentro tras muchos desencuentros es, precisamente, «la convicción compartida por las dos corrientes de que el trabajo teórico es capaz de desentrañar *la historia sedimentada en los conceptos*», que, puesta en diálogo, permite «rescatar las esperanzas inscritas en los usos pasados de los conceptos políticos para confrontarlos, en su carácter de ruina, con nuestra situación, definida por el hundimiento de nuestro horizonte de expectativas sociales» (p. VIII)

Con este planteamiento, *La historia sedimentada en los conceptos* recoge algunas de las intervenciones presentadas durante el Encuentro Internacional «La historia como crítica» celebrado en Alcalá de Henares a finales de 2013 y las distribuye en dos partes diferenciadas. En la primera se recogen distintos ensayos en los que se incide y se cuestiona la posibilidad de la «La historia como crítica» (3-122). La dimensión crítica de la historiografía en Diderot es el tema que aborda Julio Seoane en «His-

toria desde lo absurdo y el capricho. ¿Toda la historia crítica que nos cabe?» (pp. 75-98). A su vez, hay sendos trabajos dedicados a dos de los que, junto a Hans-Georg Gadamer, conforman los referentes teóricos fundamentales de la *Begriffsgeschichte* koselleckiana: por un lado, Nietzsche, del que se encarga Germán Cano en «*El nacimiento de la tragedia* y la ampliación del campo de batalla crítico-cultural» (pp. 99-121) y, por el otro, Heidegger, al que Ramón Rodríguez le dedica el capítulo «Interpretación de conceptos y crítica fenomenológica de la tradición en el primer Heidegger» (pp. 49-64).

Faustino Oncina, en «Historia conceptual y crítica: hitos y episodios de una relación nunca consumada» (pp. 3-28), asume la tarea de demostrar la dimensión crítica de la empresa *begriffsgeschichtliche* koselleckiana y la manera en la que, a caballo del diagnóstico de la modernidad como aceleración brindado por el historiador alemán y la recuperación del concepto de alienación propio de la Teoría Crítica de cuño francfortiano, el sociólogo Hartmut Rosa ha conseguido metabolizar ambas corrientes. Giuseppe Duso, promotor de una versión de la historia conceptual con entidad propia, como es la *Storia dei concetti come filosofia politica* practicada por el *Gruppo di ricerca sui concetti politici* de la Universidad de Padua, en «Historia conceptual: ¿crítica o filosofía?» (pp. 29-48), alerta de los peligros dualistas que contiene la crítica. En su lugar, apuesta como tarea del pensamiento en el presente por una interrogación filosófica inmanente de los conceptos políticos modernos con el objetivo, por un lado, de poner de manifiesto sus aporías y, por el otro, de abrir el camino para

pensar la política no solo más allá de los mismos sino con otros conceptos diferentes. En esta parte se incluye, por último, un trabajo de Antonio Lastra dedicado a «*Skepsis e Hypólepsis*. Sobre dos conceptos de Odo Marquard» (pp. 64-74), pensador cuya valoración escéptica de la modernidad y su correctivo a través de la *compensación* se inscribe en la constelación teórica de la historia conceptual koselleckiana.

En cambio, el tema central que preside la segunda sección de la obra es la «Crítica de la ideología de los conceptos» (pp. 123-223). Como no podía ser de otro modo en una sección como esta, ocupa un lugar destacado el balance del pensamiento y de la herencia de Marx como impulsor tanto de la crítica de la ideología como del capitalismo, al que se le dedican diferentes trabajos. Destaca en primer lugar, a horcajadas de las dos partes que componen el volumen, el examen que Ernst Müller realiza de las tensas relaciones existentes en un eventual diálogo entre «Marx, el marxismo y la historia conceptual» (pp. 125-134). Además del examen de algunas de las diversas teorizaciones que, arrancando del autor de *El Capital*, se han hecho de la ideología a lo largo del siglo XX, tema del que se encarga Gaetano Rametta en «“Crítica” e “ideología”». Inversiones y virajes entre Marx, Adorno y Althusser» (pp. 135-150), el volumen también da espacio a la manera en que, efectivamente y a través de un caso concreto, aquélla opera. Este es el objeto del estudio de campo de Enrique F. Bocado en «El poder de las concepciones: el control de la opinión pública y la venta de la guerra de Irak» (pp. 151-164).

A la luz de las profundas transformaciones que ha experimentado el modo de

producción capitalista en su globalización, ha surgido un intenso debate en torno al *Re-loading Marx*, en el que se intenta hacer una profunda revisión del elenco categorial marxiano, tratando de determinar qué ha de salvarse y en cambio qué impulsos, redireccionamientos y abandonos son necesarios para ponerla a la altura de los tiempos. Juan Carlos Lago aborda esta cuestión en «¿Recargando a Marx? M. Pastore, D. Harvey y el capitalismo contemporáneo» (pp. 165-192). Por último, cierra el libro un extenso trabajo conjunto de Juan Antonio Nicolás y José Manuel Romero en el que se exploran la «filosofía de la realidad histórica y la crítica de la ideología» en el pensamiento de Ignacio Ellacuría (pp. 193-223).

En resumen, nos encontramos ante una obra que merece ser leída y, sobre todo, pensada, siguiendo el rastro de las indicaciones a las que, como una mirada de Jano,

apunta a través de la hibridación de historia conceptual y crítica de la ideología. Por una parte, aspira a visitar en espiral (cuyo lema, no lo olvidemos es *Eadem mutata resurgo*) el pasado, a desenterrar y reactivar las huellas, las promesas interrumpidas y las ruinas ocultas en los estratos semánticos de los conceptos con los que impugnar el presente. Por otra, reabre la dimensión del futuro como lugar de lo posible y lo distinto, pone en cuestión, por ideológica, la eternización del presente con que la actual fase del capitalismo se legitima a sí misma, presentismo en estado puro y multiplicado al infinito, que se alimenta de cancelar la posibilidad de pensar un porvenir alternativo.

Héctor Vizcaino Revertos

Universitat de València

ORCID iD:<https://orcid.org/0000-0002-8817-3189>

¿HEMOS SIDO LOS DEMÓCRATAS EXCESIVAMENTE IDEALISTAS?

ACHEN, CHRISTOPHER; BARTELS, LARRY. *Democracy for Realists*, Princeton University Press, 2016, pp. 408.

Democracy for realists es, en cierto sentido, la crónica de una derrota. La concepción popular de la democracia (*folk theory of democracy*), sostienen Achen y Bartels, no ha conseguido superar los embistes de las ciencias sociales a lo largo del siglo veinte. La idea de que los ciudadanos son capaces de formar de un modo fiable sus propias preferencias y votar al candidato que mejor las representa contrasta con la sombría realidad que sugieren los estudios

empíricos sobre el funcionamiento de las instituciones democráticas y la competencia de los votantes. Por el contrario, y esta es la principal aportación positiva del libro de Achen y Bartels, el principal determinante de las elecciones políticas son las identidades sociales y grupales que, en el ámbito de la política, se traducen principalmente en la identificación con un determinado partido político. No elegimos a nuestros representantes porque hayamos reflexionado concienzudamente sobre sus respectivos méritos, sino porque es lo que se espera de nosotros como miembros de un grupo concreto. En palabras de los propios

autores: “La mayoría de ciudadanos apoyan a un partido no porque hayan calculado cuidadosamente si sus posiciones políticas son las que más se acercan a las propias, sino porque “el tipo de persona” con que se identifican pertenece a ese partido”.¹

El primer objetivo de Achen y Bartels es la interpretación “populista” de la concepción popular de la democracia, que entiende la soberanía popular como el conjunto de mecanismos a través de los cuales los votantes racionales eligen a los líderes o las políticas con mayor probabilidad de maximizar la satisfacción de sus preferencias. El problema con esta teoría, nos dicen Achen y Bartels, es que es excesivamente poco realista. En el mundo real, los ciudadanos no tienen mucho interés por la política. Con mucha frecuencia ignoran hechos altamente relevantes o se equivocan a la hora de calcular qué partido representará mejor sus intereses. De hecho, para los autores la situación es incluso más grave: en muchos casos la preferencia por un partido o un líder concreto precede a las preferencias más concretas de los votantes sobre políticas concretas. Es decir, justamente lo contrario de lo que afirma la interpretación “populista”. Si esto es así, los méritos teóricos de dicha interpretación quedarían gravemente debilitados. Ahora bien, los argumentos de Achen y Bartels no se agotan en el ámbito empírico: a su juicio, los modelos matemáticos que tratan de formalizar esta perspectiva son incapaces de agregar de un modo coherente conjuntos de preferencias una vez que asumimos que estas no se sitúan en un único plano, sino que su estructura es multidimensional. La sombra del teorema de imposibilidad de Arrow es, por lo tanto, muy alargada.

Llegados a este punto, una reacción muy común - según Achen y Bartels - es la de afirmar que el problema no es que haya excesiva democracia, sino que no hay la suficiente. Lo que necesitamos para afrontar con éxito los problemas descritos en el párrafo anterior es una mayor participación de la ciudadanía. Ante esta sugerencia, los autores responden con escepticismo. Analizando los procesos de democratización de la selección de candidatos para presidente en Estados Unidos y la celebración de varios referéndums a nivel estatal en el mismo país, Achen y Bartels concluyen que una mayor participación ciudadana puede no ser una buena idea. En el caso de las primarias, argumentan, el incremento de la participación ha contribuido a acrecentar el poder de los grupos de interés. En el caso de los referéndums, esto ha desembocado varias veces en decisiones imprudentes. Por ejemplo, durante las décadas de los 50 y los 60, varios pueblos celebraron referéndums para decidir sobre la fluorización del agua potable —lo que resultaría enormemente beneficiosos para la prevención de la caries dental. El 60% de las veces esta propuesta fue rechazada por los votantes, quienes “se ahorraron unos pocos dólares en impuestos anuales a cambio de visitas al dentista y considerables facturas médicas”.²

Estos resultados no son muy halagüeños para la concepción popular de la democracia, tal y como la entienden Achen y Bartels. Una posible respuesta sería que el problema no radica tanto en la concepción popular como en la excesiva literalidad de la interpretación “populista”. Quienes defienden esto sostienen que es posible liberalizar la noción de soberanía popular sin que esta pierda su atractivo o devenga irre-

conocible. Tal vez los ciudadanos no voten como la interpretación “populista” asume. ¿Y qué? Para los impulsores de la teoría de la “votación retrospectiva”, los ciudadanos emiten sus veredictos políticos al final de las legislaturas, y no antes. Analizando sus niveles de bienestar subjetivo, castigarán o premiarán al político (o en el caso de no presentarse de nuevo, a su partido) que haya estado en el poder durante los años previos. Esto parece exigir bastante menos de los ciudadanos - sólo que sepan analizar razonablemente bien sus niveles de bienestar y que puedan discernir suficientemente qué parte del mismo es realmente atribuible a la competencia del político en cuestión. Pero, de nuevo, Achen y Bartels no están dispuestos a dar su brazo a torcer tan fácilmente. Incluso esto es demasiado exigente, afirman. En primer lugar, muchos votantes no son capaces de separar de un modo mínimamente fiable aquellos aspectos de su bienestar que pueden razonablemente atribuirse a las acciones de los políticos de aquellos que se deben a factores externos (como las sequías o los ataques de tiburones). Y sin embargo, los castigos electorales se producen igualmente. En estas situaciones - que los autores califican de “retrospección ciega” (*blind retrospection*) -, los votantes actúan como “quien golpea al perro después de un duro día de trabajo”.³ En el fondo, a lo que Achen y Bartels están apuntando es a la idea de que los cambios en el bienestar subjetivo son muy poco fiables para extraer el tipo de conclusiones que los defensores de la “votación retrospectiva” creen que los ciudadanos pueden extraer. Otro ejemplo que ofrecen es el fenómeno de la “retrospección miope” (*myopic retrospection*): cuando los ciudadanos

evalúan a sus líderes, estos tienden a centrarse exclusivamente en el periodo inmediatamente previo a las elecciones, descontando el pasado más lejano. Para Achen y Bartels, esto no es ni de lejos una buena forma de analizar la actuación general de un gobierno.

