

CRÍTICA DE LIBROS

DE LA PRÁCTICA A LA TEORÍA DE LA INNOVACIÓN

JOSÉ LUIS LARREA: *Teoría (imperfecta) de la innovación*, Madrid, Pirámide, 2010, 327 pp.

José Luis Larrea es un economista vizcaíno formado en la Universidad de Deusto, donde preside el Instituto Vasco de Competitividad desde 2006. Ha ocupado cargos de responsabilidad en el Gobierno Vasco, forma parte de la Junta Directiva del Círculo de Empresarios Vascos y desde 1995 trabaja en Ibermática, una importante empresa española del sector de la informática, donde actualmente ocupa la Presidencia Ejecutiva. En 2006 publicó un libro titulado *El desafío de la innovación* (Barcelona, UOC), tema sobre el cual vuelve en este libro, en el que presenta un modelo teórico original, al que denomina Modelo de Innovación Sostenible y Competitiva (MISC).

Esta nueva obra sintetiza su larga experiencia empresarial, a lo largo de la cual Larrea siempre ha insistido en la importancia económica y social de la innovación. El libro que comentamos no es una obra académica centrada en el debate con otros autores especializados en los estudios de innovación, sino que procede directamente de la práctica empresarial del autor, orientada inicialmente hacia la competitividad y la innovación, y ahora también a la sostenibilidad. Larrea reflexiona sobre algunos de los valores político-económicos más relevantes

de nuestra época y propone una teoría muy articulada, que tiene la ventaja de haber sido aplicada exitosamente en la práctica. El libro está bien escrito, es ameno y transmite las convicciones del autor, a veces con mucha fuerza. Este tipo de obras son frecuentes en los Estados Unidos de América, pero escasean en el ámbito hispano-parlante. Además de ser empresario, Larrea muestra una pasión intelectual indudable.

Es un libro escrito para convencer a políticos y empresarios de la importancia social y económica de la innovación. Además, propone un modelo concreto para impulsar la innovación en los países, las regiones, las empresas, las instituciones y, en particular, entre las personas. Repetidas veces afirma que “el agente de innovación más importante es la persona” (p. 234). Llega incluso a decir que habría que considerar a las personas como sistemas de innovación, lo cual le permite contemplar la figura del emprendedor desde una perspectiva sistémica. “Un sistema de innovación sostenible y competitivo necesita poner en el centro a la persona para, de manera inmediata, acompañarla de otras con las que, en cooperación, poder progresar” (p. 235). Hay sistemas sociales de innovación, pero también sistemas personales de innovación. Larrea se declara optimista y manifiesta gran confianza en las personas y en su capacidad creativa. Sin embargo, dis-

tingue claramente entre creatividad e innovación. “La creatividad por la creatividad, sin interés alguno por sistematizar, ordenar, modelizar y conformar valores, es una carrera inútil” (p. 115). El autor evoca a Picasso y su célebre lema: cuando venga la inspiración, que me pille trabajando (p. 67). “El exceso de creatividad sin modelización alguna hace que los procesos creativos pasen a ser ejercicios visionarios, propios de iluminados, que no se traducen en nada práctico” (p. 114). O también: “la innovación es fruto de un trabajo permanente” (p. 67). Por otra parte, las innovaciones han de ser útiles (p. 54), han de aportar valor, y no sólo valor económico, también valor social.

Hasta aquí, coincido con Larrea, sobre todo por su insistencia en que las innovaciones son procesos largos y complicados, que muchas veces fracasan. La innovación supone transformación, ruptura, alteración del *statu quo*. Implica confrontación (p. 90) y por tanto riesgos. “A la dificultad de romper, de transformar lo existente, se le añade el riesgo del fracaso” (*Ibid.*). Sin embargo, “el fracaso es siempre la antesala del éxito, de ahí que los emprendedores, los buenos profesionales, acaben siendo maestros en la gestión de los errores” (pp. 90-91). Larrea tiene mucha razón al subrayar que la cultura de la innovación implica aprender a *fracasar bien*, es decir, a aprender de los fracasos que inexorablemente ocurren, si uno quiere innovar. Citando a Steiner dice que hay que aprender a *fracasar mejor* (p. 160). Incluso afirma que “la innovación, rupturista o incrementalista... tiene que doler” (*Ibid.*). Frente a tantos discursos buenistas sobre la innovación, que la consideran como una especie de bálsamo de Fierabrás, este tipo de reflexiones son muy de agradecer. Aun así,

Larrea está claramente a favor de la innovación, incluso para afrontar la actual crisis financiera y económica (p. 75).

También es importante su insistencia en la condición procesual de la innovación: “lo verdaderamente interesante de la innovación es que ésta se configure como un *proceso*, no como un *suceso*, lo que le dará un carácter de sostenibilidad en el tiempo” (p. 54). Como ya señaló Schumpeter, la innovación es algo muy diferente de la invención, porque no consiste únicamente en ideas creativas sino que, además, hay que trabajar y competir mucho para que las ideas innovadoras tengan éxito en el mercado, o en la sociedad. Esta tarea es la del emprendedor. El inventor puede no preocuparse de la utilidad, viabilidad o grado de aceptación social de sus inventos, el innovador no. “La innovación debe entenderse no como un suceso aislado, que se produce una sola vez y ya está, sino como un proceso; esto es, un conjunto de sucesos encadenados que tienen como resultado un concepto de innovación sostenible en el tiempo y competitiva; en realidad, cualquier proceso creativo e innovador nace de competir, de competir contra otros o contra nosotros mismos, pero de competir para cambiar el *statu quo*” (pp. 64-65). Para ser innovador, el emprendedor ha de haber competido con otros, empezando por sí mismo. En lugar de adocenarse y dejarse llevar por los lugares comunes, ha de ver el mundo desde nuevas perspectivas y, sobre todo, ha de ser capaz de convertir en realidad esa nueva visión del mundo, lo cual sólo se logra compitiendo con las visiones previamente existentes y en su caso transformándolas. Eso lleva tiempo, lo mismo que la aceptación social de las innovaciones propuestas. El modelo MISC de Larrea concibe la innovación

como un proceso duradero, que transcurre en el tiempo y pasa por diversas fases. Él utiliza el término *sostenibilidad*, pero a nuestro entender se refiere ante todo a la condición temporal y procesual de la innovación, es decir, a su transcurso y su duración. Un suceso puede ser algo nuevo e instantáneo, una innovación no. No todo lo que es nuevo genera innovaciones, más bien al contrario: la mayoría de las propuestas novedosas fracasan. Según Larrea, la innovación siempre está vinculada a la competición con otros, e incluso a la competición con uno mismo, idea ésta última muy sugerente, que Larrea vincula a la voluntad de mejorar, de hacer las cosas mejor (p. 120). “Sin la necesidad derivada de la competición, no habría innovación” (p. 65). Por eso muchos de sus ejemplos no se refieren a la actividad empresarial, sino a los deportes. Para Larrea, el deporte es uno de los grandes ámbitos para los estudios de innovación, como cualquier otra actividad humana competitiva. “Esta innovación, que surge de la competencia y necesita ser sostenible en el tiempo, deriva en competitividad. No hay innovación competitiva si no es sostenible. En realidad, que los procesos de innovación resulten competitivos, esto es ganadores, es la consecuencia de enfrentarse de manera sostenible a la competencia con terceros” (p. 65).

Como puede verse, Larrea vincula estrechamente la innovación y la competitividad: son dos caras de una misma moneda, o mejor, dos fases de un mismo proceso. Por eso propone la siguiente definición de innovación:

“innovar es introducir novedades de manera sostenible en el tiempo y aportando un valor reconocido por el mercado y la sociedad” (p. 65).

Esta definición tiene interés, máxime al provenir de una persona con amplia experiencia en actividades innovadoras, ante todo empresariales, pero también políticas. Aunque en este libro no se ocupa de la política, interpretaré su pensamiento diciendo que el autor acepta la posibilidad de que haya innovaciones políticas, sean de ruptura o acumulativas, en particular en las sociedades democráticas, donde las propuestas políticas han de competir abiertamente entre sí para poder llegar a ser aplicadas. Un político innovador es quien se muestra capaz de, con la colaboración de otras personas y con un cierto apoyo de la ciudadanía, introducir novedades sostenibles en el tiempo (es decir, duraderas), que aporten un valor a la sociedad correspondiente y que ésta lo reconozca como tal, en forma de apoyo electoral. Vistas así las cosas, la política sería otro ámbito de emprendizaje e innovación, que tiene lugar en un espacio público regido por unas reglas de libre competencia entre diversos actores, algunos de los cuales son más competitivos e innovadores, otros menos. El modelo MISC de Larrea no sólo se puede aplicar al mundo de los negocios, también a la política. Al menos, esa es mi interpretación de su libro. Supuesto que sea acertada, el concepto de innovación pasaría a ser uno de los temas políticos relevantes de nuestra época, aunque vinculándolo siempre a la competitividad y a la sostenibilidad (o durabilidad).

Otro de los rasgos singulares de la teoría de Larrea consiste en su fractalidad, tesis ésta arriesgada, por sus fuertes implicaciones ontológicas. Según él, la cuestión de la innovación no sólo es relevante para un país o una región: “lo es también a niveles de referencia menos generales, más próxi-

mos, pues la cuestión es relevante para instituciones, organizaciones y empresas de diferente naturaleza; cada una de ellas es, a su vez, un sistema de innovación; pero es que, además, cada organización dentro de sí misma está formada por sistemas de innovación más pequeños en cuanto al ámbito de referencia o al tamaño del colectivo de personas involucrado: tenemos departamentos, y dentro de los departamentos tenemos unidades; así hasta llegar a los equipos, de cualquier tipo; y, por último, a la persona; en el límite, la persona también es un sistema, pues siendo un todo y aprendiendo como único, encierra en sí misma diversidad, elementos diferentes que se relacionan para proyectar su unicidad; tenemos así a la persona como agente básico de innovación” (p. 234). Los sistemas de innovación conforman una estructura espiral que se traslada a todas las escalas y niveles, sean macrocósmicos, mesocósmicos o microcósmicos. La competencia y la innovación existen por doquier, según Larrea. En términos filosóficos, cabría decir que son principios que mueven en el mundo, debido a que generan valor. Larrea se centra en los valores económicos, al ser un empresario, pero su teoría no excluye la existencia de otros tipos de valor, y por tanto de innovación. En este punto también coincido con él, aunque su afirmación de la fractalidad suscita más dudas. Para hablar de fractales en el sentido matemático del término habría que demostrar que la estructura de todos esos sistemas de innovación es la misma, o cuando menos muy semejante. Ello implicaría un cierto antropomorfismo, dado que las personas son los agentes innovadores por antonomasia. Los grupos, las empresas, las organizaciones y las instituciones tendrían que ser concebidas como entidades que se

asemejan a personas. No es así, de ahí que la tesis de la fractalidad sea cuestionable.

Terminaré esta reseña comentando brevemente un pasaje del libro de Larrea. Según él, hay sistemas de innovación por doquier, tanto a gran escala (sociedad de la innovación, sistemas nacionales de innovación) como a nivel intermedio (empresas, instituciones, organizaciones) o pequeño (equipos, personas). Por eso habla de fractalidad en los procesos de innovación. La capacidad de innovar es transversal y se manifiesta a diferentes escalas y niveles. Esto es cierto, pero también la proposición opuesta: hay sociedades, países, regiones, empresas, organizaciones, grupos y personas que no pretenden ser innovadoras sino que, por el contrario, se oponen a las innovaciones, incluso activamente. El libro de Larrea, como buena parte de la literatura empresarial sobre el tema, insiste mucho en los emprendedores y en las personas proclives a innovar; pero se olvida de las barreras y dificultades a la innovación, que también existen; o, cuando menos, no les presta suficiente atención.

Por mi parte, pienso que para promover la innovación puede ser mucho más eficaz combatir las barreras que la dificultan que apoyar o subvencionar a los posibles agentes innovadores (o emprendedores). Muchos de éstos pueden acabar profesionalizándose como innovadores, lo cual acabará haciendo desaparecer su talante innovador. A mi modo de ver, la condición de innovador no conforma una profesión. Los procesos de innovación emergen aquí y allá, y la mayoría fracasan. Sólo unos pocos tienen éxito. Por supuesto, transcurren en el tiempo, no son eventos ni sucesos puntuales ni aislados. Para que algo se convierta en innovación se requiere mucho trabajo y tenacidad, no sólo

creatividad e inspiración. Por otra parte, no basta con tener buenas ideas, y originales, también hay que saber competir con otras ideas, y por tanto con otras personas, grupos y organizaciones. Algunas propuestas serán innovadoras, en el sentido de ganadoras en el proceso competitivo, pero otras propuestas y personas serán perdedoras en el combate y durante muchas fases del mismo se mostrarán como adversarias a la innovación resultante. Las innovaciones tienen varias caras y múltiples consecuencias, unas positivas y otras negativas. Así como hay agentes que promueven innovaciones, otros las combaten, y también son personas y organizaciones. En el libro de Larrea se presta poca atención a estas últimas, a las personas no innovadoras, que también las hay. Incluso son mayoría.

Este es el punto que me parece más criticable del libro que estoy comentando. El agente de innovación más importante es la persona, de acuerdo; pero la persona también puede ser el agente menos innovador, o más

opuesto a las innovaciones. Larrea alude a la importancia del fracaso en los procesos de innovación, pero sólo cuando éste es la antesala del éxito. En otras muchas ocasiones, un fracaso precede a otro fracaso, y éste a una cadena de fracasos. Y eso también les ocurre a las personas. Aunque aceptáramos la condición fractal de los procesos de innovación a título de hipótesis, habría que afirmar de inmediato que tiene muchas facetas, y que las innovaciones benefician a unos y perjudican a otros, razón por la cual siempre hay quien se opone a ellas a lo largo de un proceso de innovación.

Los estudios de innovación han de analizar el lado luminoso de los procesos de innovación, pero también el lado oscuro. Esta es mi principal divergencia, de índole metodológica y axiológica, con el libro de José Luis Larrea, por otra parte muy relevante para los estudios empresariales de innovación.

Javier Echeverría

Ikerbasque/Universidad del País Vasco

LA INNOVACIÓN COMO CULTURA

RAO, J. Y CUÁN, F.: *Innovación 2.0 ¿Por qué cuando hablamos de innovación nos olvidamos de las personas?*, Barcelona, Editorial Profit, 2012, 129 pp.

¿Qué cabe esperar del aparente oportunismo de aunar dos de los grandes conceptos talismán del siglo XXI como son “innovación” y “2.0”? La reflexión socrática y

novelada de Jay Rao² y Fran Chuán³ en torno a la cultura innovadora y la importancia del capital humano en su desarrollo, emplea con coherencia los dos términos y justifica los esfuerzos académicos y prácticos por desentrañar el proceso de la innovación y sus posibilidades empresariales.

Innovación 2.0 ¿Por qué cuando hablamos de innovación nos olvidamos de las

personas? no es un libro más sobre innovación, ni pretende serlo. No constituye un alegato acerca de las bondades productivas de nuevos desarrollos, ni una reflexión etérea en torno a qué queremos decir exactamente cuando hablamos de innovación. Más aún, tan solo en las páginas finales los autores ofrecen una breve definición, en tanto que aprendizaje continuo. Este libro es, sin embargo, un análisis meditado en torno a las condiciones necesarias para que una empresa o individuo sea capaz de generar innovaciones. Así, la que denominan “cultura de la innovación”, no es un producto, un punto de llegada; sino un proceso, un viaje en el que es posible embarcarse, pero únicamente de forma consciente y siempre que se esté dispuesto a asumir los retos que plantea. Así entendida, la innovación no es una necesidad empresarial o social, como la retórica contemporánea parece sugerir desde numerosos frentes (políticos, económicos, legislativos, etc.), sino una opción, una posibilidad que genera ventajas competitivas sin convertirse, por ello, en la piedra filosofal capaz de transformar en oro todo aquello que toca. De hecho, los autores enfatizan la necesidad de aceptar el error, el desconocimiento y el fracaso como parte fundamental del proceso.

Por lo general, cualquiera que no esté familiarizado con la innovación ha de hacer frente a un verdadero reto intelectual al acercarse a una obra en cuyo título aparezca la palabra. Las publicaciones sobre el tema suelen emplear un lenguaje técnico, e incluso oscuro, salpicado por términos como “I+D”, “indicador”, “output”, “input”, etc. Sin embargo, aquí nos encontramos con una obra clara, breve y escrita en un lenguaje accesible, que inserta estos conceptos en un marco que resulta cercano y, por tanto, más com-

preensible. Como resultado, sus páginas son un recorrido gratificante por la claridad de ideas que parecían oscuras, por la sencillez en el planteamiento de cuestiones complejas y por la cercanía en el tratamiento de conceptos lejanos en nuestro día a día.

La sugerente propuesta de Rao y Chuán se presenta, por tanto, con un tono ligero y bajo el formato de un diálogo socrático en su sentido más tradicional: un maestro (Mike) que dirige, mediante el recurso de la pregunta guiada y la respuesta parcial, a un discípulo (John), que debe reflexionar, generar nuevas preguntas y desarrollar su propio aprendizaje. Ahora bien, la aparente simplicidad del texto no debe confundir. Por un lado, recoge una gran cantidad de ideas, conceptos y propuestas meditadas y bien fundamentadas; por otro, encierra una crítica subyacente a la concepción académica tradicional de la innovación y a los intentos por impulsarla a la luz de los patrones habitualmente empleados. Entre otros, la Introducción recoge y pone en entredicho ciertos mitos que forman parte del imaginario colectivo, como que la innovación consiste en ofrecer nuevos productos, que se vincula al departamento de I+D, que no es para mí ni para mi país, que tiene que ver con la suerte, que es cara, etc. En buena medida, estas ideas surgen de la que ha sido tradicionalmente la definición canónica de innovación, tomada del *Manual de Oslo*, donde aparece formulada como “*la introducción de un nuevo, o significativamente mejorado, producto (bien o servicio), de un proceso, de un nuevo método de comercialización o de un nuevo método organizativo, en las prácticas internas de la empresa, la organización del lugar de trabajo o las relaciones exteriores*”²⁴. Bajo esta inspiración, los indicadores tradicionalmente desarrollados para tratar de

aprehender la innovación y la capacidad innovadora de empresas y países han estado orientados a la medición de recursos, la generación de patentes o el gasto en I+D.⁵ Sin embargo, si con ellos solo difícilmente es posible medir lo que los autores denominan como “innovación 1.0”, resultan claramente insuficientes para comprender la que describen como “innovación 2.0”, una noción mucho más dinámica y profunda asociada a la dimensión cultural de la que procede. El libro es un intento de esclarecer los factores determinantes de dicha cultura, así como su influencia sobre el resultado final. Por todo ello, consideramos que la obra que tenemos entre manos es en realidad un tratado sobre cultura de la innovación que, como toda cultura, posee una *lingua franca* que le es propia, que se desarrolla en una comunidad concreta y que puede ser aprendida.

La adquisición de una cultura de la innovación, tal y como la presentan los autores, constituye un proceso disciplinar y de constante aprendizaje donde el elemento fundamental no es tanto el éxito como el fracaso. Será precisamente la reivindicación del fracaso en el proceso de aprendizaje una de las aportaciones más destacables y originales de esta obra. De acuerdo con Rao y Chuán, el éxito es significativo en tanto que supone una superación de los fracasos y permite reconocer y reconstruir las condiciones que lo han posibilitado. Cada pequeño éxito supone un refuerzo del tejido empresarial, pero es el fracaso lo que lleva al aprendizaje y a probar alternativas. La estrategia pasa por reconocer que el fracaso forma parte del proceso innovador, que por cada innovación exitosa hay cientos de intentos de innovar que fracasan, y que lo que de verdad incrementa nuestro conocimiento no es ese único éxito, si no los fracaso-

cometidos previamente: “las mejoras disruptivas y la innovación no ocurrirán mientras tus ejecutivos no aprendan a fracasar” (p. 86). Otra ventaja de reconocer el papel del fracaso en el proceso innovador es que permite transformarlo en una herramienta eficiente “fracasando rápido, fracasando barato y aprendiendo rápido” (p. 98).

De este modo, los fracasos son la fuerza motriz de la cultura de la innovación, pero se requiere de una disciplina férrea para lograr superarlos. El éxito de una innovación no es el resultado de un golpe de suerte, sino del trabajo planificado, constante y organizado y, por ello, la creación de una cultura de la innovación requiere de disciplina, mucha disciplina. Es preciso señalar que los autores aprovechan la multiplicidad de significados del término “disciplina” para resaltar la importancia de la perseverancia, la instrucción y el conocimiento en dicha cultura de la innovación. Como resultado de esta amalgama de características, la innovación se constituye como un proceso que se inicia desde lo que los autores denominan “incompetencia inconsciente” e irá mediado por el reconocimiento de no saber lo que lo que no se sabe. La indagación sobre lo que no sabemos lleva a tomar consciencia de que hay mucho por aprender (“incompetencia consciente”), un estadio del que es posible salir a través de la práctica y la constancia, adquiriendo nuevo conocimiento (“competencia consciente”). Finalmente, cuando dicho conocimiento nuevo se integra y domina, cuando es posible hacer uso de él de forma espontánea, se alcanzaría una cierta “competencia inconsciente”.