Así pues, ni los ciudadanos votan como asume la interpretación “populista” ni las evaluaciones retrospectivas tienen la fuerza que sus defensores imaginan. De hecho, esto ni siquiera ocurre en los momentos de crisis, en los que, teóricamente, los incentivos de los ciudadanos para aumentar su competencia electoral serían mayores. Para apoyar esta afirmación, Achen y Bartels llevan a cabo un riguroso análisis del paisaje político estadounidense durante la Gran Depresión y la implementación de las políticas del New Deal. La conclusión a la que llegan es que este período, lejos de contradecir sus afirmaciones sobre el carácter deficiente de las evaluaciones retrospectivas, las confirman plenamente: el mismo patrón que ya habían observado anteriormente aparece de nuevo.

Por lo tanto, dicen los autores, lo que debemos hacer es replantearnos nuestra concepción de la democracia. En lugar de gastar nuestras energías tratando de salvar a un condenado a muerte, lo que debemos hacer es preparar el andamiaje teórico para una nueva concepción de la democracia que se ajuste a lo que sabemos. Y esto es a lo que la última parte del libro está dedicado. Para Achen y Bartels, son las identidades sociales y la lealtad grupal (en este caso, partidista) las que determinan las elecciones políticas de los ciudadanos - en lugar de la evaluación individual que presupondría la concepción popular de la democracia. Es más,

cuando estos tratan de hacer explícitas las razones por las que han votado a un partido concreto, lo que en realidad están haciendo muchas de las veces es racionalizar los más profundos motivos. Lo que importa, por lo tanto, son los grupos. Y si queremos una teoría realista sobre la democracia - a partir de la cual podamos realmente “democratizar” nuestros sistemas políticos⁴ - es en ellos en quiénes debemos concentrar nuestra atención, y no en las preferencias individuales de los votantes. Si la teoría de Achen y Bartels está en lo cierto, estas no serían sino los efectos de algo más profundo.

Democracy for realists es, sin ninguna duda, un libro altamente interesante. Como afirma el filósofo político Niko Kolodny en su reseña del mismo, incluso si el libro “hubiera aparecido en tiempos menos interesantes”, aún seguiría siendo “un libro que nadie que estudie la política seriamente podría admitir no haber leído”.⁵ Para aquellos que quieran debatir sobre las posibilidades y los defectos de los sistemas democráticos es una referencia indispensable - tanto por sus propios méritos como por su excelente repaso a la bibliografía relevante. Hasta el más ferviente crítico del libro encontrará en él un resumen claro de las fuentes y los estudios que hace falta tener en mente. Incluso si su tesis principal resulta ser falsa, habrán conseguido delimitado el espacio argumentativo de un modo tremendamente valioso.

Por supuesto, la pregunta relevante es: ¿Es falsa la tesis de Achen y Bartels? Como filósofo, lo que yo pueda responder a esta cuestión es bastante poco interesante, aunque sospecho que el debate está menos cerrado de lo que a veces los autores asumen.

No obstante, sí creo interesante señalar una posible deficiencia del argumento de Achen y Bartels: su caracterización deliberadamente vaga de la concepción popular de la democracia acaba afectando a la fuerza argumentativa de un libro cuyo objetivo principal es polémico; lo que Achen y Bartels se proponen llevar a cabo no es un simple proyecto de divulgación, sino socavar las bases de la concepción popular de la democracia. El problema es que esta es en ocasiones demasiado elástica. Se manifiesta a la vez en el hombre de a pie y en las más complejas teorías en el mundo académico. Ahora bien, ¿cuál es la utilidad de analizar lo que el hombre de a pie piensa sobre la democracia? Si Achen y Bartels están en lo cierto, entonces el hombre de a pie difícilmente tenga una concepción elaborada de la democracia como la que se va discutiendo a lo largo del libro. Pero si esto es así, ¿por qué deberíamos excluir la posibilidad de que esta concepción sea capaz de acomodar muchos de los descubrimientos que los autores nos presentan? Si esta es esencialmente vaga, también será más moldeable. Otra cosa, desde luego, son las teorías académicas sobre la democracia. Aquí sí que es posible decir que la teoría de Achen y Bartels es potencialmente demoladora para algunas teorías particulares. Sobre todo aquellas con un enfoque más económico e individualista, como la teoría económica de Anthony Downs. Ahora bien, ¿cómo de representativas son estas teorías? En este punto, mi formación resulta beneficiosa: como filósofo, el énfasis de Achen y Bartels en las actitudes grupales no me resulta muy sorprendente.⁶ En cierto sentido, toda acción colectiva puede ser caracterizada como relativa a un determinado gru-

po. Esto en sí mismo no es un problema siempre que exista una división del trabajo cognitivo razonablemente eficiente, en la que la identificación grupal puede ser epistémicamente beneficiosa sin que cada miembro del grupo conozca de primera mano toda la información relevante. Por poner un ejemplo, la comunidad científica no deja de ser un grupo –y esto a veces puede ser problemático, claro–, pero su estructura estimula una distribución de los recursos cognitivos lo bastante eficiente. Si Achen y Bartels están en lo cierto, entonces los sistemas democráticos no están realizando un buen trabajo en este sentido. Pero en este caso resulta menos irreal suponer que una mejora de la situación es posible sin implicar que cada individuo deba realizar individualmente todos los cambios –o incluso muchos cambios–, una suposición que a veces parece estimular el es-

cepticismo de los autores. Desde luego, lograr una mejor redistribución de los recursos epistémicos dentro de una sociedad democrática parece una tarea complicada, pero en principio no parece menos difícil que la mejor redistribución de los recursos económicos que los autores proponen –de hecho, es bastante probable que ambas vayan de la mano. Por supuesto, esta es una cuestión empírica y como filósofo, me toca de nuevo abandonar el campo.

Bibliografía

Achen, Christopher; Bartels, Larry. *Democracy for Realists*, Princeton University Press, Princeton

Pablo Magaña Fernández

Estudiante de Doctorado en el Departamento de Derecho, de la Universidad Pompeu Fabra
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-1888-0857>

NOTAS

¹ Achen, Christopher; Bartels, Larry. *Democracy for Realists*, Princeton University Press, Princeton, 2016, 307.

² *Ibíd.*, 54.

³ *Ibíd.*, 93.

⁴ Por ejemplo, con una distribución de la riqueza más equitativa que impida que algunos grupos estén representados de un modo enormemente desproporcionado.

⁵ Su reseña puede consultarte en este enlace: <http://bostonreview.net/politics/niko-kolodny-how-people-vote>.

⁶ Como muestra, este artículo reciente del *New Yorker*: <https://www.newyorker.com/culture/persons-of-interest/how-to-restore-your-faith-in-democracy>.

HAY ESPERANZA PARA UNA DEMOCRACIA PARTICIPATIVA DE CALIDAD

SEBASTIÁN LINARES, *Democracia participativa epistémica*. Marcial Pons, Madrid, 2017, 385 págs.

El libro *Democracia participativa epistémica*, recientemente publicado por Marcial

Pons, tiene tres grandes méritos. El primer mérito es personal. Como se recoge en el emotivo prólogo escrito por José Luis Martí, y en el prefacio del propio Sebastián Linares, la situación personal en la que se fraguó esta obra era muy difícil. Esto aña-

de aún más mérito a un trabajo que, como intentaré mostrar, de por sí ya es extraordinario. El segundo mérito del libro es que la concepción de la democracia de Linares encaja muy bien con cómo la concebimos intuitivamente. Esto hace que su texto nos apele con mucha fuerza. La idea principal es que la democracia es valiosa debido a que expresa simultáneamente tres valores: igualdad política, libertad de elección, y corrección epistémica. El tercer mérito de la obra es lo que Linares llama ‘modestia epistémica’. La posición que adopta el autor compagina al mismo tiempo el ideal más exigente de democracia -la democracia deliberativa- con propuestas institucionales pensadas para y aplicables en el mundo real. Quizás precisamente por su aplicabilidad resulten insuficientes para alcanzar el ideal; pero sin duda son unos magníficos pasos para avanzar en el camino hacia él.

El primer capítulo es probablemente el más importante desde el punto de vista filosófico. Aquí Linares sienta los tres principios fundacionales de la democracia, que van a informar todo el libro. El primero es igualdad de trato o de respeto (*equal respect*), según el cual “el procedimiento debe tratar a todos los participantes sin discriminaciones odiosas o irritantes” (p. 54). El segundo es la libertad de elección (*choice*), según el cual “el procedimiento debe brindar oportunidades para que las personas puedan escoger entre distintas alternativas o cursos de acción colectiva” (p. 54). Y, por último, el conocimiento (*knowledge*), que se refiere a la “capacidad estructural del procedimiento de toma de decisiones de discernir y alcanzar resultados justos a la luz de criterios externos al proceso.” (p. 52).

En una suerte de reducción al absurdo, Linares justifica esta concepción triádica de la democracia llevando al extremo las implicaciones que tendría tomarlos por separado. Si tomamos la igualdad como el único fundamento de la democracia, entonces ¿por qué no preferir el sorteo a la elección democrática? Si preferimos la votación a la mera lotería es porque valoramos la libertad de elección, el segundo fundamento de la democracia. Siguiendo con el razonamiento, si tomásemos estos dos valores como los únicos, entonces ¿por qué no usar un sistema puro de democracia electrónica donde todo fuese votado directamente por la ciudadanía? De nuevo, esta opción no parece la preferible. Llega un momento en el que añadir más opciones no incrementa el valor de la democracia, sino que lo deteriora, bien porque decae la participación, bien porque las decisiones son de peor calidad. En este caso no se honraría el tercer valor democrático: el conocimiento. La democracia no es un procedimiento puro donde sólo cuenta decidir, sino un sistema procesal imperfecto dotado de estándares externos -epistémicos- que evalúan la calidad de las decisiones.

En el segundo capítulo, el autor argumenta contra la epistocracia. Ésta no resulta aceptable porque sólo considera el valor epistémico, el conocimiento, olvidando la igualdad de trato y la libertad de elección. Además, la epistocracia no podría defenderse, como suele hacerse, apelando a la superior competencia epistémica de los sabios. Esto es así porque no existen expertos políticos: la política es una disciplina transversal a todas las demás. Decir que hay expertos en política es algo así como decir que hay expertos transversales, expertos en todo, lo cual parece imposible.

Un apunte importante, desarrollado en el capítulo tres, es que la justificación epistémica de la autoridad democrática no es individual, sino estructural. La democracia, para honrar su valor epistémico, no necesitaría que todos los ciudadanos cumplan con los valores epistémicos en cada decisión que tomen. Sería suficiente con que a largo plazo las estructuras de toma de decisiones democráticas arrojasen resultados mejores que los obtenidos por azar. A este nivel de exigencia moderado es a lo que Linares llama ‘modestia epistémica’.

El capítulo cinco profundiza en el concepto de modestia epistémica. Linares aborda con detalle tres teoremas que defienden que los grupos grandes toman decisiones mejores que grupos pequeños de expertos: el teorema del jurado, el teorema de la diversidad cognitiva, y el llamado ‘milagro de la agregación’. Tras una revisión de la bibliografía empírica sobre estos teoremas, el autor concluye honestamente que “[e]l ideal democrático debe abrazar la modestia epistémica porque teórica y empíricamente es posible concebir otros métodos de agregación no igualitarios más acertados” (p.168). La democracia no parece tomar siempre las mejores decisiones, pero ha de bastarnos con que sean lo suficientemente buenas. Para completar su justificación tenemos los otros dos valores.

En el capítulo cuatro, Linares presenta su versión de democracia deliberativa. A menudo se ha acusado a los deliberativistas de proponer ideales irrealizables, pero él se protege bien por este flanco, puesto que reconoce los problemas de aplicabilidad y explícitamente propone reajustar el modelo deliberativo a la realidad. Esto, que en principio parece una renuncia, al mismo

tiempo le sirve como un trampolín para buscar soluciones originales. Si la deliberación no es un fin en sí mismo y si su objetivo es mejorar el valor epistémico de las decisiones, entonces podemos buscar otros medios complementarios para mejorar las decisiones, como el estudio, la experimentación o la reflexión introspectiva. En los siguientes capítulos formulará propuestas concretas.

El sexto capítulo está dedicado al papel del sorteo en el nombramiento de representantes. Hay tres argumentos fundamentales a favor de su uso en democracia: que respeta la igualdad, que ofrece una muestra poblacional representativa, y que genera diversidad cognitiva. El punto flaco del sorteo es que niega a los ciudadanos la libertad de elección al impedirles elegir a sus representantes. Tras hacer balance de razones, Linares defiende unas instituciones mixtas que combinen representantes electos y sorteados.

El séptimo capítulo aborda el control de la agenda por parte del pueblo a través de las iniciativas populares y de los referendos abrogativos. Tras un repaso a la legislación de Suiza, Estados Unidos y Uruguay, Linares presenta una propuesta francamente interesante. Se trataría de que un panel de ciudadanos elegidos por sorteo proporcionase a los votantes una información mínima sobre la votación plebiscitaria. El panel recogería el argumento central, el respaldo parlamentario, los principales financiadores y los gastos en publicidad de cada opción. De este modo, se contribuiría a incrementar la competencia epistémica de los ciudadanos.

El capítulo ocho defiende que el conocimiento exigible a un ciudadano medio

debe ser menor que el exigido a un representante político. El representante tiene una mayor responsabilidad y por ello la abstención de los representantes implica una posición favorable al *statu quo*, algo que no ocurre cuando los ciudadanos se abstienen de votar. Para explicar el deber en relación a las capacidades, Linares emplea la noción de ‘conocimiento político distribuido’. “Según esta idea, cada votante tiene el deber de conocer cómo es que las propuestas del candidato pueden alcanzar los fines del votante (orientados al bien común) en las dimensiones de su conocimiento local, es decir, en aquellos ámbitos en los cuales el votante puede formarse una creencia epistémica justificada” (p. 259). Estas consideraciones están vinculadas con un nuevo régimen de abstenciones para los representantes que les permitiría expresar su rechazo total a todas las propuestas sin mostrar apoyo al *statu quo*. De manera similar, Linares plantea la posibilidad de los ciudadanos emitan un voto de ‘rechazo total’ a todos los candidatos, algo que tampoco existe en los actuales sistemas de votación.

El capítulo nueve profundiza en el sistema de voto apropiado para la democracia participativa epistémica. Se trataría de un ‘modelo cívico de votación’ en el que la participación es pública –porque se puede saber quién vota y quien- pero el voto es secreto –porque se desconoce qué vota cada cual.

Esta atrevida propuesta institucional se complementaría con la promesa pública del votante, a la que se dedica el capítulo diez. La promesa pública del votante consiste en establecer como requisito para poder votar la pronunciación pública de las siguientes palabras: “Me comprometo públicamente

a fundar mi voto en un juicio reflexivo, y a ejercer mi poder ciudadano con responsabilidad” (p. 306). Quienes no quieran pronunciar esto, pueden eximirse de la promesa declarando en público que se niega a pronunciar la promesa por razones de objeción de conciencia. Si la votante se niega a hacer ambas declaraciones, no tendrá derecho a votar. El compromiso a votar responsablemente sigue siendo voluntario, pero el hecho de explicitar la responsabilidad que entraña votar cambia su percepción: ya no es algo personalísimo e incuestionable, sino una acción cuya responsabilidad social que hay que reconocer, bien para acatarla, bien para negarla. Por otro lado, la promesa pública del votante contribuye a reducir la dependencia epistémica de los votantes respecto de los representantes por cuanto les invita a elaborar sus propios juicios.

El capítulo once retoma un asunto democrático fundamental pero menos tratado en el debate contemporáneo, el de la inclusión democrática: ¿quién tiene derecho al voto? Linares analiza tres grupos a los que tradicionalmente se niega este derecho: extranjeros, criminales y menores e incapaces mentales. Respecto a los primeros, no parece que haya ningún motivo moralmente relevante para privar del derecho a votar a quienes han nacido fuera de las fronteras. Los que deben ser considerados titulares del derecho a voto “son aquellos que participan de manera permanente en la vida de la comunidad (pagando impuestos, haciendo uso de espacios públicos, enviando a sus hijos a la escuela, participando en diversas asociaciones civiles, etc.). La exclusión de los mismos debe ser considerada una afrenta a su igual dignidad” (p. 322).

Respecto a los criminales, Linares ar-

gumenta que, en la medida en que siguen teniendo intereses legítimos, debería permitírseles seguir defendiéndolos. Sólo en el caso de que el criminal fuera incapaz de producir juicios razonables, concederle el derecho al voto sería una afrenta contra la igual dignidad de los demás. En estos casos extremos parece más sensato cederle el voto un tutor legal que vele por sus intereses. Lo mismo respecto a los menores y los incapaces mentales: ellos también deberían ver su derecho a votar reconocido y ejercido a través de la figura de un tutor legal que vele por sus intereses. Igual que delegamos nuestra capacidad de decisión en nuestros representantes políticos, podría pensarse que la capacidad de decisión de los niños es delegada -aquí involuntariamente- en sus tutores legales.

El capítulo final trata el conflicto entre la democracia deliberativa y el control judicial de las leyes. Linares cierra el libro reconociendo que su ideal democrático es incompatible con un sistema robusto de justicia constitucional, tanto en la teoría como

en la práctica. Desde las premisas de la democracia participativa epistémica parece que la potestad de un tribunal para contradecir la voluntad de la ciudadanía es injustificable a largo plazo.

En conclusión, *Democracia participativa epistémica* es una lectura necesaria para quien tenga interés en conocer el estado actual de la teoría democrática. Pero también es una lectura urgente para quienes se oponen al populismo y a la democracia plebiscitaria hacia los que nuestras sociedades parecen derivar. Los argumentos y las propuestas contenidas en este libro son excelentes herramientas teóricas e institucionales para defender la política de las razones frente a la política de las pasiones.

Rubén Marciel Pariente

Estudiante de Doctorado en el Departamento de Derecho, de la Universidad Pompeu Fabra
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-3906-949X>

CONTRA LA POLÍTICA MESIÁNICA

NAVARRETE ALONSO, ROBERTO, *Los tiempos del poder. Franz Rosenzweig y Carl Schmitt*, Madrid, Escolar y Mayo, 2017, 278 páginas.

La *opera prima* del filósofo Roberto Navarrete, *Los tiempos del poder*, está destinada a convertirse en una obra de obligada consulta para los estudiosos de Franz Rosenzweig (1886-1929) en lengua castellana, así como en una contribución original y valiosa a la ingente cantidad de títulos que atestiguan el vigor del ya casi secular interés

hispano por la figura de Carl Schmitt (1888-1985). La dilatada influencia del lealista católico en nuestro país se extiende a lo largo de la práctica totalidad del siglo XX y permea todo el espectro político e intelectual español: desde la seminal traducción de la *Verfassungslehre* elaborada por el insigne jurista republicano Francisco Ayala en 1934, hasta, en las antípodas ideológicas de este, el homenaje que en 1962, con motivo del nombramiento de Schmitt como miembro de honor del Instituto de Estudios

Políticos, le dedicó Manuel Fraga Iribarne, a la sazón ministro franquista de Información y Turismo. Esta influencia no ha decaído con la Segunda Restauración borbónica y el cambio de siglo, sino que Schmitt se ha convertido en un interlocutor recurrente también para los autores adscritos a posiciones progresistas o provenientes incluso de la izquierda radical, en gran medida gracias al diálogo constante que –aún a día de hoy– consagradas figuras del pensamiento crítico como Paolo Virno, Chantal Mouffe, Antonio Negri o Giorgio Agamben siguen haciendo con, contra y a partir de la obra del de Plettenberg.

Navarrete no escapa, ni quiere escapar, a este con y contra que parece marcar la tónica de quienes se enfrentan al trabajo de Schmitt, y así, *Los tiempos del poder* podría leerse como un diálogo con el alemán que ficciona los meandros que habría seguido un intercambio de posturas entre el legista y Franz Rosenzweig; diálogo que, dada la prematura muerte del segundo y el escaso interés que Schmitt mostró hacia su legado, nunca llegó efectivamente a producirse. Navarrete no solo toma del autor cristiano el enfoque teológico-político que inspira su análisis, sino que, sobre todo, toma al propio jurista como contrapunto, como elemento de contraste para la exposición del auténtico protagonista del libro: el “nuevo pensamiento” rosenzweigiano. Así, a lo largo de nueve capítulos, con atención al detalle filológico, con una sensibilidad histórica poco habitual y con sobradas muestras de erudición en asuntos teológicos, se desgranar las líneas maestras que han marcado no tanto el pensamiento de Rosenzweig entendido como un macizo coherente, estático y sin fisuras; sino más bien su evolución, las tensiones históricas y bio-

gráficas que actúan sobre él y las sendas zigzageantes que dibuja la trayectoria del autor hasta la publicación de su obra cumbre en 1921: los tres volúmenes de *La estrella de la redención*.