La innovación, siguiendo el planteamiento de los autores, ha de ser fruto de una reflexión y elección empresarial deliberadas, una decisión entre la mejora continuada y el

incremento de la calidad o el desarrollo de una cultura que permita cambiar radicalmente el juego competitivo. Ambas pueden ser estrategias exitosas (si bien en el largo plazo los autores apuestan decididamente por la segunda), lo que vendría a poner en entredicho la afirmación recurrente en la retórica política y económica contemporánea de que innovar es una táctica obligada para la prosperidad de las empresas.

Todo este proceso ha de ser intencionalmente orientado y requiere de un clima propicio. En este sentido, otra de las aportaciones destacables de esta obra, tal y como se subraya en el subtítulo de la misma, tiene que ver con la reivindicación del papel de las personas en el proceso de innovación. Demasiado a menudo, las personas tienden a reducirse a recursos humanos, esto es, a dígitos, a cuantificaciones genéricas en función del nivel de estudios, el cargo dentro de la empresa o el tipo de trabajo desempeñado. Para Rao y Chuán, por el contrario, esta reducción tiene mucho que ver con los esfuerzos estériles de ciertas instituciones por promover la innovación, ya que olvida el rol central que las personas desempeñan en toda cultura. Dado que la innovación no es un resultado, sino un proceso, y además un proceso cultural que, por tanto, ha de ser incorporado al bagaje de los individuos y de los organismos para ser efectivo, las personas son los verdaderos protagonistas del mismo. No puede existir una empresa innovadora si quienes la integran, su capital humano, no lo es a su vez. Y ha de serlo, además, en el marco de dicha empresa. Si bien la de la innovación puede ser entendida como una cultura en sentido amplio, cada institución impone sus propias particularidades (del mismo modo que en otros contextos culturales lo hacen las modas, los matices regionales o la época). No hay una cul-

tura de la innovación que se acomode a todas las empresas, cada una debe encontrar su propio camino y aprovechar su experiencia, que es única. Por ello, resulta tan importante la generación de esta cultura en todos los niveles, enrolando a todo el personal (y no solo a los departamentos de I+D y a los altos ejecutivos). Cuanto más involucra una empresa a su equipo de personas en el proceso de innovación, tanto más innovadora podrá resultar.

Por ello, una empresa que aspire alcanzar una cierta cultura innovadora ha de fomentar que su gente pueda ser naturalmente creativa, además de incorporar al proceso de generación de ideas a todos los actores posibles (como los clientes, que generalmente solo son entendidos como receptores pasivos de la innovación o sus potenciales consumidores). Una vez favorecido este caldo de cultivo, ideal para la generación de ideas, es preciso evaluar y seleccionar aquellas que puedan convertirse en oportunidades. Al poner en marcha el mayor número de oportunidades, fracasando y aprendiendo de los errores, fracasando y probando de nuevo hasta alcanzar el éxito, es posible conseguir una dinámica de generación de oportunidades y un alto nivel de efectividad. Es decir, generamos una cultura de la innovación “cuando juntamos un pensamiento emprendedor y una acción disciplinada” (p. 46).

En definitiva, no es habitual encontrar un libro sobre innovación donde el énfasis se ponga en el papel de las personas y en los aspectos culturales del proceso. Menos frecuente es aún que contenga vestigios filosóficos que nos trasladen, en ocasiones, hasta las mismas ágoras griegas. Y es que las referencias a la filosofía son algo más que sutiles pinceladas a lo largo de la obra, desde la identificación explícita de Mike con Sócrates hasta la propia

estructura del texto. No son los únicos apoyos filosóficos que toman los autores. Así, por ejemplo, el proceso de aprendizaje de la cultura de la innovación posee algunos tintes platónicos, aunque desemboca en una especie de espiral hermenéutica. Otra muestra es el punto de partida de John con respecto a la innovación y su fomento, muy similar al “solo sé que no sé nada” socrático. Como consecuencia, la obra de Rao y Chuán abre la puer-

ta a un nuevo tipo de reflexión en torno a la innovación, menos apegado a sus componentes económicos, y donde la reflexión humanística tradicional podría realizar una aportación sustantiva.

Belén Laspra Pérez
Universidad de Oviedo
Irene Díaz García
CIEMAT

NOTAS

¹ Este trabajo ha sido posible gracias al apoyo del Proyecto “Políticas de la cultura científica” (FFI2011-24582) y al Programa Severo Ochoa de Becas Predoctorales del Principado de Asturias.

² Jay Rao es profesor de la División Tecnológica Operaciones y Gestión del a Información del Babson College (Massachusetts, EE.UU.).

³ Fran Chuan es el fundador de la empresa Dicere (www.dicere.es) orientada al impulso del desarrollo de or-

ganizaciones. Tiene además una larga experiencia como ejecutivo y consejero empresarial.

⁴ OCDE y Eurostat (2005). *Manual de Oslo*, Tercera Edición, Grupo Tragsa, 2006, p. 56.

⁵ Por ejemplo, en el caso de España, tal y como recogen los *Informes COTEC*, en línea con las tendencias internacionales. Véase, por ejemplo, el último de ellos: COTEC (2012). *Tecnología e Innovación en España. Informe COTEC 2012*. Madrid: Fundación COTEC para la Innovación Tecnológica.

DE LA DEMOCRACIA Y SUS ARTIFICIOS: REALIDAD Y FICCIÓN EN LAS DEMOCRACIAS CONTEMPORÁNEAS

FERNANDO VALLESPÍN: *La mentira os hará libres. Realidad y ficción en la democracia*. Madrid. Galaxia Gutenberg, 2012. 192 pp.

El libro ante el cual nos encontramos ofrece a quien decida leerlo un diagnóstico crítico del intrincado estado en que se encuentra nuestra política actual. Un análisis que proporciona una panorámica omnicompreensiva de los sistemas democráticos europeos cuando parecen estar desvencijándose en un contexto de globalización y crisis económica. Eso sí, es una crítica que Fernando Vallespín esgrime desde dentro de la propia teoría de democracia. Desde ese *deber ser* democrático

cuya inteligibilidad queda certificada por más de veinte años dedicados a la investigación y a la docencia en teoría política.

El diagnóstico del profesor Vallespín resulta claro y rotundo: nuestras democracias contemporáneas padecen un déficit normativo que amenaza con desvirtuar un ideal democrático que parecía haber alcanzado el rango de máxima inamovible. Una afirmación cuanto menos desalentadora, que sin embargo, y a medida que se desarrolla en un análisis pormenorizado de los vicios adquiridos por nuestras democracias, se nos desvela como un pertinente ejercicio de desenmascaramiento que apunta en todo momento a la po-

sibilidad de una regeneración democrática.

El autor comienza su análisis allí donde el descontento ciudadano se hace consigna: no nos representan. Cuando el engarce entre política y economía parece haberse quebrado, sostiene; y los imperativos sistémicos de la economía parecen regir y condicionar las decisiones políticas, es cuando quiebra el vínculo representativo: se deja de gobernar para la gente y se pasa a gestionar esos imperativos sistémicos. La política, por tanto, deviene en mera gestión, en un medio al alcance de unos fines cuya determinación no es ya política, y los actores políticos dejan de ser representantes de los ciudadanos, para convertirse en autómatas al servicio del sistema. Y es aquí cuando empieza a reinar la desconfianza entre los ciudadanos, porque la mentira deviene necesaria. Paradójicamente, es la propia política democrática la que obliga a los políticos a mentir. No son todos, pues, mentirosos compulsivos, sino que su sujeción a una exposición mediática constante les ofrece buenas razones para no decir la verdad.

El mecanismo, en la política democrática, sin embargo, es bastante más sofisticado que la burda mentira. Dada la ambivalencia de la realidad política -que al no ofrecer una intelección inmediata se encuentra siempre mediada por la interpretación- y la facultad conformadora de la realidad que tiene el lenguaje -que como atestiguan los protagonistas del giro lingüístico posmoderno, “no existe una objetividad independiente de [él]” (Vallespín, 1995: 289)- la verdadera batalla política no se libra en el seno de las instituciones democráticas sino fuera, en torno a la definición de esa realidad.

No se trata de mentir sin que se note, o por lo menos no siempre, sino de conseguir que “una determinada presentación del mun-

do, la que nos interesa, sea la que acabe imponiéndose” (Vallespín, 2012: 32). Construir, en definitiva, una interpretación de la realidad que sea capaz de colonizar un espacio de consenso tal que los oponentes no quieran, o no puedan, desmarcarse de ella. Una concepción, en definitiva, que se haga hegemónica. Así la política se doblega ante una construcción de la verdad cuya finalidad no es reflejar la autenticidad de los hechos, sino la consecución de fines políticos específicos. Así se consigue manipular sin mentir.

Ahora bien, toda construcción de la realidad se elabora en competencia con otras construcciones. Otras, que para ser eficaces necesariamente deben introducir alternativas, ser diferentes —incluso excluyentes. La democracia se convierta así en una guerra de representaciones, una pugna que se rige por el código binario gobierno-oposición-atención, no el código verdadero-falso- y de la cual son cooperadores necesarios los medios de comunicación. No cabe duda alguna de la solidez de esta afirmación, aunque se eche de menos en la justificación teórica del autor referencias a Antonio Gramsci, quien, desde el marxismo, más ha insistido en el concepto de hegemonía (Gramsci, 2001).

Nos encontramos ante la paradoja pues, de que “el anhelo de verdad pone en marcha un proceso que debilita la convicción de que haya alguna verdad segura” (Vallespín, 2012: 30). Y es esta situación, asevera el autor, la que ha hecho de la desconfianza y de la sospecha las actitudes dominantes. El vivir bajo el gobierno de la opinión. Algo en principio positivo pues sin una diversidad de perspectivas particulares no hay debate, y la posibilidad del debate es el sustrato de la política democrática. Sin embargo la validez de las opiniones deben juzgarse a la luz de los

hechos, y la situación en la que ahora nos encontramos es que las opiniones políticas no guardan ninguna relación con la veracidad de éstos. La opinión sobre lo real ha acabado por suplir a la realidad misma, y así, cualquier representación de la realidad que se arroge más eficazmente el poder de nombrarla consigue hacerse hegemónica sin que exista un filtro democrático que las seleccione.

Y la representación política que se ha hecho hegemónica en la actualidad es la que presenta la realidad, sobre todo aquella que atañe a la crisis económica, como una cuestión de *necesidad*, una cuestión *técnica*, de conocimiento *experto*, de verdad *científica*. “Lo que es *factible* técnicamente ha reemplazado a lo que es *deseable* políticamente” (Vallespín, 2012: 88). En un enmarque semejante, por tanto, la autonomía de lo político desaparece y termina por justificar la ejecución política de las necesidades del sistema, porque son acciones que no hacen otra cosa que ‘lo que hay que hacer’.