Los tiempos del poder apuesta por la posibilidad de un análisis en clave teológico-política de, al menos, el tercer libro de *La estrella*. Como veremos, esta exégesis aspira a ganar una instancia crítica desde la cual –sin incurrir por ello en una fantasía despolitizante– cabe poner en cuestión la omnipresencia de la distinción amigo-enemigo que constituye el criterio schmittiano de lo político y que encuentra su causa remota en el proceso hegeliano de mundanización. La historización del espíritu –la indiscernibilidad de teodicea e historia– no implicaría a ojos de Rosenzweig un desencantamiento absoluto del mundo, sino más bien su re-espiritualización en tanto que, al restringir la posibilidad de la redención a las coordenadas circunscritas por el tiempo histórico, Hegel azuza la voluntad imperial y el fervor nacionalista como fuerzas motrices del *pluriversum* político, toda vez que los triunfos bélicos y la gloria nacional pasan a ser expresión de la voluntad divina y males necesarios para el despliegue del Espíritu en la historia. La lectura que Rosenzweig –formado inicialmente en el historicismo alemán de rai-gambre hegeliana bajo la tutela de Friedrich Meinecke– hace de la secularización atribuye al menos una contrafinalidad a este proceso: la espiritualización del mundo conlleva necesariamente la divinización de un Estado que “hace las veces de término medio: instancia de mediación por la que el espíritu se realiza en el mundo y, a la inversa, por la que lo mundanal alcanza el pla-

no del Espíritu” (p. 253).

El principal resultado de esta mundanización, consistente en una guerra infinita y sin cuartel en la que cada Estado cifra en su propia gloria el progreso de la humanidad en su conjunto, es denominado por Rosenzweig como “política mesiánica” y parece conducir irremediabilmente a la Primera Gran Guerra Europea que el judío experimentó desde el frente balcánico. Escrita precisamente tras la mentada experiencia, *La estrella* puede leerse como una teología (meta-)política que constituye un intento de relativizar las hostilidades que acarrea la secularización de la idea cristiana de misión, la cual, por su vocación universalista, se encontraría a la base de la belicosidad nacionalista y del imperialismo dizque civilizador. Frente a estos, el desarraigo característico del pueblo judío le conferiría su carácter metapolítico y la posibilidad de trascender el plano de inmanencia, abierto por la mundanización del espíritu hegeliano, mediante el recurso a una trascendencia en la que rige el mandamiento de amor al prójimo.

Por su parte, la teología política del también hegeliano Schmitt, concebirá la secularización como una desespiritualización *tout court* de lo mundano. Navarrete, en una templada lectura del jurista del Plettenberg que se guarda de identificar prematuramente su doctrina del Estado con el régimen nacionalsocialista, nos ofrece una pausada lectura de algunas de las principales contribuciones filosóficas del alemán. Dos decisiones destacan a nuestro parecer en el abordaje del corpus schmittiano que se hace en el libro: la centralidad que se concede a la teología política como hilo rojo de la obra del legista y el papel preponderante del “orden concreto” como modo de pensar la cien-

cia jurídica. Este estaría presente, también, en la obra de Schmitt anterior al año 1933, la cual acostumbra a encuadrarse bajo el rótulo del decisionismo.

El recurso schmittiano a la heurística basada en conceptos teológicos se ubica siempre en un plano funcional, sin ningún tipo de continuidad sustancial entre estos y los conceptos jurídicos. Es decir, resulta posible hacer de los conceptos jurídicos una secularización de elementos teológicos en base a una cierta isomorfía que rige entre ambos planos, nunca en relación a un soporte o continuidad según la cual la inmanencia política podría encontrar su garante y razón de ser en una trascendencia religiosa. En otras palabras, la modernidad se encuentra irremisiblemente abocada a enfrentar el problema de la legitimación y justificación del orden, problema que en el caso de Schmitt se solventa apelando a la decisión, a la capacidad soberana de instaurar un régimen de normalidad jurídica, distinguiendo este del desorden que perdura como una posibilidad inextirpable.

Esta línea argumentativa intersecta con el papel conferido al orden concreto: “decidiendo sobre que es lo que escapa a la norma se decide al mismo tiempo sobre lo normal, el orden concreto o normalidad fáctica que el ordenamiento jurídico debe representar, esto es, realizar, en el sentido de conferirle fuerza coactiva o poder” (p. 71). No otro es el sentido del *nomos*, traducción espacial de la problemática que refiere a la unidad de toma y ordenamiento de la tierra que constituye ese sustrato primero, esa legitimidad precedente que da sentido a la normalización de la ley.

Esto contrasta con el carácter intrínsecamente anómico que Schmitt atribuye al

pueblo judío en tanto que históricamente carente de una identidad nacional propia y, al menos hasta 1948, ajeno a las diatribas de la política mesiánica que implicaría dicha identidad. Precisamente por este desarraigo, lo hebreo resulta difícilmente acomodable al esquema schmittiano del orden concreto. El jurista atribuye a esta falta de *topos*, y a la necesidad de vivir en un orden que le resulta ajeno, la comodidad que la idiosincrasia judía encuentra con la distinción, originariamente hobbesiana pero radicalizada por el marrano Spinoza, entre obediencia *in foro interno* y obediencia *in foro externo*.

Solidaria con esta sería la distinción entre *auctoritas* y *potestas*, así como la moderna diferencia entre esfera pública y privada que sirve como límite a la capacidad de agencia estatal y que, opina Schmitt en la temprana fecha de 1929, ha sido superada de hecho con la emergencia de los partidos totales y el consiguiente Estado total por debilidad y debe, a fin de solventar la crisis constitucional que afecta a la República Alemana, ser superada de derecho mediante la realización de un Estado total por intensidad que pueda embridar bajo el mando soberano las revoluciones técnico-espaciales que amenazan los equilibrios característicos del obsolecente *ius publicum europaeum*. La respuesta schmittiana a la crisis de la forma-Estado, es sabido, pasa por decretar la defunción de esta “joya de la modernidad” y, asumiendo la escalada técnica y espacial, postular la necesidad de establecer el *Reich* como centro irradiador cuya influencia se extiende sobre un “Gran Espacio” que ahora funciona como nuevo principio de orden internacional. Sorprendentemente, esta postura no se encuentra le-

jos de las coordenadas rosenzweiguianas previas a la Gran Guerra, pues el autor judío apostará por la creación de un Estado alemán plurinacional que, en régimen federal, aglutine en torno al centro de gravedad logrado con la unificación de la nación cultural alemana a los diferentes pequeños pueblos del sudeste europeo. De esta forma, la aversión del filósofo de Kassel a la política mesiánica cristaliza en su reclamo de una gran unidad centroeuropea, la cual anticipa casi veinte años la doctrina schmittiana de los grandes espacios. El desenlace de la Primera Gran Guerra, sin embargo, le hará refugiarse definitivamente en el judaísmo y renegar de las propuestas políticas de su juventud.

La exposición de Navarrete no solo se nutre, en todo caso, del contraste con Schmitt, sino que reconstruye con acierto la constelación de autores —sirva de ejemplo la aparición en sus páginas de Cohen, Rosenstock, Buber o Meinecke— y debates de gran trascendencia en la Alemania de la época, cuyos ecos resuenan en la actualidad: desde la confrontación —expuesta en el sexto capítulo— entre Buber y Cohen a propósito del sionismo; a la lectura bismarckiana de Hegel que, tal y como se expone en el capítulo “Hegel y el Estado”, hace del autor nacido en Stuttgart, un predecesor de la *Realpolitik* llevada a cabo por el canciller alemán.

Por lo que respecta a los capítulos octavo y noveno del libro —“El sí-mismo y el mundo” y “El tiempo y la tentación”, respectivamente—, están dedicados al análisis de *La estrella de la redención* y ofrecen una exposición de los puntos fundamentales del “nuevo pensamiento” de Franz Rosenzweig. En tanto que respuesta al hegelianismo, el

de Kassel renuncia a las pretensiones de conocimiento del Todo y cuestiona la posibilidad misma de su carácter unitario. En otras palabras, Rosenzweig parte de una ontología esencialmente pluralista y relacional que requiere de la revelación como puente que conecte la objetividad de la creación (Dios-mundo) con la subjetividad del hombre. Estos tres elementos –estas tres factidades del ser– no pueden ser reconducidos a una unidad, o lo que es lo mismo: frente a la máxima hegeliana por la cual “todo lo racional es real”, Rosenzweig plantea una filosofía en la que el ser resulta excesivo con respecto al pensamiento. Esto, si bien impide un conocimiento exhaustivo del Todo, no niega sin más la posibilidad de acceso al ser, pues, en tanto que este es experienciable, resulta posible llevar a cabo una aprehensión fenomenológica de los tres meta-objetos, de las tres factidades ideales y eternas, ajenas al régimen de la temporalidad cronológica, que constituyen la ontología rosenzweigeana: Dios, el mundo y el hombre.

En el nuevo pensamiento de Rosenzweig encontraremos un tiempo consistente en el propio acaecer de esta triple facticidad. Si bien este no se corresponderá con una temporalidad estrictamente cronológica, tampoco la niega, sino que permite ganar una instancia trascendente (meta) desde la que enjuiciar la historia que Hegel había convertido en sumo tribunal de la humanidad. Con la creación, Dios y mundo abandonarían la temporalidad eidética; la revelación consistiría en una co-temporalización entre el Dios metafísico y el hombre metaético; y, finalmente, la redención referiría al traslado al mundo de la experiencia de Dios. Con este diagra-

ma que hemos reproducido aquí de forma sumaria, Rosenzweig se aleja radicalmente de cualquier conato de marcionismo, dado que en lugar de negar el mundo considera necesario, como requisito indispensable para culminar la revelación, que el sí mismo lo ame. Este amor ha de hacerse efectivo en el amor al prójimo que es el más próximo, al cual, en tanto que representante más próximo del mundo, se lo ama, en términos de la antropología de Rosenzweig, no como *Persönlichkeit*, sino como *Selbst*. Es decir, ha de amarse su sí-mismo, su facticidad originaria incognoscible pero experienciable, y no a la expresión fenoménica del individuo. De este modo se contribuye a la redención, toda vez que, mediante el cumplimiento del mandato del amor al prójimo en cuanto sí-mismo, acontece la co-temporalización de Dios, hombre y mundo. Así, se da la posibilidad de que acaezca un futuro diferente al que es característico de una concepción de la historia como progreso, a saber, el futuro propio de una concepción del tiempo que no está basada en la antítesis retención-aceleración, sino en la posibilidad de una anticipación proleptica de la eternidad. Expresión de la mencionada co-temporalización serán, en la exposición de Rosenzweig, el calendario litúrgico y la oración en común, entendida como medio que, añadido al amor al prójimo, es decir, a la secularización del amor divino, anticipa de forma simbólica la redención.

Anxo Garrido Fernández

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-5880-9406>

BIOÉTICA: UN NUEVO PARADIGMA

G. GONZÁLEZ R. ARNAIZ, *Bioética: Un nuevo Paradigma. De ética aplicada a ética de la vida digna*, Madrid, Tecnos, 2016, 244 pgs.

Es conocido el dicho de Toulmin –repetido en cada esquina por los bioeticistas– en el que el moralista sajón se preguntaba si la bioética, en tiempos de aridez reflexiva y marasmo analítico, no habría llegado al mundo con la misión de salvar a la ética. Tal dicho es puesto patas arriba en el libro que reseñamos, al ser reformulada la pregunta de modo inverso. A saber: si no habrá llegado el tiempo de salvar a la Bioética y a otras éticas sectoriales, haciéndolas regresar a su matriz ineludible, es decir, a la *Ética Fundamental*, dotándolas de suelo y cimentación doctrinal. En cuyo caso no sería la Bioética convencional la que ejercería de redentora de la ética sino esta, reformulada con las categorías de aplicación, responsabilidad y dignidad, quien redimiría a la Bioética convencional de su trajinar cansino. La maniobra no carece de osadía a estas alturas, y sin embargo, es digna de admiración y de agradecimiento.

Los planteamientos, intenciones y herramientas del autor quedan expresadas en la *Introducción*. Se trata: a) de repensar las acciones e instituciones humanas en la nueva dimensión que las confiere el universo tecnológico en el que nuestra civilización está inmersa. Con otras palabras: analizar el impacto de las nuevas tecnologías sobre la acción humana en cuanto moral y en sus múltiples campos: sanidad, ecología, economía, profesiones, etc. b) Para ello se requiere re-elaborar categorías básicas del mundo mo-

ral tradicional, tales como la responsabilidad, en relación al concepto clave de *aplicación*; c) el resultado final adquiere los rasgos de nuevo paradigma ético que subsume en su estructura formal a la bioética en un modelo global de ética: la *ética de la vida digna*; d) tal viraje epistemológico implica un distanciamiento y una sustitución del modelo de saber práctico al uso en la bioética estándar o convencional, de impronta norteamericana, cultivada hasta el presente en nuestro país y centrada casi exclusivamente en cuestiones sanitarias.

En contraste con los abundantes libros y ensayos reiterativos que durante las últimas décadas han inundado la Bioética y otras éticas sectoriales, el libro objeto de reseña, aborda la cuestión de las éticas aplicadas en perspectiva un tanto infrecuente: la perspectiva de las nuevas tecnologías que invaden hoy en día, *velis, nolis*, todos los sectores de la actividad humana y con ello modifican su dimensión moral. El impacto que la técnica ejerce sobre la acción humana conlleva implicaciones morales y los actos humanos adquieren nuevo significado. Es, por tanto, el omnipresente mundo de las aplicaciones tecnológicas el lugar de ubicación de un nuevo juego de lenguaje moral. A lo largo de un texto muy elaborado, proclive a veces a la abstracción y siempre terso y pulcro, se despliega una ambición: la de formular un nuevo paradigma que salve a las éticas aplicadas de la dispersión y atomización que las aqueja, al carecer de una unidad de sentido.

Lo que el autor del libro pretende queda claramente expresado en la *introducción*:

“no se trata de escribir un nuevo libro de Bioética sino de descubrir en su corta historia aspectos que consideramos relevantes para nuestra propuesta de un nuevo paradigma”. El primero de ellos es la relevancia del discurso moral para las acciones institucionales o contextos sociales en los que la acción moral se integra hoy en día bajo el impacto de las nuevas tecnologías. Y el segundo destacar la perspectiva de *aplicación* en cada contexto como momento del despliegue del saber práctico, lo cual origina una proliferación de áreas de eticidad que genera los diferentes campos de éticas aplicadas.

Una breve presentación del marco sociocultural e historia de la ética aplicada bosqueja el contexto imprescindible en el que se va a organizar el discurso. Para ello se efectúa un breve seguimiento de la Bioética en USA y de su recepción en España (pp. 42-65). Con un capítulo, el 2º, no tan breve, que se regodea en una pregunta: ¿Una ética de principios como “final” de la bioética? No. Se precisa un viraje o vuelco que ejerza la crítica a la *Bioética de principios*, esquema dominante en la bioética estándar o convencional arriba nombrada. A este propósito la manualística escolar solía distinguir *término a quo* y *término ad quem* de una disertación, para indicar el punto de partida del que un razonamiento se aleja y el lugar al que tiende o se aproxima. Pero con una atracción profunda entre ambos, ya que las carencias del primero pretenden ser resueltas mediante su abducción en el segundo.

Ya en los inicios pero sobre todo en los finales del viaje alejamiento-acercamiento aludido se aclara que tal distanciamiento no es tal ya que se trata de un viaje de ida y

vuelta en el que los viajeros terminan en reencuentro. Porque no estamos ante un rechazo global de la bioética convencional sino de una reconstrucción necesaria de la misma impuesta por las nuevas tecnologías. Los principios que baraja la Bioética no son anulados por inútiles sino resituados en la categoría moral de *responsabilidad*, la cual asume un rol de anclaje del mundo moral y un nuevo encuadre del discurso sobre el mismo. La hermenéutica hablaría de la responsabilidad como horizonte de interpretación de las cuestiones morales. Y es ahora cuando entra en escena el elemento redentor: el nuevo paradigma oferta una reconstrucción de la bioética bajo la idea general de vida tal como viene siendo tratada por las nuevas tecnologías (biotecnologías y nanotecnología). Pero no estamos ante el genérico “vida” que circula en la biología. Se trata de una vida cualificada, de una *vida digna*. Esta aparece como el concepto vertebrador del razonamiento moral, soporte de la substancia ética del mismo, que convierte a las acciones humanas en aportaciones para la construcción de *humanismo*.

Pero ya en el cap. 1 había aparecido el concepto clave o protagonista del libro: la *aplicación*, tipo de acción a la que se asocia la dimensión moral. Estamos ante un concepto de largo alcance en el ámbito del conocimiento tanto mas cuanto que la *aplicación* está siendo modificada por los quehaceres tecnológicos. Con ello, la ética encuentra en la *aplicación* una perspectiva novedosa para las cuestiones morales; descubre, por decirlo de otro modo, un nuevo e inexplorado continente de la reflexión ética. Es ella, la *aplicación*, la que aporta el medio o lugar donde se ubica el

lenguaje moral, sobre todo de la ética aplicada. De ahí que sea a la aplicación a quien compete la tarea de ensamblaje de las éticas sectoriales. El texto, en consecuencia, se concentra en su análisis, descubriendo en la *aplicación*, no sin sortear tentaciones reduccionistas, un territorio inexplorado y fecundo. A esta tarea se dedican la 2ª y 3ª partes del volumen (pp. 65-107). Se trata de un concepto cortado a la medida de las nuevas tecnologías y que entra a formar parte del saber práctico, es decir, se inserta en el juego de lenguaje de la ética, juego que remite a fines o teleológico. Su rol pasa a ser el de protagonista del nuevo juego de lenguaje porque permite una reconstrucción de aquellas categorías fundamentales de la ética, tales como dignidad, responsabilidad, vida digna, etc. que vertebran el discurso moral. Estamos, por tanto, ante la estructura formal del saber práctico y el factor unificante de las diferentes éticas especiales que evita la dispersión atomizadora de las mismas. La *aplicación* aporta —con paralelismos que recuerdan la función mediadora de la prudencia en la ética aristotélica— una forma de relacionar la teoría y la praxis y ejercer la tarea de sedimentación de las formas de vida.

La 4ª parte del libro, como se dice en p. 19, contiene la propuesta del autor siendo por ello la más novedosa y arriesgada por cuanto pretende superar el modelo convencional de bioética aplicada. A tal fin está dedicado el cap. 7 (pp. 149-170) que aborda en varias perspectivas el tema clásico del conocimiento moral, tal como este incide en la aplicación moral. Aquí se diserta sobre la vinculación hoy en día del saber moral con la práctica deliberativa contra cuya tendencia reduccionista el texto destila un

mesurado sabor polémico. La deliberación, es de reconocer, descarta el solipsismo como forma de saber moral, recurriendo al diálogo y allanando el camino para que el razonar colectivo conduzca a la mejor toma de decisión.

De la mano de la categoría de *aplicación*, referente principal del saber práctico, se recupera un clásico concepto de la ética: *saber sobre fines*, que contrasta con la perspectiva deontológica que predomina en la ética a partir de Kant. La perspectiva de fines se concreta en el término *Humanismo*, entendido este como cosmovisión o visión global de la vida, espacio frecuentemente echado de menos por los tecnólogos y demandado por ellos mismos, para implementar el vacío moral de la civilización tecnológica. Se trataría de un *Humanismo ético*, que urge desplegar, a la vista de los nubarrones que ensombrecen nuestra civilización hodierna, en los diferentes sectores de las acciones e instituciones humanas que tienen lugar hoy en día. Las éticas sectoriales o aplicadas se incardinan en una visión general de la vida, *humanismo* en sentido amplio, como criterio global de las prácticas individuales y sociales, que adquieren la cualificación de morales en tanto que humanas, ya que es el hombre quien las confiere significado y sentido. Es argumento al que el autor dedica el cap. 8 de la 4ª parte de su libro (pp. 170-188).

Es de remarcar que la ética en la que el autor del libro piensa no es *individualista*, es decir, no se agota en el ámbito subjetivo de la conciencia individual, sino que se despliega en espacios institucionales en los que el ciudadano despliega sus planes de vida. Por moral institucional se entiende el contexto de las diversas actividades hu-

manas en donde estas están referidas a finalidades específicas. Es en este *ámbito institucional* donde tienen su puesto la subjetividad del agente moral y las interacciones intersubjetivas.

La última parte, 5ª del libro (pp. 189 ss) alcanza la cima del laborioso itinerario del autor asumiendo “la superación del paradigma de la ética aplicada con el objetivo de proponer un nuevo paradigma” (pp. 22). El discurso gira entonces en torno a la categoría de *responsabilidad*, en cuanto estructura vinculante de toda ética a la antropología y encuadre de la dimensión moral de la ética aplicada. En referencia a la responsabilidad se han de centrar las cuestiones que la aplicación de las nuevas tecnologías arrastra. A la responsabilidad compete, además de aportar la calidad moral, reconocer el pluralismo ético como situación de hecho de nuestras sociedades. Sobre ella pivota su otro valor central: la *dignidad*. Esta es, a su vez, la instancia que cualifica la vida hacia la que se orientan las acciones e instituciones humanas. Todo lo cual aporta un plexo de sentido con aspiraciones a ética fundamental que subsume a la bioética estándar o convencional, liberándola de su penuria teórica e insertándola en una ética general de la vida digna, en función de nuevo paradigma moral.