En esta situación por tanto, en la que las opciones de acción disponibles a las distintas fuerzas políticas quedan reducidas exclusivamente a una sola, lo único que les queda para diferenciarse es centrarse en la política simbólica. Sucumben así a la cultura del espectáculo, a una “democracia de audiencia” (Manin, 1998: 237) cuyo fin no es fomentar un juicio ciudadano crítico, sino impactar, irritar, entretener. La política, pues, deja de ejercerse y pasa a consumirse, de tal modo que “la libertad para consumir se transforma en la esencia de la libertad humana” (Fromm, 1984: 31). Nos encontramos de nuevo ante una paradoja, una situación en la que “todo es discutible, todo es debatible, sí. Todo menos, curiosamente, aquello que más nos afecta, el orden sobre el que se sostiene el sis-

tema económico” (Vallespín, 2012: 167).

Es este diagnóstico pesimista el que induce al autor a la reflexión normativa. Debemos, dice, hacernos las siguientes preguntas. En primer lugar, “¿hasta qué punto este espacio público satisface los requerimientos normativos que lo informan?” (Vallespín, 2012: 142). Porque lo determinante de esta situación, señala, es que pende sobre nosotros la amenaza de que la dialéctica gobierno-oposición se vuelva redundante, y el espacio público se convierta en mero escenario de dicha redundancia. Si no hay alternativas posibles más allá de la gestión sistémica, el dialogo democrático acaba por convertirse en una mera conversación entre expertos. Una conversación “de la cual los ciudadanos ordinarios están ausentes salvo como espectadores perplejos” (Vallespín, 2012: 50). El resultado no es otro, por tanto, que la progresiva infantilización y despolitización de la sociedad, lo que impide el desarrollo de una cultura política crítica y exigente.

Pues si lo que le queda a los políticos es centrarse en la política simbólica, también la libertad de los ciudadanos se sublima sobre lo periférico, sobre lo que sigue estando bajo nuestro control, para poder seguir creyendo en el sueño sobre el cual se sostenía el ideal democrático, a saber, “el de que éramos dueños de nuestro propio destino” (Vallespín, 2012; 168). Y la libertad pasa a entenderse como la posibilidad de pronunciarnos libérrimamente sobre cualquier cosa. Nos hemos creído que la mentira nos hará libres. Pero esas opiniones no constituyen un juicio político, sino que son frases hechas, prejuicios irreflexivos, mera charlatanería.

En segundo lugar, por tanto, el autor se pregunta si “¿existen, en efecto, un conjunto de líneas rojas que nos maquen nítidamente lo aceptable de lo inaceptable, la hipocresía

-o la mentira- admisible de la que no lo es?” (Vallespín, 2012: 29). El autor es enfático en resaltar que la dimensión de la verdad que se hace imprescindible para la democracia no es tanto la científica, que como hemos visto es ajena a la política, sino más bien su dimensión moral, aquella que tiene que ver con la *sinceridad*, y su proximidad respecto de los hechos, esto es, su *exactitud*. Con independencia de si podemos o no alcanzar una verdad objetiva, por tanto, lo determinante es que en democracia debemos aspirar a realizar, al menos, las dos virtudes arriba reseñadas. Necesitamos, pues, un filtro democrático.

Y para los optimistas, dicho filtro lo constituía un espacio público reflexivo y deliberativo en el cual la libertad de opinión alimentara un debate que sirviera para fomentar en los ciudadanos actitudes de respeto y responsabilidad hacia lo público; y para instruir un juicio político autónomo (Manin, 1987; Fishkin, 1995; Elster, 1998; Habermas, 2010). Justamente ese espacio público cuya función política en la actualidad ha quedado reducida a la de mero escenario. Los ciudadanos, pues, carecemos de los elementos suficientes como para formarnos un juicio político que nos permita sostener una posición política fuerte; y sin ella, nos sometemos con mayor facilidad a la manipulación, a una voluntad fabricada, no elaborada autónomamente por nosotros mismos.

La crítica del profesor Vallespín se presenta aquí como una crítica responsable, que, partiendo de la constatación de que son “la hipocresía, las medias verdades, el ocultamiento y las mentiras” en política las causas principales de la desconfianza y el distanciamiento de los ciudadanos respecto de ella, sin embargo atribuye la responsabilidad de la actual situación a todos los actores sociales y políticos. No

sólo a ‘políticos y banqueros’ sino también a los propios ciudadanos. Porque esas estrategias de ocultamiento “germinan mejor allí donde se aceptan como algo normal por parte de la sociedad” (Vallespín, 2012: 27).

Por ello el autor se hace una última pregunta que es cardinal en toda su argumentación: “¿podemos habitar un espacio público en el que la inquisición por la verdad de los hechos y la búsqueda de un juicio político ilustrado estén ausentes o gravemente deformadas y seguir calificándonos de demócratas?” (Vallespín, 2012: 53). La conclusión que se desprende de la lectura del libro es que no. Primero, porque la política se encuentra doblemente constreñida, de un lado por los imperativos sistémicos —en este caso económicos—, y de otros por los límites que le impone la política democrática —a saber, la necesidad de justificación pública, el cortoplacismo electoral, las clientelas electorales— y esto impide que la policía responda verdaderamente a las necesidades sociales. Y segundo, porque contamos con un espacio público que adolece tanto de un problema de conducción (los medios de comunicación) como de energía (los ciudadanos), y es, por tanto, incapaz de trazar la línea entre lo que es aceptable y lo que no.

Las consecuencias para la democracia, claro, son desastrosas. La política se convierte en puro teatro, los ciudadanos en consumidores políticos y la democracia en la gran estafa. “Un mero simulacro arropado detrás de sus rituales de elecciones, debates parlamentarios, enfrentamiento entre alternativas, y toda su fanfarria de creación de imágenes, narrativas, hipocresía...” (Vallespín, 2012: 98). Una promesa de autogobierno que se ha convertido en la más despiadada forma de heteronomía.

No está, sin embargo, todo perdido. Es cierto que el modelo democrático que ins-

pirador de nuestra forma de gobierno se ha venido abajo y necesitamos con urgencia diseñar un modelo nuevo, aunque la democracia transfigurada que tenemos ahora se presenta carente de alternativas. De ahí que dicha regeneración pase, primero, “por recuperar el lugar de la acción política, recobrarla ampliando el ámbito sobre el cual se puede ejercer, haciéndola más cosmopolita y capaz de oponerse a los grandes intereses que se cobija detrás de ese orden que impera sin alternativas” (Vallespín, 2012: 168).

Es pues, por último, una crítica comprometida. Un crítica cuya finalidad es la de “denunciar el tipo de cultura cívica en la que estamos inmersos y la necesidad de prestar más atención a lo público de lo que habitualmente hacemos” (Vallespín, 2012; 9). Recuperar, en definitiva, la reflexividad y la autonomía; el juicio político crítico que “requiere de su diligente ejercicio por parte del individuo y de la comunidad” (Vallespín, 2012; 61). Contribuir a su conformación de, actuando como “una especie de comadrona socrática que no dicte lo que hay que hacer, sino cómo abordar problemas, ubicándolos en un contexto histórico y mental específico, y contribuyendo a su dilucidación pública” (Vallespín, 2011; 29), es la función que debe desempeñar la teoría política.

Y así intenta hacerlo el autor, dilucidando, en un lenguaje accesible pero preciso, las ideas, los hitos históricos y las acciones políticas que nos han traído hasta donde estamos. La fluidez de la lectura queda garantizada por la pertinencia de un sinfín de ejemplos de la política cotidiana que apuntalan los razonamientos del autor, razonamientos que se presentan de manera recurrente, entretejiéndose hasta formar una argumentación coherente y robusta que deja a quien lo lee con

la sensación de haber desvelado el truco; de haber completado el puzzle; de, por fin, haber comprendido algo.

Bibliografía

- Elster, J. (1998). “Deliberation and Constitution-making”. En: Elster, J. (Ed.) *Deliberative Democracy*. Cambridge. Cambridge University Press. Pp. 97-122.
- Fishkin, J. S. (1995). *The Voice of the People: Public Opinion and Democracy*. New Haven. Yale University Press.
- Fromm, E. (1984). *Sobre la desobediencia y otros ensayos*. Barcelona. Paidós.
- Gramsci, A. (2001). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. México. Ediciones Casa Juan Pablos.
- Habermas, J. (2010). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid. Trotta.
- Manin, B. (1987). “On Legitimacy and Political Deliberation”. En: *Political Theory*, nº 15 (3), pp. 338-368.
- Manin, B. (1998). *Los principios del gobierno representativo*. Madrid. Alianza Editorial. Colección Ciencias Sociales.
- Vallespín, F. (1995). “Giro lingüístico e historia de las ideas: Q. Skinner y la Escuela de Cambridge”. En: Aramayo, R. R.; Muguerra, J. y Valdecantos, A. (compiladores), *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*. Barcelona, Paidós.
- Vallespín, F. (2011). “Política y Teoría Política”. En: *Crítica Contemporánea. Revista de Teoría Política*. Nº1, pp. 28-39.
- Vallespín, F. (2012). *La mentira os hará libres. Realidad y ficción en la democracia*. Galaxia Gutenberg.

Lucrecia Rubio Grundell
Universidad Autónoma de Madrid

LA TAREA DE LA COMPRESIÓN Y LA ACCIÓN FILOSÓFICA

GABRIEL VARGAS LOZANO: *Filosofía ¿para qué? Desafíos de la filosofía en el siglo XXI*, Ítaca-Universidad Autónoma Metropolitana, México DF, 2012. 154 pp.

Gabriel Vargas Lozano, profesor en la UAM y la UNAM de México y coordinador del *Observatorio Filosófico de México*, ha fondeado los últimos ciclones que han cuestionado la legitimidad social de la filosofía en su país alimentando un litigio que, hoy, muestra resultados extraordinarios para nuestra profesión. La acción de aquellos a quienes ha liderado combinada con la influencia estratégica, y exenta de la obligación de hacer rehenes, sobre las altas instancias mexicanas ha impedido la desaparición de esta milenaria disciplina en el sistema educativo. La fidelidad a un espíritu revolucionario y a un compromiso por una lucha donde la racionalidad diga la última palabra no sólo tiñe sus loables acciones sino las líneas de su último libro a la vez juicio- so y, en ocasiones, encendido.

El compendio de trabajos reunidos en la primera parte se dibuja con dos trazos precisos: el diagnóstico de la ubicación de la filosofía mexicana y la propuesta de soluciones a sus acuciantes problemas. El dictamen queda resumido en la contradicción expuesta en la introducción: “por un lado, en virtud de los graves problemas que aquejan a la humanidad, la filosofía, como sistema de la razón, es más necesaria que nunca; sin embargo, por otro lado, existen tendencias muy poderosas que buscan reducirla, limitarla e inclusive anularla” (p. 9).

El profesor Vargas, amamantado por su perspectiva de filósofo político, hace bascular la raíz de esas tendencias obliterantes de la reflexión sobre el galopante imperialismo neocapitalista.