La sospecha de que una idea rectora planeaba sobre los abstractos razonamientos del texto aparece a plena luz. Lo que el autor pretende es una integración de la ética aplicada que denominamos Bioética en su matriz natural, la Ética General y Fundamental, que aporte unidad sistemática y sustancia moral. El resultado es laborioso pero valioso: una bioética de horizontes amplios, carente de espíritu taifa, que más allá

de los achicamientos de la casuística sanitaria recobre ser y sentido en la calidad moral de la vida buena.

Antes de finalizar asalta una pregunta a quien esto escribe. A saber: si el protagonismo otorgado a la *aplicación*, protagonismo impuesto por las nuevas tecnologías, y su ubicación en ámbitos *institucionales*, no dejan en la penumbra otras dimensiones clásicas de la acción moral tales la conciencia del sujeto, la *decisión* racional del agente, sustentada sobre la libertad y acompañada por la responsabilidad o los valores de referencia. El organigrama de la acción moral aparece enrejado, aunque no reducido, en un proceso de racionalidad instrumental, lógica específica de la técnica, de modo que la aplicación difumina, por un lado, la autonomía del agente moral a la vez que, por otro, le distancia de los fines y valores en que se sustancia lo moral. Es decir, que el protagonismo del puente que vincula las orillas del esquema sujeto-objeto en los procesos epistemológicos no imponga una cierta penumbra sobre las orillas que conecta. En términos más convencionales: ¿se sentirían cómodos tanto un aristotélico que tiende a bienes objetivos como un kantiano que se instala en la conciencia pura al deambular por los vericuetos del nuevo paradigma? Porque pudieran descubrirse zonas resbaladizas del nuevo paradigma de recurrir a un experimento al que tan aficionados son los pragmatistas. A saber: invertir los términos del título y en lugar de rotular “Bioética aplicada” escribir “Aplicación bioética”. El escenario cambia de horizonte hermenéutico, dado que la operación gramatical pasa el sustantivo a adjetivo y a la inversa. Y transforma la perspectiva del razo-

namiento al centrarse este en la misma acción del agente moral más que en la palabra que nombra el contenido de la misma y, con ello, permite remarcar su responsabilidad.

Echo de menos, por otra parte, un mayor protagonismo de integrantes de la acción humana, tales como la *motivación y la decisión* en cuanto quicios de la responsabilidad y factores antropológicos determinantes de cualificación moral por su vinculación a los fines. Son aspectos relevantes de la acción moral a la espera de reivindicación por su esen-

cial carga antropológica frente a dimensiones más exitosas del actual razonamiento ético como pueden ser el diálogo o la deliberación. Tanto mas cuanto que es en ellas donde, libertad por medio, se sustancia la *responsabilidad*, que ejerce papel tan relevante en el ensamblaje del mundo moral.

José María G^a Gómez-Heras

Catedrático Emérito. Universidad de Salamanca

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-4840-5480>

POR UN FEMINISMO REALISTA E INCLUSIVO

MORGANE MERTUIL, *Liberad el feminismo*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2017, pp. 100.

La obra *Liberad el feminismo* apunta directamente a las heridas abiertas de dicho movimiento en referencia al debate sobre la prostitución, un debate que al contrario de estabilizarse parece encontrarse más vivo que nunca (Gimeno, 2012). La autora Morgane Mertuil realiza su aportación a dicha problemática a través de sus propias vivencias como trabajadora sexual en el contexto actual del Estado francés. Tal y como indica Mertuil, esta obra nace como reacción al rechazo que ha tenido que soportar la autora dentro del propio movimiento por la igualdad por el hecho de ser una trabajadora sexual.

Mertuil parte de lo que considera un problema central, en sus propias palabras: “hoy, cierto feminismo aboga por un sexo normalizado de vocación universal, considerando que quienes viven de forma diferente no son más que desviados y se les debe ayudar, ya que su particularidad no sería más

que una dolora sumisión al patriarcado” (p. 15). En esta idea radica la lógica clave de su reflexión, que intenta mostrar los peligros de la expansión de un feminismo institucionalizado, europeizante y moralizador que reproduce el silenciamiento de otros grupos y realidades.

Antes de avanzar en el análisis crítico de la presente obra, consideramos necesario abordar brevemente el debate feminista en torno al trabajo sexual en el cual se inscribe esta obra. Dicho debate nos retrotrae al desarrollo de la segunda ola del feminismo, cuando la cuestión de la libertad sexual de las mujeres se convirtió en uno de los temas centrales de la lucha feminista. En este momento emergen concepciones completamente opuestas en torno a la cuestión de la prostitución, posturas que dividen a las filas feministas entre aquellas que consideran la prostitución como una comercialización de los cuerpos de las mujeres bajo el sistema patriarcal que hay que erradicar de forma inmediata; y aquellas que pretenden luchar por la consecución de los derechos de las tra-

bajadoras sexuales. Resumiendo, estamos hablando de las feministas anti-prostitución y las feministas pro-derechos de las trabajadoras sexuales, que protagonizaron lo que se da por llamar *Feminist Sex Wars* a lo largo de las décadas de los setenta y ochenta en Estados Unidos. Para que podamos situarnos mejor, Catharine Mackinnon (1993, 2011) formaría parte del primer grupo, mientras que una exponente del segundo sería Gayle Rubyn (1992).

Dentro de este debate que aún sigue vivo, la obra de Merteuil nos remite al discurso de lo particular, de la vivencia real y de la experiencia radical de lo que significa ser prostituta. Por esta razón, su trabajo pretende ser una más de las voces silenciadas que se alzan para advertir de los riesgos que subyacen a la pretendida universalidad de ciertos discursos.

En la primera parte de la obra titulada “OPA al feminismo: las mujeres condenadas a ser dignas” (pp. 17-34) Merteuil ejemplifica a través de casos concretos centrados en el espacio francés, cómo algunas asociaciones feministas, bajo la apariencia de la apertura de discurso, configuran un mensaje que pretende ser universal y normativo. Por ejemplo, al hablar de las *Perras Guardianas* (p. 21) la autora señala que su auto-proclamación como guardianas de la dignidad de las mujeres las sitúa en una posición moral superior en la que determinan qué significa ser digna y qué no. Por tanto, adoptan una posición que puede chocar con las diferentes cosmovisiones y modos de vida de las mujeres. Y es que, tal y como señala la autora, “lo que conforma la dignidad de las mujeres no se basa en valores universalmente aceptados” (p. 21), consecuentemente, cualquier intento por imponer un significado con-

creto de lo que se entiende por dignidad puede acabar suponiendo grandes problemas para el feminismo.

En “Prostitución y tópicos” (pp. 35-48) la autora aborda ciertos prejuicios y estereotipos que según la misma son alimentados por el feminismo *mainstream* (p. 37). Esta segunda parte da inicio con la denuncia del silenciamiento de la voz de las prostitutas en el seno de los debates sobre la prostitución. Sí se ha escuchado a las instituciones, a los clientes, a ciertas feministas... pero no a las más afectadas por la actividad, esto es, las personas que la desarrollan. La autora señala que a las prostitutas se las suele considerar tan alienadas que se las ve incapaces de una toma de decisiones autónoma, y esta negativa a tomar en cuenta su discurso “bloquea cualquier posibilidad de entablar un verdadero debate y de avanzar en nuestras reivindicaciones” (p. 39).

Por otro lado, la autora trata de desmontar la imagen del cliente como macho dominante y violador. Merteuil señala que en muchas ocasiones los clientes buscan su derecho a ser hombres con debilidades (p. 41), es decir, más allá de la demonización existente de la relación cliente-puta, la autora considera que se pueden encontrar otro tipo de principios y valores en la relación que se establece entre la trabajadora sexual y el cliente. Esta opinión la comparte la autora Virginie Despentes en su obra *Teoría King Kong* (2006), quien, a través de su experiencia como trabajadora sexual, comparte la idea de que los clientes están lejos de ser los “innobles personajes descritos por los discursos antiprostitución” (p. 44).

En una posición contraria encontramos la obra de Ana de Miguel titulada *Neoliberalismo sexual* (2015), donde propone

desplazar el foco del debate desde el tema del consentimiento de las trabajadoras sexuales, hacia los clientes. Según esta autora, las relaciones de poder que se reproducen con dicha práctica suponen una inexistencia total de reciprocidad sexual. Al contrario de lo que acabamos de comentar en el párrafo anterior, De Miguel no percibe en la relación prostituta-cliente valores que puedan resultar valiosos para las relaciones entre mujeres y hombres; y por eso propone la creación de un marco axiológico que ponga límite el mercado de los cuerpos.

Más adelante Mertuil habla del constante cuestionamiento de la elección autónoma de ser una trabajadora sexual y del desprecio de la elección por tratarse de una cuestión económica. Junto a la autora Marta Lamas, la posición de Mertuil denuncia la radicalización de las posturas feministas en el debate de la prostitución y reclama una conciencia de la realidad. Las siguientes palabras reflejan de buen grado lo que comentamos: “La cruzada abolicionista visualiza el fenómeno del comercio sexual en blanco y negro, sin reconocer sus matices y complejidades. Para empezar, persiste un hecho indiscutible: el trabajo sexual sigue siendo una actividad que eligen millones de mujeres en el mundo, básicamente por su situación económica” (Lamas, 2016: 24). La realidad es que las condiciones precarias de las mujeres las empujan en muchas ocasiones a optar por esta opción, cerrar los ojos frente a esta realidad supone dejar de lado el componente sociológico del fenómeno de la prostitución y poner por encima la posición moral, algo que desde el punto de vista de Mertuil supone un gran error.

En la tercera parte de la obra, “¿Es la puta el futuro de la mujer?” (pp. 49-60), la auto-

ra señala que normalmente se recrimina a las putas que el sexo no es un producto y que por tanto, no debería venderse. Sin embargo, Mertuil considera que la idea de la sexualidad gratuita contiene cierto idealismo e hipocresía, ya que resulta casi imposible que toda relación sexual nazca exclusivamente de un deseo real. Por tanto, descarta este argumento de las feministas anti-prostitución por considerarlo demasiado naïf.

En la cuarta parte de la obra (“¿Está amenazado el feminismo burgués?”, (pp. 61-80)), la autora señala que el feminismo contemporáneo padece de una insurrección selectiva (p. 63) y se pregunta por las razones de esta realidad. A través del concepto “putofobia”, Mertuil señala que en muchas ocasiones los argumentos antiprostitución parecen convertirse más bien en antiputas. No hay lugar para la consideración de que estas profesionales puedan ser libres respecto a sus cuerpos y sexualidades, solamente se las acepta cuando éstas se arrepienten de su profesión e intentan “reinsertarse” en el marco social normalizado (p. 70). Del mismo modo, Despentès subraya la estigmatización que acompaña a la profesión, diciendo que las secuelas de la prostitución residen menos en los cuerpos que en las reacciones sociales que suscita el reconocimiento de haber desarrollado dicha actividad.