El primer capítulo apunta que “los desafíos de la filosofía para el siglo XXI” son aquellos que surgen de la necesidad de dar respuesta a problemas inéditos en la historia del pensamiento. Concretamente, se cita el colapso de los países comunistas y la supremacía de las propensiones contra lo humano, el incremento de las desigualdades económicas y sociales, los cambios climáticos provocados por los grupos humanos y las nuevas cuestiones erigidas por la ciencia y la tecnología como las nacidas en el seno de la bioética o el aumento de control de la ciudadanía gracias a los sistemas informáticos. La función del pensamiento delante de estas disquisiciones es dúctil y plural: repensar y dar marcos de desarrollo para los nuevos problemas (tarea inherente a la época ilustrada), ayudar a “visualizar la nueva imagen del mundo” (p. 21), proporcionar una “orientación al navegante (la humanidad) en medio de un mar embravecido” (p. 21), promover caminos para el análisis de cuestiones políticas tales como las “formas de legitimación del poder, clarificar las relaciones entre la ética y la política, agudizar la precisión conceptual sobre fenómenos como el poder y la justicia, la democracia, la utopía y las relaciones entre filosofía y ciencia política” (p. 24), comprender los orígenes de la violencia en el seno de un mundo que ha ponderado el

valor de cambio sobre las consideraciones humanistas en las transacciones personales y la estimulación de la argumentación, puesto que con ella se “fomenta la igualdad y el respeto al pluralismo, plantea la duda metódica sobre los grandes problemas, ejerce la crítica a los poderes establecidos, forma espíritus libres y reflexivos como antídoto al fanatismo y contribuye a la formación del ciudadano ejercitando su capacidad de juicio” (p. 28).

El capítulo siguiente continúa explicando los beneficios de la reflexión: el desarrollo de un tipo de educación integral inherente a sistemas formativos como la *paideia* griega, la gestación de una nueva comprensión de las relaciones de poder, la resolución de los problemas de la contemporaneidad (algunos de los cuales hemos citado más arriba), la construcción de utopías, la generación de ideologías (única función aciaga para el autor) y la deconstrucción de las mismas, impulsar la agudeza conceptual, suscitar y comprender los paradigmas transdisciplinarios y crear las condiciones necesarias para una democracia real por medio del pensamiento crítico, creativo y la escucha entre los diversos órdenes sociales.

A la vista de este listado de potencialidades, sorprende la ausencia de optimismo relativo a la pregunta del capítulo “¿Incide la filosofía mexicana en la sociedad actual?”. Según Vargas Lozano, “en la actualidad, la filosofía en general y la mexicana en particular (...) tiene escasa incidencia en las diversas esferas que conforman nuestra sociedad como la educación, la cultura, la política y, en general, en la vida cotidiana de los ciudadanos” (p. 47). *Filosofía ¿para qué?* nos adentra aquí en la pers-

pectiva de la disparidad entre las necesidades filosóficas de nuestro mundo y la negativa a abrazarla. “Las causas de fondo provienen de una tendencia general del sistema capitalista que se ha intensificado en las últimas décadas” (p. 51). “Los gobernantes están interesados en formar espectadores acrílicos” (p. 53). Muestra de ello es la deplorable situación a la que sometió el gobierno mexicano a su ciudadanía mediante la RIEMS (*Reforma Integral de la Educación Media Superior*) en 2008. El autor explicita el origen de tal reforma en el año 1985 en México y en las administraciones Thatcher y Reagan en el extranjero. En aquellos años, se imponen políticas neoliberales basadas en las teorías de Milton Friedman y Friedrich von Hayek (p. 55) que desmantelan el estado de bienestar y fraguan una educación cuya finalidad es la formación de técnicos alienados antes que una heramienta de educación integral.

Aun con estos aciagos precedentes, no hay momento para el desaliento sino aliento para la creatividad. Los remedios ofrecidos frente a este paisaje cetrino son tres: (1) el fomento de una filosofía que salte los muros académicos, pues “esta disciplina debe ser enseñada a los niños, a los adolescentes, a los adultos y a los mayores y desde luego en la secundaria, la preparatoria, la universidad y a los ciudadanos en la plaza pública” (p. 61), (2) el abandono del eremitismo por parte de los filósofos, con el fin de que experimenten los problemas reales para contribuir a dar respuestas y (3) la reforma de las escuelas de filosofía promoviendo la didáctica entre los profesores, la recuperación de las tradiciones nacionales propias, el incentivo de la interdisciplinariedad con otras profesiones para no alejar

al pensador de otros especialista y la creación de espacios de diálogo filosófico.

A las ideas precedentes, se unen las “diez tesis sobre el papel de la filosofía en la educación y la sociedad”. Éstas descansan en el acercamiento de la filosofía a todos los orbes sociales, en el reconocimiento de su valía por parte de la ciudadanía y en su potencialidad para la construcción y la consolidación la conformación democrática de los votantes.

“La filosofía y las humanidades y su no lugar en la reforma de la educación media superior puesta en marcha por la Secretaría de Educación Pública” narra la lucha de las principales instituciones filosóficas mexicanas y de sus agentes para impedir la desaparición de esta asignatura del sistema educativo mexicano. La citada RIEMS de 2008 acarrea las luctuosas consecuencias de la defunción del área de humanidades y la inclusión de la filosofía, únicamente, como disciplina transversal de los estudios de bachillerato, perdiendo su histórica autonomía. La lucha incendiaria del *Observatorio Filosófico de México* acaba en un nuevo acuerdo legislativo en 2010: las Humanidades se unirían a las Ciencias Sociales en un área independiente y se consolida la obligatoriedad de la lógica, la ética, la estética y la filosofía en el bachillerato (p. 91). Estas buenas intenciones esperanzadoras quedan en el papel, puesto que la *Secretaría de Educación Pública* no cumple su palabra. Éste será el inicio de una segunda batalla en que se denuncia la falta de compromiso gubernamental con aquello que firma. La situación presente es ilusionante, aunque incita a la cautela: se han conseguido avances destacables, como la introducción de asignaturas filosóficas en el

bachillerato tecnológico, pero la pugna sigue abierta.

“La tarea de las humanidades, hoy” se inicia con la exposición de las líneas maestras del artículo de Terry Eagleton, “The death of universities” publicado en *The Guardian*. Eagleton arguye acerca de la incompatibilidad del concepto de universidad y de una educación ajena a las humanidades. La misión de la educación superior no consiste, exclusivamente, en la capacitación de profesionales acrílicos, sino que exige una formación integral por medio de “los elementos necesarios para una incorporación plena a la vida social” (p. 108). Contra esto último, se alzan las tendencias neoliberales que se focalizan en términos como competencias, productividad o eficacia y que olvida al sujeto. Sin embargo, la historia de los procesos educativos entra en conflicto con el idea neoliberal: las figuraciones educativas del pasado nos dejan rostros donde el ciudadano libre era aquel que cursó en su juventud modelos formativos integrales como la *paideia* griega, la *humanitas* romana, la *paideia christu* cristiana, la *Bildung* de la Alemania ilustrada o la *yecnemiliztli*, base de estructuras aztecas como el Calmécac y el Telpochcalli.

La obra finaliza con una segunda parte pequeña que integra cuatro reseñas y presentaciones de libros de cuatro autores destacados en el imaginario mexicano: Francisco Piñón, Jaime Labastida, Luis Villoro y Adolfo Sánchez Vázquez. Todos ellos respaldaron la idea central del libro: la quiebra de los sistemas educativos integrales y humanos resulta de tendencias capitalistas que vulneran la capacidad crítica del educando.

Filosofía ¿para qué? concilia la divulgación con la rigurosidad y realiza un cabal maridaje que reflexiona sobre las conse-

cuencias que los desafueros neoliberales están provocando en la devastación humanista a unos modos accesible tanto al académico como al lego. A tal fin, el autor promueve una visión de la reflexión que no hace vasallaje al pragmatismo utilitarista, a pesar de los sonos del título del libro, si bien recupera los rendimientos o resultados que, sin ser perseguidos en todo caso, fructifican en esta profesión.

El contenido de las palabras del profesor de la UAM incentiva una discusión que es posible iniciarse dentro de las universidades y continuarse al otro lado de sus ventanales eruditos. Vargas Lozano sabe atraer al lector desde sus circunvoluciones de filósofo político para alistarlo dentro de unas demandas que justifica con la solidez nacida en su vasta formación.

Echamos de menos alguna exposición más pormenorizada sobre la función de otros subcampos filosóficos como la metafísica,

la hermenéutica o la estética en el seno de nuestro siglo XXI. Asimismo, quizás, una reedición, demandada por su actualidad y contenido desde el momento en que la obra alcanzó las librerías y bibliotecas, exigiría un mayor detenimiento en las formas de concreción de la acción social de la filosofía por medios de sus agentes, es decir, aumentar el estudio en torno a la Filosofía Aplicada. A pesar de ello, el libro cumple sobradamente las expectativas depositadas en él, por lo que debería ser una obra de referencia para los estudiantes de “Pensamiento Filosófico Contemporáneo” o de “Corrientes Actuales de la Filosofía” y, por supuesto, para todo aquel ciudadano que no quiera permanecer en la letargia impuesta por los poderes fácticos económicos instituidos y constituyentes.

José Barrientos Rastrojo
Universidad de Sevilla

VIGENCIA DE ADORNO

JOSÉ LORENZO TOMÉ: *Theodor W. Adorno. El rescate de la felicidad*, prólogo de Juan José Sánchez, Culleredo (A Coruña), Espiral Maior, 2012, 165 pp.

En términos editoriales al menos, la fortuna parece acompañar en los últimos años a la presencia de Theodor W. Adorno entre nosotros. Así lo avalan tanto la edición en marcha, a cargo de la editorial Akal, de una traducción íntegra del corpus adorniano cuanto la publicación de notables mo-

nografías, entre las que destacamos las de Vicente Gómez (*El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Cátedra, 1998), Marta Tafalla (*Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, Herder, 2003) o José Antonio Zamora (*Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Trotta, 2004); u obras colectivas como las coordinadas por Mateu Cabot (*El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectivas*, Universitat de les Illes Balears, 2007) o Jacobo Muñoz (*Melancolía y verdad. Invitación a*

la lectura de Th. W. Adorno, Biblioteca Nueva, 2011). La relación precedente, que no es exhaustiva, demuestra la vigencia del autor de *Dialéctica negativa* en el mundo filosófico hispano. A esa amplia recepción viene a sumarse Theodor W. Adorno. *El rescate de la felicidad*. No es la primera ocasión en que su autor, José Lorenzo Tomé, se adentra en el ámbito de la teoría crítica; en 2004 publicó dos obras consagradas a Habermas (*Las identidades: las identidades morales y políticas en la obra de Jürgen Habermas*, Biblioteca Nueva; *Jürgen Habermas*, Baía Edicions), filósofo al que dedicó su tesis doctoral.

Estamos —para utilizar la expresión del prologuista, Juan José Sánchez, buen conocedor de los parajes francfortianos y más que probablemente el mejor especialista español en Horkheimer— ante «una aproximación lograda al pensamiento de Adorno». Logro nada desdeñable, habida cuenta de la complejidad y dificultad de esa propuesta filosófica. El trabajo de Lorenzo Tomé no ofrece una tematización minuciosa de una de sus categorías o problemáticas principales, sino una visión de conjunto, sintética y precisa a la vez, de todo su proyecto especulativo. (Del corpus solo quedan excluidos los escritos filosófico-musicales, por más que se aluda, aquí y allá, a la importancia del momento musicológico en el pensamiento de Adorno.) El libro se estructura en seis capítulos y un epílogo. Tras una apretada síntesis biográfica y una caracterización de conjunto del modo de filosofar adorniano, temas de los dos capítulos iniciales, los restantes abordan, monográficamente, los cuatro libros filosóficamente más decisivos: *Dialéctica de la Ilustración*, *Minima moralia*,

Dialéctica negativa y *Teoría estética*. Aunque la secuencia sea respetuosa con la cronología de la publicación, el propósito dominante no es reconstruir una trayectoria biográfico-intelectual; sin por ello subestimar la relevancia inherente a la evolución del pensador, Lorenzo Tomé prima, en su exposición, un punto de vista sincrónico, de suerte tal que, ya desde las páginas iniciales (las que glosan el periplo vital), sitúa al lector ante un designio filosófico cuyo núcleo central se mantiene intacto a lo largo de varias décadas. Procede que sería fiel al legado adorniano, empeñado desde los escritos tempranos hasta las obras de madurez en profundizar en una problemática, la de la modernidad y sus patologías, bien definida. *El rescate de la felicidad* y la propuesta filosófica que aborda responden más bien al trabajo en espiral, que vuelve una y otra vez sobre un mismo foco, que a la acumulación de hallazgos sucesivos.

Por otro lado, la obra no se limita a elaborar una exposición, con pretensiones de neutralidad, del pensamiento de Adorno, sino que toma partido en el conflicto de interpretaciones que agita su recepción. Como advierte Juan José Sánchez desde las páginas preliminares, Lorenzo Tomé, buen conocedor de Habermas, cuestiona la crítica que este filósofo formuló contra la *Dialéctica de la Ilustración* y que casi se ha vuelto canónica: el énfasis con que Adorno y Horkheimer subrayaron el carácter instrumental y alienante de la razón es tan extremo, su crítica de la razón tan *total*, que el resultado es una negación de la razón misma; con la doble consecuencia de frustrar —en contra de las pretensiones manifiestas de ambos, es cierto... también el ca-

mino al infierno especulativo estaría sembrado de buenas intenciones— cualquier anhelo emancipatorio y de no ofrecer otras vías de salida a la barbarie histórica (expresión, en el fondo, pleonástica) que la religión o el arte. Desde tales premisas, las acusaciones de *irracionalismo*, *esteticismo*, *negativismo*, *pesimismo* o *aristocratismo* se vuelven difícilmente refutables. Contra tal lectura, Lorenzo Tomé se empeña en rescatar la afirmación innegociable que subyace al por otro lado evidente compromiso con la negatividad, el *sí* latente en el *no*; a ello apunta el subtítulo del volumen, «el rescate de la felicidad». Lejos de impulsarle una complacencia de signo masoquista en lo negativo, Adorno ejercería su crítica implacable del mundo enajenado en nombre de la promesa de felicidad indisociable de lo humano; con otras palabras, una *fe eudemonista* subyacería a la *dialéctica negativa*. Sin recaídas, por lo demás, en metafísicas de lo transmundo: el momento teológico no supone la reactivación de la teología tradicional, sino la consumación de su secularización. (Con todo, antes de suscribir acriticamente ciertos esquematismos, convendría recordar que el impulso mesiánico no reclama un escenario trans-histórico, sino que se inscribe resueltamente en el plano, inmanente, de lo mundano; eso sí, con la voluntad de transformarlo en profundidad. Adorno bien podría suscribir el postulado subyacente a los mesianismos: irredento, el mundo está necesitado de redención.) Si la *ratio* iluminista es sometida a un ataque implacable, que denuncia en su núcleo más íntimo una pulsión omnímoda de dominio, la meta no es la destrucción del proyecto ilustrado sino su reformulación acorde con el

imperativo de felicidad. En palabras de Sánchez: «Del impasse, de la trágica aporía, de la barbarie no se sale por tanto con “menos”, sino con “más” ilustración, subraya con convicción y con fuerza nuestro autor a lo largo de su estudio. Uno de los valores más sólidos del mismo» (p. 11).

El primer capítulo («Músico, compositor, filósofo, profesor», pp. 21-30) reconstruye el itinerario vital del filósofo, muy precozmente atrapado por la pasión filosófica (con apenas dieciséis años, lee con entusiasmo libros decisivos de la vanguardia filosófica alemana, como la *Teoría de la novela* de Lukács o el *Espíritu de la utopía* de Bloch) y la vocación musical. (El corpus musicológico materializará una de las inquietudes mayores: prestar atención a lo inefable o refractario a la elucidación categorial con la intención, firme aunque aporética, de esclarecerlo.) Tras los años transcurridos en el Instituto de Investigación Social, creado en 1923, la llegada del nazismo al poder supondrá el inicio de un largo exilio, británico en un primer momento, para luego recalar en Estados Unidos. El retorno definitivo a Alemania, en 1953, inaugura la etapa final del filósofo, fallecido en 1970.

«Una filosofía discontinua y disonante» (pp. 31-41) aborda, privilegiando dos escritos decisivos («El ensayo como forma» y «Justificación de la filosofía»), lo que no sin cierta dosis de ironía cabría calificar de «discurso del método» adorniano: abrazando la forma-ensayo, solidaria del primado antisistémico de lo discontinuo e inconcluso, la prosa filosófica conforma «un texto fluido, dinámico, que, atento a lo fragmentario y heterogéneo, rechaza cualquier forma de identidad en la categoriza-

ción del objeto» (p. 31). Escritura *atonal* —dice Lorenzo Tomé— que se propone recuperar, bajo la costra civilizatoria, la presencia residual de cuerpos sufrientes y naturaleza violentada. De ahí la importancia decisiva, omnipresente en el texto, de la difícil categoría de *mimesis*.

De *Dialéctica de la Ilustración*, texto fundacional, se ocupa «Progreso regresivo» (pp. 42-50). Mediante ese sugerente oxímoron se nombra una aporía, la de «*la autodestrucción de la Ilustración*» (p. 42): en base a la complicidad irreductible entre razón y dominio, axiomática para toda la empresa dialéctico-negativa, la Ilustración, cuya autoconciencia triunfante es la de una instancia que libera al hombre de la tiranía operante en las fuerzas míticas, recae en el mito en forma de barbarie civilizatoria. Entre mito y razón, lejos de la heterogeneidad irreductible que postula la filosofía canónica, se trama una oscura *historia de familia* donde tienen cabida, sucesivamente, la violencia ejercida sobre una naturaleza reducida a objeto de control técnico y la cosificación, imparable, de la psique individual y las relaciones sociales: «La Ilustración es pues algo más que Ilustración, es naturaleza que se hace perceptible como alienación externa, en los objetos, e interna en los individuos: mundo y género humano quedan dañados» (p. 46). Solo una redefinición de la razón, que neutralice su deriva violenta con un *plus* de racionalidad, puede quebrar la lógica perversa de la Ilustración acontecida. Tal es el papel asignado a la noción de *mimesis*, «memoria de la naturaleza en el sujeto» (pp. 46-47). Las dos obras tardías, *Dialéctica negativa* y *Teoría estética*, promueven el proyecto anamnético de «una memoria de la

naturaleza desconocida para la razón instrumental» (p. 50): respectivamente, acogiendo lo no-idéntico de un elemento mimético en el pensamiento conceptual y reivindicando los contenidos miméticos que obran en la obra de arte.

Antes de afrontar ese doble desafío teórico, Adorno escribirá *Minima moralia*, cuyos micro-análisis persiguen rescatar la *vida dañada* por nuestra existencia reificada. Ese intento es glosado en «Ejercicios para la vida recta» (pp. 51-83). Adorno demostraría una sensibilidad exacerbada hacia el valor de la individualidad, que sufre una imparable regresión en el mundo administrado. Entresacamos dos momentos de los lúcidos análisis de Lorenzo Tomé. Por un lado, la importancia de la infancia en tanto que anticipación o augurio de una vida justa; la «imagen normativa de la infancia» (p. 71) sería uno de los motivos conductores de *Minima moralia*. Así, en el juego infantil como modo de vida no sometido a la forma-mercancía: «La irrealidad de los juegos denuncia que lo real no lo es aún. Son, en realidad, ensayos de la vida justa» (p. 72). La de Adorno no es una mirada nostálgica, sino esperanzada: la niñez es, ante todo, promesa de felicidad, de una vida lograda. (En las páginas que dedica a ese motivo, por lo demás retomado en el Epílogo subtítulo «Coloraciones de la infancia», alcanza el libro sus momentos literariamente más intensos.) Por otro lado, se presta una particular atención a la interpretación del célebre fragmento 153, con el que concluye la obra. Confrontando la lectura «teológica» de Wellmer y la «filosófica» de Vicente Gómez, el autor considera que el recurso a la categoría de «redención» no supone una fuga teológi-

zante ante las aporías de la razón, sino una reafirmación de la necesaria secularización de la herencia teológica, es decir, el imperativo de trascender las patologías de la Ilustración ahondando en el proyecto ilustrado.

A ello responde la reivindicación del «principio de no identidad» —disonancia entre sujeto y objeto, en las antípodas de la síntesis omni-conciliadora de la dialéctica hegeliana— en *Dialéctica negativa* («El gozne de la dialéctica negativa», pp. 54-112). Inspirándose en análisis de Honneth, se destacan tres tesis medulares de la «Introducción»: necesidad de una dialéctica «negativa» frente a la apoteosis hegeliana de la identidad; exigencia de hacer justicia, por igual, a sujeto y objeto, superando de ese modo la unilateralidad tanto del idealismo cuanto del objetivismo; convicción, por último, de que únicamente una dialéctica negativa está en condiciones de trascender el orden social vigente. A ese proyecto no le es dado evitar la inmersión en lo aporético: ¿cómo puede el pensamiento racional superar la enajenación y cosificación inherentes al carácter instrumental de la razón? Perturbador, ese interrogante estaría en el origen del giro habermasiano: la impotencia de la razón monológica (paradigma de las filosofías de la conciencia aún operante en el consorcio

Horkheimer-Adorno) solo puede eludirse mediante un nuevo modelo para la teoría crítica, el de una razón dialógica que privilegia la dimensión intersubjetiva como *acción comunicativa*.