En la última parte de la obra se apuesta “Por un feminismo realista e inclusivo” (pp. 81-92), y se proponen dos principios básicos para articular un movimiento feminista que sea realmente efectivo: realismo e inclusión (p. 83). Ésta es la gran contribución del libro, ya que advierte de los riesgos de un discurso feminista pretendidamente universal y subraya una idea central, que la lu-

cha feminista debe ser realista y comprender que las vivencias de las mujeres son diversas y altamente complejas. Cualquier intento de homogeneizar las diferentes experiencias vitales, ya sea en la práctica de la prostitución o cualquier otra, conlleva riesgos de exclusión y minimización de las vivencias reales de las mujeres; algo que un movimiento por la igualdad no puede permitirse si desea ser realmente inclusivo.

En resumen, esta obra contribuye al debate sobre la prostitución latente en el seno de las filas feministas desde la biografía personal. Una de las principales sensaciones que nos deja su lectura es el peligro de convertir una posición moral concreta en el prisma desde el que se evalúan y juzgan todas las decisiones y comportamientos de las mujeres. Si bien es cierto que éste es un tema de gran complejidad, también es cierto que debemos ampliar la mirada a dicho fenómeno, incorporando la voz de sus mayores afectadas en los debates y teniendo en cuenta los condicionantes económicos, sociales y políticos que se ponen en juego en la decisión de una mujer para empezar a ejercer la prostitución.

Bibliografía

- De Miguel, Ana. 2015. *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*. Madrid: Cátedra.
- Despentes, Virginie. 2007. *Teoría King Kong*. Barcelona: Melusina.
- Gimeno, Beatriz. 2012. *La prostitución*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Lamas, Marta (2016): "Feminismo y prostitución: la persistencia de una amarga disputa", *Debate Feminista*, 51, 18-35.
- MacKinnon, Catharine (1993). "Prostitution and Civil Rights." *Michigan Journal of Gender and Law*, 13(1), pp. 13-31.
- MacKinnon, Catharine. 2011. *Trafficking, Prostitution and Inequality*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rubin, Gayle. 1992. "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality." En Vance, Carole: *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. London: Pandora (pp. 267-293).

Maria Medina-Vicent

Dep. de Filosofia i Sociologia. Facultat de Ciències Humanes i Socials. Universitat Jaume I
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-2716-6786>

HACIA UNA TRASCENDENCIA INTRAHISTÓRICA: EL LUGAR DE LA CRÍTICA HOY

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS, *El lugar de la crítica. Teoría crítica, hermenéutica y el problema de la trascendencia intrahistórica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016.

El presente libro plantea la necesidad de esclarecer el lugar y el modo en que la crítica social puede cuestionar el estado de cosas existente, de manera que sea racionalmente justificable en sus pretensiones de va-

lidez y disponga de una capacidad transformadora efectiva.

El primer capítulo de la obra se consagra a mostrar el deficiente potencial crítico de los planteamientos *cuasitrascendentales*, esto es, aquellos que explicitan las condiciones *a priori* de posibilidad de los modos fundamentales de interacción humana (el entendimiento intersubjetivo en Habermas y el reconocimiento moral en

Honneth) para establecer unos parámetros universalizables que hagan posible una crítica de la sociedad. Mas, como argumenta J. M. Romero, tanto Habermas como Honneth recaen en una teoría de corte tradicional en la medida en que, contrariamente a los postulados fundamentales de la Teoría Crítica, intentan trascender el carácter situado e interesado de toda teoría.

Romero constata cómo para corregir esta deriva formalista y abstracta, tanto Habermas como Honneth establecen un vínculo entre el formalismo cuasitrascendental y una teoría evolucionista de la historia que identifica la sociedad moderna y el desarrollo del capitalismo tardío como el marco en el que se ha logrado una diferenciación e institucionalización adecuada de los parámetros normativos inherentes a la interacción comunicativa y a las relaciones de reconocimiento, constituyendo por ello la última fase de aprendizaje de la humanidad. En este sentido, el principal problema de estas propuestas es que son incapaces de cuestionar el marco normativo impuesto por la sociedad capitalista en la medida en que lo presuponen como la forma superior de formación del género humano: “En Habermas y en el primer periodo del pensamiento de Honneth se produce, en relación con su concepción de la crítica, un auténtico retorno de lo reprimido: quieren conjurar el peligro del relativismo histórico-contextual de la crítica mediante el recurso a un enfoque cuasitrascendental, que les empuja sin embargo a una caracterización de la crítica claramente relativa, desde un punto de vista histórico-contextual, al horizonte de la sociedad capitalista moderna” (p. 76).

Para el autor de *El lugar de la crítica*, la crítica immanente es un tipo de crítica capaz de hacerse cargo de la propia histori-

cidad, su carácter perspectivo y el hecho de estar instalado en una determinada tradición (capítulo 3). La crítica immanente tomaría la forma de la *negación determinada* hegeliana, ya que partiría de “las contradicciones históricas de la realidad vigente respecto a aspectos definitorios de sí misma” (p. 163) con el objetivo de dar lugar a una figura nueva en la realidad misma. Estos rasgos definitorios serían las posibilidades de realización infructuosamente contenidas en cada época histórica y que son percibidas como vinculantes por un determinado colectivo interesado en su efectucción práctica.

A pesar de recuperar la apelación hermenéutica a la historicidad para la crítica social, se subraya en el libro la necesidad de mantener distancias con respecto a toda descripción de tal dimensión histórica en términos ontológicos, i.e. una caracterización esencial del hombre o de la sociedad, precisamente para evitar cualquier tipo de “naturalización de lo histórico” que pudiera implicar el bloqueo de la capacidad crítica de lo social. Aceptar la historicidad como dimensión fundamental implica reconocer el carácter histórico de la crítica y sus criterios. Esta propuesta debe pues confrontar el riesgo de que los propios parámetros normativos no tengan validez más allá del contexto en que se plantean, para lo que en la obra se recurre a la idea normativa no ontológica de la historicidad desarrollada por X. Zubiri e I. Ellacuría (punto 2.1.5). En el diálogo productivo mantenido con la hermenéutica, el autor reinterpreta nietzscheanamente el concepto de situación hermenéutica como la perspectiva desde la que se accede al mundo, un punto de vista que resulta y está permanentemente en conflicto

con otras maneras (a veces antagónicas) de concebir el ámbito ético-político. Los parámetros normativos de nuestro enjuiciamiento recogen el bagaje de las críticas y las luchas sociales acaecidas en el pasado, incluidas de algún modo en las nuestras desde la discontinuidad que les es constitutiva (contra la visión de la tradición en el primer Heidegger y en Gadamer como un todo unitario, homogéneo y continuista).

La apreciación de un desfase entre las capacidades integradas en el cuerpo social y percibidas como posibles y una realidad social que las amputa constituye el lugar desde el que plantear la crítica social, un territorio radicalmente contingente e histórico. La experiencia de este desajuste remitiría al crucial papel que ha de jugar la memoria en la constitución de la crítica (en la línea de lo expuesto por W. Benjamin) en la medida en que debe recoger las esperanzas de aquellos colectivos que vieron truncadas sus expectativas en el pasado (punto 2.1.6). Podemos trascender el marco normativo vigente por medio de una rememoración activa de las expectativas frustradas en aquellas luchas pasadas que reconocemos como vinculantes y en las que estamos interesados. El tercer capítulo del libro analiza en qué sentido la propuesta de A. Honneth (en el concepto de reconstrucción normativa introducido en *El derecho a la libertad*) constituye una versión suficientemente transformadora de la crítica inmanente, y culmina con un esbozo de tres posibles versiones de la crítica inmanente tal y como se han desarrollado en la filosofía social crítica de los últimos decenios (3.8).

A nuestro modo de ver, al conjunto de la obra pueden plantearse tres objeciones. La primera atañe a la comprensión de la her-

menéutica presentada por el autor. Según Romero, “no existe de principio en Gadamer la sospecha, que sí se da en el primer Heidegger, de que los prejuicios transmitidos por la tradición resulten distorsionantes de la experiencia y de la investigación hermenéutica misma” (p. 149). Ahora bien, si esto fuera así no cabría entender el proyecto filosófico del autor de *Verdad y método*. El objetivo principal de la obra de H-G. Gadamer es recuperar un concepto de verdad y una manera de proceder que se atengan a la especificidad de las Ciencias del espíritu, esto es, que no se vean contaminados por las presuposiciones ontológicas y epistemológicas de la tradición científico-técnica que se desarrolla en Europa a partir del s. XVII. Es decir: la reflexión hermenéutica realiza una ‘destrucción’ (*Destruktion*) de aquellos pre-juicios que impiden una descripción fenomenológicamente adecuada de la comprensión en tanto que modo de ser fundamental de la existencia. En Gadamer se da pues un doble momento de ‘desmontaje’ (*Abbau*) y ‘construcción’ (*Aufbau*) de la historia de la tradición que no dista tanto del planteamiento filosófico del primer Heidegger.

Además, pensamos que en su crítica al concepto de pre-juicio el autor confunde los niveles óntico y ontológico de la reflexión gadameriana. Que nuestra comprensión tiene lugar por medio de los pre-juicios que somos en cuanto pertenecemos a una determinada tradición (nivel ontológico) no implica que, por medio de la distancia en el tiempo, no podamos descubrir aquellos pre-juicios concretos que están distorsionando nuestro acceso a un objeto (nivel óntico). Así pues, no debe confundirse la descripción del modo de ser fundamental de la

comprensión en cuanto mediada necesariamente por una serie de pre-concepciones (nivel ontológico del análisis) con el hecho de que cada comprensión se da por medio de unos pre-juicios que, en la medida en que resultan de una determinada sedimentación de la tradición (nivel óntico del análisis), pueden no ser adecuados.

Por último, quisiéramos apuntar una objeción que afecta al entramado mismo de *El lugar de la crítica*. Si bien es cierto que el esfuerzo crítico del autor se centra en las figuras de Habermas y Honneth, pensamos que el planteamiento radicalmente histórico de la crítica que se propone afecta a toda filosofía política de corte trascendental. En este sentido, no queda suficientemente justificado si las objeciones que se plantean son válidas para todo enfoque trascendental. Expresado de otro modo: si aceptamos que la obra pone en cuestión a la filosofía trascendental en su conjunto, esta crítica sólo es válida si se presupone que Habermas y Honneth son las únicas concreciones posibles de esa filosofía, lo cual es más que discutible. Aún más: se podría argumentar que las deficiencias detectadas por

J. M. Romero en ambos autores se explican precisamente por haber propuesto un modelo descafeinado de filosofía trascendental. Que Habermas y Honneth no sean capaces de trascender el marco normativo de la sociedad moderna capitalista, ¿implica necesariamente que otros modelos de crítica trascendental hayan también de quedar presos de esa misma limitación?

Sea como fuere, los problemas planteados en *El lugar de la crítica*, i.e. la historicidad y el carácter perspectivo de la crítica, el peligro de ideologización de aquellos modelos de la crítica que parten de una determinada visión de lo humano y sus necesidades básicas, la sospechosa complicidad entre los planteamientos de corte trascendental y la sociedad moderna capitalista, constituyen un reto a asumir por cualquier filosofía política que pretenda ser teóricamente consistente y socialmente transformadora.