«La imagen invertida de la felicidad» (pp. 113-153) aborda la revisión de la filosofía del arte en *Teoría estética*. Fiel al principio de negatividad («El arte es cosa que niega el mundo de las cosas» [p. 136]), opone, en el escenario contemporáneo, el arte genuino (al que no son ajenas categorías como lo feo, lo nauseabundo o lo repelente) a la cosificación y mercantilización de las obras artísticas llevadas a cabo por la industria de la cultura. Adorno procede a una minuciosa reconfiguración de las principales categorías de la estética (todo/partes; construcción; unidad/pluralidad; transitoriedad; forma...), cuyo momento principal viene dado por la distinción de dos elementos operantes en toda creación artística, el *constructivo* (espiritual) y el *mimético* (impulsivo). Lo esencial es el contenido de verdad encerrado en la obra; esta, formulándolo de manera enigmática, llama en su auxilio a la interpretación filosófica, que desvela en la imagen artística la anticipación de una vida buena.

Alberto Sucasas
Universidad de A Coruña

GUÍA DEL DIÁLOGO ARENDT

W. HEUER, B. HEITER, ST. ROSENMÜLLER: *Arendt Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart/Weimar, J.B. Metzler, 2011, 407 pp.

Si la traducción literal del utilísimo volumen editado por Wolfgang Heuer, Bernd Heiter y Stefanie Rosenmüller habrá de decir, sin duda, “manual”, la riqueza de su contenido, el detalle de la información que proporciona –a dos columnas por página– y quizá sobre todo la esmerada ordenación de los materiales hacen más bien pensar en ese otro término emparentado que la práctica médica se ha apropiado sin permiso: “vademécum”. Bien es cierto que en este caso no es sólo el especialista en la obra de Arendt sino cualquier interesado en ella quien puede beneficiarse ampliamente de la consulta o lectura de estos cientos de páginas. Y es que la obra admite, en efecto, ambas posibilidades: consultarla o recorrerla. La trayectoria intelectual de los editores garantizaba de antemano la consistencia científica del trabajo –el primero y la tercera son los responsables del *HannahArendt.net*–, pero el mérito de la empresa puede medirse por la exigencia que se han impuesto, y que proclaman en el arranque de la introducción, de que el género elegido no “contradijera el estilo abierto, con aire de diálogo, del pensamiento y la escritura de Arendt” (p. VII).

Los tres editores del manual-vademécum-guía del diálogo *Arendt* son docentes en la Universidad Libre de Berlín. La obra se teje, sin embargo, con las colaboraciones de más de cincuenta participantes que

se hacen cargo de la multitud de las entradas temáticas. En tan amplio elenco de colaboradores aparecen muchos de los nombres más conocidos de las últimas décadas en los estudios sobre Arendt: ya sea como editores/as de textos, compilaciones u obras inéditas de la filósofa judía (Ursula Ludz, Jerome Kohn, Marie Luise-Knott, Ingeborg Nordmann, etc.), ya sea como autores/as de monografías de referencia (Dana Villa, Étienne Tassin, Martine Leibovici, Elisabeth Young-Bruehl, el propio Heuer, o el brasileño Celso Lafer, ya que es posible citar un nombre latinoamericano, etc.). La participación hispanoparlante se ha limitado a la contribución de Neus Campillo a propósito del concepto de “pensar” y a la del profesor mexicano Marcos Estrada dedicada al de “juicio”. Todos los textos se ofrecen sólo en alemán. Refuerza la utilidad del volumen la red de referencias y remisiones cruzadas entre las distintas entradas que los editores han introducido con loable esfuerzo.

La obra consta de seis partes de muy distinta extensión, sentido y articulación. La primera, “Vida”, es la única que carece de toda subdivisión interna y, en su brevedad, se ha encomendado a la más cualificada pluma posible: la antigua alumna de la filósofa y extraordinaria biógrafa de su profesora, Elisabeth Young-Bruehl. La segunda parte lleva por título “Obras y grupos de escritos” y recorre en perspectiva cronológica la producción intelectual de Arendt. Sus diez subapartados no se corresponden, sin embargo, con otras tantas obras de la autora,

sino más bien con períodos de su actividad delimitados en el tiempo y dotados de cierta unidad temática o inspiración común. Por poner un ejemplo significativo, el subapartado quinto se centra en la década crucial de 1951-60 bajo un único rótulo genérico: “Caminos del pensamiento de una teoría política”, y en él se incluyen las grandes obras publicadas tras *Los orígenes del totalitarismo* hasta *Sobre la revolución*; mas también merecen aquí entrada diferenciada las direcciones creadoras de la investigación de Arendt en esta etapa fecunda aun cuando los textos en cuestión permanecieran inéditos —es el caso de las investigaciones sobre Marx y de las primeras aportaciones sobre filosofía y política—. El último “grupo de escritos” se ha reservado, con buen criterio, a distintos epistolarios arendtianos, dada la singular intensidad y enjundia teórica de varios de estos intercambios epistolares. (Entre ellos se cuentan, por cierto, algunos desconocidos para lectores en español —con Blumenfeld, Broch, Kazin, etc.).

La tercera gran parte de la obra responde al título “Constelaciones” y las correspondientes entradas se centran ahora en los autores de referencia para y en la obra de Arendt. Se halla a su vez subdividida en dos secciones según se trate de autores del pasado presentes en sus escritos, o bien de contemporáneos y coetáneos. Como no podía ser de otro modo, filósofos, pensadores políticos, poetas y actores políticos (*El Federalista*, Rosa Luxemburgo) conviven aquí en jugosa armonía. Quizá en la sección de contemporáneos, por sugerir un posible complemento, habría podido habilitarse un apartado para Merleau-Ponty, quien es interlocutor relevante en la primera parte de

La vida del espíritu, y que además permitiría discutir mejor la inspiración fenomenológica del pensamiento arendtiano; pues esta vertiente no se agota en el tratamiento de su vínculo con y contra Heidegger. La cuarta parte, la más extensa del volumen, “Conceptos y nociones”, constituye a su vez un *Diccionario Arendt* compuesto de 48 voces que cubren todos los nudos de su pensamiento, así como sus aportaciones conceptuales y descriptivas más relevantes. La precisión de las exposiciones y la selección bibliográfica especializada hacen de ella un instrumento ampliamente aprovechable.

Pero es quizá la quinta parte la que con mayor nitidez acredita el espíritu del conjunto. Lleva por título “Cursos de recepción”, rótulo que no ha de entenderse en el sentido más habitual de las vías que han seguido la trasmisión y reconocimiento de su obra. Se trata, por el contrario, de las influencias que las categorías de Arendt mantienen hoy en las discusiones teóricas y prácticas más importantes del presente; dicho de otro modo, de los múltiples sesgos que con el paso de las décadas y el cambio de las circunstancias políticas van tomando sus grandes aportaciones. De aquí el que algunos de los apartados versen sobre problemáticas poco tratadas en las páginas de Arendt, como el conflicto palestino-israelí o el feminismo, en cuyo ámbito se acuñó el lema de “pensar con Arendt contra Arendt”; otros de los apartados examinan vigencias y sugerencias arendtianas en debates como el de fundamentación de los derechos humanos, la globalización, el republicanismo, etc., y en contrastes con Leffort, Habermas, Agamben, Benhabib... Me permito destacar asimismo la originalidad del apartado “Poesía/Narratividad”,

con un recorrido por la presencia de Arendt en poetas y escritores contemporáneos - pues “tiempo antes que los académicos fueron los literatos quienes reconocieron el significado de sus trabajos”, p.352-; aunque en este preciso lugar se hace notar más claramente la conveniencia de una atención mayor a otros círculos culturales que complementen al norteamericano y al germano. La noción de totalitarismo, siempre en el candelero del debate, no podía tampoco faltar como categoría que resiste por igual a su relegación normalizadora por parte de historiadores y a su reconversión en tópico maleable, en un comodín para todo uso. Por sugerir también aquí alguna posibilidad, me pregunto si los avatares de la noción de banalidad del mal no habrían merecido también un espacio propio en vista de la extraordinaria difusión de lo que en su día pareció un eslogan provocativo: problemática del llamado “lack of moral sense”, discusión sobre emotivismo moral, invisibilización de las víctimas, etc. Finalmente, la sexta parte del volumen contiene,

a modo de anexo, diversos y completos listados, que no son sólo bibliográficos sino también de registros sonoros y fílmicos.

La pensadora sin andaderas no siguió, desde luego, las corrientes intelectuales reconocidas de su tiempo, ni se adhirió a las orientaciones políticas dominantes; como estudiosa insobornable, tampoco practicó una determinada disciplina científica -a día de hoy nadie sabe a qué especialidad académica pertenecen *Los orígenes del totalitarismo*-, ni fundó una escuela epónima. Pero nada de todo ello le impidió analizar como pocos/as las tinieblas del siglo pasado y detectar la honda incertidumbre política que rodea nuestro futuro. Ojalá que esta guía de consulta, que lo es de diálogo, fuera de ayuda sobre todo para los hombres y mujeres que soportan la experiencia de oscuridad de nuestros días y que sin temores ni conformismos siguen aspirando a la comprensión.

Agustín Serrano de Haro
Instituto de Filosofía-CSIC

MICROBIOS VENIDOS A MÁS¹

ANA CARRASCO CONDE: *Infierno horizontal. Sobre la destrucción del yo*, Madrid, Plaza y Valdés, 2012.

Lo primero que olvida el narcisista, el egoísta y el orgulloso es su condición estricta y humildemente microbiana. No es que olvide la condición microbiana del ser huma-

no, que esa la tiene bien presente, sino su propia -la suya, la que como individuo le pertenece y determina- insignificancia. Olvida sus miserias, su íntima pequeñez, su omnímoda e inesperada vulnerabilidad. Un olvido de sí -olvido de lo más íntimo de sí, que es deuda y es culpa- imperdonable y que le condenará al infierno de tener que recordarse

siempre como realmente era: pues el infierno no es otra cosa que el eterno retorno del sí mismo, de la mismidad.

Aun cuando siempre entraña un recuerdo machacón, monótono y constante de lo que verdaderamente es uno, dos son las formas que el infierno ha asumido en la tradición occidental: uno es el infierno del mundo premoderno, un infierno de verticalidad descendente con terribles puertas de entrada y a veces orificio de salida, y otro bien distinto es el infierno de nuestros tiempos, que es un averno horizontal del que no cabe escapatoria ni, por tanto, relato certero. El infierno premoderno, configurado según una imaginaria espacial bien definida, se desplegaba de arriba abajo, de tal manera que adentrarse en sus profundidades era emprender un viaje hacia un abismo insondable del que, sin embargo, algunos heroicos mortales habían conseguido retornar: Orfeo, Odiseo, Eneas o Dante son los más célebres. Pero el ensayo de Ana Carrasco Conde se ocupa especialmente de ese otro infierno que es el de nuestros días y que se extiende siempre en un mismo plano: un plano que parece expandirse de manera infinita pero que en realidad no es otra cosa que un infinito repliegue hacia el corazón de la mismidad, es decir, del yo que con un perpetuo movimiento de autoafirmación se ve condenado a encerrarse para siempre en su sí mismo.