Àlex Mumbrú Mora

Universidad Internacional de Catalunya
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-0397-9504>

DIFICULTADES TEÓRICAS ANTE LA TRANSFORMACIÓN CONTEMPORÁNEA DE LA POLÍTICA

Fernando Vallespín y Mária Martínez-Bascuñán, *Populismos*, Madrid, Alianza, 2018.

El ensayo firmado por los politólogos Fernando Vallespín y Mária Martínez-Bascuñán significa una contribución teórica necesaria al estudio de un fenómeno práctico polimorfo, como es el del ascenso del po-

pulismo y la crisis de las reglas de juego de la democracia representativa. Es inevitable no leer el libro sin tener en la cabeza el ensayo de José Luis Villacañas –*Populismo* (La huerta vieja, 2016)– sobre este modelo de movilización política, al que se considera efecto de la confluencia fáctica del Estado de derecho con los intereses de los grandes poderes neoliberales, de suerte que se pre-

vé su aparición siempre que los ciclos de crisis sistémica se agudicen, esto es, mientras que la articulación institucional republicana no empiece a oír la llamada de referentes más elevados que los de una oligocracia económica. Los autores comparten algunos balances analíticos con esta interpretación. En efecto, no ocultan sus inquietudes ante las incógnitas que ofrece el presunto cambio de paradigma de la práctica política que el populismo ha difundido a nivel global, conectando con amplios sectores de la población, que hasta el momento se sentían identificados con estructuras de autoridad y deliberación alejadas de las presiones de lo que cabe entender por una democracia radical. «[E]l populismo ha entronizado ya un nuevo paradigma en la práctica de la política democrática y en la forma en la que comenzamos a percibirla» (p. 16), se sostiene al comienzo del ensayo, pero ello no debería eclipsar el hecho de que el populismo cuenta con una dilatada dimensión histórica, en la que predominan los momentos de pérdida de referentes comunes y la desafección con respecto a las élites, sin que esta carencia de principios se vea sustituida por algo demasiado distinto a un malestar generalizado y a una indisposición completa frente a las fuerzas más conservadoras. En realidad, la conclusión de su análisis, prolijo y capaz de suministrar un mapa relevante de populismos de izquierda y de derecha, a su vez desplegados en una pluralidad de manifestaciones, subraya los indicios que sentencian la incapacidad de este nuevo estilo político para superar la fase de una mera reacción emocional de rechazo o resistencia frente a una tradición política que se considera arruinada simbólicamente. Así pues, el lector se ve conducido

por paisajes familiares y actuales, sin que se le ahorren llamadas de atención a a propósito de la debilidad de la hipótesis según la cual nos encontramos en un *cul de sac* en términos políticos, que no conseguirá inventar ninguna estructura fiable para reorientar y controlar las reclamaciones colectivas, al tiempo que horadarásocialmente los pilares de nuestro mejor patrimonio jurídico y político.

No se oculta en este libro la dificultad para alcanzar una definición mínimamente satisfactoria del populismo como pauta de acción política. Por el contrario, en la estela de I. Berlin y partiendo de una leve inspiración weberiana, los autores recalcan la naturaleza poliédrica de su objeto de estudio, en la que reconocen más que un programa o una ideología concreta, una «lógica de acción política» (p. 55), especialmente emergente en ciclos de cambio social brusco y caracterizada por una invocación constante a un pueblo con una fuerte carga emocional, simplificadora y contraria a toda perspectiva pluralista de la sociedad, toda vez que la obsesión con el posicionamiento de un «nosotros» frente a un «ellos» igualmente graníticos interrumpe las mediaciones y aborta de inicio el diálogo necesario entre sectores sociales diversos. A juicio de los autores, una presentación semejante dejaría entrever algunas de las principales deficiencias de esta comprensión excesivamente simplista del sujeto político, pero también de la articulación y procedimientos institucionales, de la misma manera que del vínculo social, una valoración que explica objeciones de peso dirigidas en el texto a autores como E. Laclau, Ch. Mouffe y J. Butler. Es elocuente, por ejemplo, la afirmación de que la «cadena de equiva-

lencias» entre demandas heterogéneas propugnada por Ernesto Laclau «al final contribuye a expulsar al no «equivalizable», al otro que no entra en el molde» (p. 271). Si la primera parte de la obra se centra en la imposible definición unitaria del populismo, la segunda —¿*Por qué el populismo?*— se ocupa de las situaciones y razones que explicarían el *boom* de lo que estiman una reacción a varios niveles a injusticias sociales experimentadas como consecuencia de la restricción de la democracia en tiempos de globalización. Siguiendo el dilema descrito por D. Rodrik, los autores señalan que el populismo pretende contrarrestar esta tendencia exigiendo limitar la globalización, sin reflexionar suficientemente sobre los cauces que permitirían globalizar una democracia estable, más allá de los esquemas modernos del Estado-nación. Idéntica atención merece la aparición de estrategias *backlash*, contrarias a toda concepción del progreso político como ampliación progresiva de derechos e integración de minorías, basadas en un diagnóstico infantilizado de los problemas de nuestro tiempo y unidas por el deseo de criminalizar sin criterio todo el dispositivo institucional de la tradición republicana. La pérdida del consenso liberal-democrático dominante desde la posguerra europea, la pérdida de la debida cohesión social y la creciente tecnocratización de la política dibujan una coyuntura propicia a la decadencia del modelo de la democracia liberal, antes símbolo de modernidad política, y por tanto ventajosa para el arraigo de propuestas populistas.

Hasta aquí resulta difícil no extraer provecho de la intención de cartografía y sistematización que el ensayo se propone. Más discutible supone la asociación del popu-

lismo con un contexto de aceptación y producción sistemática de lo que ha venido a calificarse de «posverdad». Si bien se atiende a las consecuencias derivadas de la transformación de la función que en pasado desempeñaba la autoridad política, de la misma manera que a las desaparición de los medios de comunicación tradicionales y al surgimiento de un «mercado de atención» (Webster) extremadamente cambiante y dinámico, como elementos determinantes de toda una metamorfosis del espacio público, el juicio general de los autores no considera que modificaciones tan sustanciales del modo en que actuamos y nos comunicamos merezca una sustitución radical de lo que se ha venido entendiendo por medios de diagnóstico e intervención políticos. Más que percibir en estas pautas de cambio oportunidades para reorganizar el suelo de la vida política, los autores llaman nuestra atención hacia amenazas reales procedentes de la enloquecida producción actual de imágenes y discursos que influyen sobre las opiniones que nos formamos sobre lo que presuntamente está pasando. En esta línea, se dan cita la creciente dificultad para discernir lo que es factual frente a las patrañas ideadas por un conglomerado de intereses, de la misma manera que la cultura de los *bullshit* (H. Frankfurt), las cascadas de *fake news* o la *news mimicry*, que constituyen evidentes peligros de un espacio público que ya no alcanza a someter los discursos que circulan en él a los mínimos filtros de veridicción. En todo caso, del recorrido por esta fase performativa de la acción política se siguen prácticas de *networking*, que Vallespín y Martínez-Basculán no consideran capaces de *organization-building* (p. 187), por cuanto resultan impotentes para crear el

«mundo común», sin el que en la estela de Hannah Arendt no habrá tomas de posición fiables sobre lo público.

La pluralidad de populismos que protagonizan la cuarta parte del ensayo exhibe un conocimiento sin duda extenso de los diferentes movimientos a los que cabe adscribir la etiqueta populista. Sin embargo, la atención concedida al ejemplo de derivas del populismo en España –*Podemos*– y a algunos análisis de Íñigo Errejón sobre la articulación de las energías progresistas de la sociedad consigue equiparar los objetivos políticos formulados por esta fuerza política con agendas racistas y claramente regresivas como la del *Front National* de Marine Le Pen o los despóticos Orbán y Kaczynski, resultado que no beneficia a los propósitos de disección compleja y huida de toda simplificación que los autores se han marcado. Estos dibujan un diagnóstico del origen y evolución de *Podemos*, según el cual las dinámicas de construcción popular y de consecución de la hegemonía simbólica con la ayuda de una «máquina mediática» (p. 239) se han visto seriamente golpeadas por el principio de realidad representado por las estructuras de partido disponibles, lo que explicaría también el giro a la izquierda experimentado por esta agrupación, «algo a lo que le ha obligado la propia geografía parlamentaria» (p. 246), añaden Vallespín y Martínez-Bascañán. Se trata de una valoración posible, pero que a mi entender responde a esquemas interpretativos que no logran salir de la lógica de legitimación de un modelo de representación excesivamente ligado a estructuras de partidos anteriores a la metamorfosis de la captación y transmisión de la información acontecidas en los últimos veinte años. Si bien

es innegable que la profundidad de mirada atribuida a las élites se ha visto mermada en los últimos tiempos, no lo es menos la ampliación de foco en el campo político que ha conducido a interesarse por los asuntos que las sociedades tienen en común a un número inusitado de individuos. Un proyecto como el de *Podemos*, ligado en su nacimiento a la integración en la decisión y en la administración de lo político de masas de jóvenes antes desafectos de un régimen de cosas del que no se sentían partícipes, habría sido merecedor de un lugar de honor en la formación de un «mundo común» que proteger y desde el que articular la discusión política. No se entiende francamente demasiado bien que a renglón seguido del «populismo en España» aparezcan manifestaciones tan mostrencas como las rastreables en Hungría y Polonia. A pesar de que todo movimiento político sospechoso de veleidades populistas se vea obligado a defender su orientación republicana, resulta hartamente llamativa la costumbre de calificar al populismo como la matriz de todas las fuerzas negativas de la política. El saldo arrojado por el ensayo podría resumirse en realidad en el siguiente pasaje conclusivo: «No deja de ser sintomático que la ideología que más crece en el siglo XXI no sea en realidad una ideología, ni siquiera de mínimos, a pesar de lo que digan los politólogos. Es una forma de construir discursivamente un Gran Rechazo [...]. Si no tomamos nota de lo que lo explica y enmendamos las muchas deficiencias económico-sociales y políticas que lo han revitalizado, dejará de ser un «síntoma» para convertirse en una *opción*» (p. 278). El escepticismo con que este ensayo nos deja frente a la posibilidad de que el populismo se convierta en una op-

ción real de desempeño del poder nos habla también de nuestros propios miedos y de la lentitud con que los esquemas políticos aceptan que los instrumentos para alcanzar consensos perceptivos han cambiado, de la misma manera que los cauces de reconocimiento social y legitimación civil. Asimismo, hemos avanzado tanto en el conocimiento detallado de los arcanos que otrora rodearan al ejercicio del poder, que da que pensar si nuestras ancestrales imágenes epistemocráticas no estarán oponiendo una indeseable resistencia a una democratización de la experiencia de la re-

presentación política que supere precisamente la asociación del gobierno y la gestión administrativa con profesionales de la política. Se sienten ya nuevos vientos que apuntan en esa dirección y que sugieren aumentar mediante prácticas como el sorteo y la rotación la responsabilidad política concreta y material de los sujetos comunes.

Nuria Sánchez Madrid

Universidad Complutense de Madrid

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-4273-5948>