Una visita guiada a las regiones infernales nos permitirá calibrar hasta qué punto el sujeto se constituye por el dolor, porque el dolor lo demarca, singulariza y determina. Pero, paradójicamente, esa misma autoconformación que posibilita el dolor es también la herramienta de su descomposición, de su conunción, de su final y definitiva desintegración. Ni siquiera, como se verá después, la

culpa de un inmoderado amor a uno mismo es necesaria: basta con que el sufrimiento sea lo bastante agudo para que el yo se vuelva sobre sí y quede condenado a vivir un infierno espiral –no en vano, en la portada de este libro los círculos del infierno decrecen horizontalmente, como si de un muelle o de una caracola se tratara.

De ese modo, lo característico del infierno en toda la tradición cultural europea no es solo el sufrimiento, sino también su repetición. Un dolor puntual, por intenso que sea, no alcanza dimensiones infernales. Para sentirnos hundidos en el Tártaro el sufrimiento ha de volver una y otra vez, y ha de volver en la forma que mejor representa al condenado: como en Milton o en Dante, las almas están suspendidas en una temporalidad difusa, petrificadas en su yo más prístino, enquistadas en ese yo narcisista que es precisamente el que los ha condenado. El dolor llega para quedarse ya por siempre, y para encerrar siempre más en sí mismo a quien ya no podrá eludir una identidad insufrible entre víctima y verdugo. De ese modo, en el recorrido descendente que en la cartografía infernal premoderna conduce al fondo de la ciudad de Dite, ese ensimismamiento congela al condenado en la forma que determinó su caída: el pecado, que suele ser algún tipo de violenta exigencia de reconocimiento de los otros o de negligente olvido del reconocimiento que a los otros se debe, es el vehículo y la forma misma de la condena, otorgando un sentido moral preciso al conjunto de la narración infernal. La circularidad del averno sigue siendo insoportable, el dolor espantoso, pero su estructura vertical es también metáfora de una forma narrativa que dota de sentido al conjunto del relato. Y el sentido no redime, pero consuela.

Así pues, el dolor hace al yo hundirse en su propia cárcel: “el cuerpo y la mente son muro y prisión” en los dos tipos de infierno, que se caracterizan por entrañar para el sujeto una imposición de dolor puro. Sin embargo, en el infierno vertical la condena, como parte de un movimiento progresivo y descendente del encapsulamiento del yo a su enquistamiento, se explica como final necesario y por tanto lleno de sentido, mientras que en el infierno horizontal es el dolor mismo, no la culpa de un yo egoísta, lo que produce la curvatura. De ahí el carácter gratuito e incomprensible del dolor y del infierno. Si en el mundo bien ordenado teológicamente la gracia es redentora del mal, en el mundo desfondado y mal construido de la modernidad lo que se nos da gratuitamente es el desasosiego, la desazón y la desesperanza: el dolor crea un torbellino y el propio vórtice nos impide alcanzar la salida. En la modernidad, el infierno horizontal no sustituye sino que se superpone al infierno vertical. El infierno ya no tiene que situarse imaginaria o geográficamente en un lugar remoto, pues nuestro mundo se ha convertido en el único posible y en él han de convivir, al retortero, cielo e infierno. Los modernos damos por descontado que nuestro mundo está mal hecho, y por eso los inocentes son castigados y los culpables ven expedito el camino del éxito. En este nuestro mundo, la suma felicidad, que ya nunca será beatitud plena, no habita muy lejos de la más miserable desdicha. Sí, qué duda cabe: este nuestro mundo es impuro, un híbrido de bienes y males donde no cabe poner nada a salvo. Por eso, es precisamente a las puertas de nuestro infierno moderno donde hemos de abandonar toda esperanza: también la última de todas ellas, la esperanza en que un re-

lato inteligible esparza sentido sobre nuestro dolor y nuestra condena.²

Y es que el infierno que en sus peores distopías concibe el mundo moderno aprisiona a un yo cuyo sufrimiento y penitencia no pueden de modo alguno remitirse a alguna idea –por remota, autoritaria o dudosa que sea– de justicia. En nuestro mundo, ni el miedo, ni el dolor ni la angustia son trágicos, sino vulgares. De hecho, ya no hace falta morir para sufrirlos: la visita a los infiernos ya no es heroica porque es común, y porque una vez dentro no queda ningún lugar externo en el que refugiarse o a donde regresar para contarle. Bien es verdad que podrán identificarse diferentes tentativas de huida, pero todas se verán ineludiblemente frustradas: si el infierno es el corazón del yo, no hay lugar alguno que pueda cobijar al yo en su intento por dar esquinazo a su propio infierno (después de todo, ¿a dónde podrá ir –qué nuevo rostro podrá adoptar– quien se cansa de su piel y de su cara?³).

De manera que los intentos de fuga señalan, muestran, apuntan a los bordes del infierno –pero, ¡ay!, solo para descubrir que los límites de mi infierno son los límites de mi mundo. Y en un mundo que coincide palmo a palmo con el infierno ya no hay rastro de Justicia: sus pies no hoyan una tierra que definitivamente ha resultado ser una chapuza. Y tampoco hay lugar para los héroes que descienden al averno, porque en el averno ya estamos: es la atmósfera que nos envuelve, el mundo que habitamos, la condición que somos, el cuerpo mismo que nos constituye. La huida está cortada porque el infierno se lleva dentro, y acompaña al condenado allá donde vaya. Así comenta la autora que ese mundo que para el joven Werther era un paraíso se convirtió, sin más, en su infierno: un

infierno inescapable porque lo pone el propio sujeto, porque está ya en su mirada.

Como sostiene Ana Carrasco Conde, lo característico del infierno no es solo la constancia del dolor, sino la reiteración de un mismo sufrimiento que consiste en agudizar la curva sobre el propio yo, de manera que “la repetición no hace sino extremar la conciencia hasta hundirla en la transparencia de la coincidencia del yo con su dolor”. Todo es presente, todo es contemporáneo, todo está ahí, no hay afuera: por eso el olvido ya no es posible y, una vez caído, el sujeto está condenado a una experiencia de su infierno permanente, constante, vivida, imposible de suprimir o de ignorar, imposible incluso de atemperar. Inocentes o culpables, los condenados están presos en la experiencia sempiterna e insoslayable de la “conciencia extrema del yo”: condenados al en-sí sin para-sí de la conciencia, es decir, a una conciencia tumefacta y sin esperanza alguna de encontrar ocasión para el reconocimiento y, por tanto, la cura.

Precisamente por eso, la imagen más nítida del infierno horizontal es el *Lager*, donde el inocente se cree culpable y el culpable se hace el inocente: esta indefinición moral inducida y enteramente asumida es su tormento más cruel, pues el preso no solo no se merece el sufrimiento, sino sobre todo no se merece la culpabilidad. En el *Lager* no hay testigo posible, pues quienes de verdad tocaron fondo, los “hundidos”, nunca tendrán ocasión de contarlo. El testigo es un superviviente, no un mero visitante, pero el que vive para dar testimonio no ha bajado a las simas más profundas del infierno y, por tanto, tampoco puede narrar el horror en su plenitud fenoménica, en su condición de absoluto subjetivo. El infierno, por tanto, no pue-

de narrarse, y el cuerpo del condenado es tanto su cárcel (*séma*) como el propio símbolo (*séma*) de su mal: nada fuera del dolor del condenado puede dar cuenta del infierno que sufre. Nada fuera del dolor. Y esa imposibilidad de encontrar alivio en las consoladoras letras de un relato, esta imposibilidad de ver su infierno representado, su dolor inteligible, es quizá su segundo tormento más cruel. Ahora, como señalará la autora de la mano de Kertész, el mundo del condenado ya no solo es terrible, sino además indescifrable, radicalmente nuevo e insólito, imposible de encuadrar en ningún modelo.

Sin embargo, como todo buen libro, el de Ana Carrasco Conde deja un extraño sabor a paradoja: sabemos que el *Lager* no es un castigo o que, en todo caso, es un castigo inmerecido, y por eso sostiene que “la sombra que sobre él siempre planea es la de la injusticia”. Por eso, prosigue, es, “en este infierno, oportuna y, aún más, imprescindible la pregunta por la justicia y el merecimiento del castigo”. Pues sí, oportuna e imprescindible. Pero justo eso es lo que se ha hecho en tantas obras como la autora cita y comenta a lo largo de este texto: preguntarse por la justicia, y por la justificación de cuanto hacemos y decimos. Y es lo que seguimos haciendo, aun cuando no dejemos de crear nuevos infiernos que a duras penas logran ganarse un nombre y hacerse así patentes a nuestra roma sensibilidad. Que un ensayo como este sea posible, que podamos diferenciar entre dos modalidades de infierno —la que encaja en un mundo ordenado y la que da al traste con toda esperanza de orden en el mundo— es ya un triunfo del bien sobre el mal, de la justicia sobre la injusticia, de la razón sobre la locura. Que no es lo mismo sufrir sin más un castigo que merecer algu-

no es algo que este libro no puede explicar. Y sin embargo, lo muestra. Y lo muestra, por cierto, con exquisita brillantez.

En resumidas cuentas, el infierno no es un lugar, como insiste la autora. Pero sí existe un lugar para el infierno: ese lugar es el propio yo que lo sufre, lo recibe y lo refracta. Un yo que necesita y no puede abrirse al otro. Pero es que ese otro, como sabemos por quien lo sufre “a puerta cerrada”, es el verdadero infierno. Lo es porque ese otro -por perversión o por incapacidad, de uno o de otro- deniega reconocimiento al yo. La destrucción del yo que deriva de su excesivo despunte es, en definitiva, un déficit social, una mala gestión de la vida en común. Que dicha mala gestión nos castigue sin culpa es una posibilidad, y que ello imposibilite cualquier reconciliación con un mundo que se nos aleja –o se nos acerca demasiado, hasta aplastarnos- es también posible. Pero lo que no es posible, entonces, es negar *toda* esperanza: este libro es, entonces, una anomalía en su propio pesimismo, y como un amable

Virgilio que nos despidiera a las puertas del purgatorio, nos guía hacia lo que –más allá de ilusiones vanas- podría ser una salida. Y es que no esquivaremos el infierno por recordar nuestra abyecta condición de microbios venidos a más, pero sí cuando trencemos nuestra propia insignificancia en la trama de todas las demás. Y eso solo es posible si se cree de verdad, como hace la autora de este libro, que –más allá de si el mundo está o no bien hecho- hay cosas que están bien y cosas que están mal. En conclusión, que hay castigos injustos, como absoluciones culpables, es entonces un presupuesto, un punto de partida –y por ende una esperanza, un punto de llegada: de manera que este libro constituye una laguna feliz en medio de ese páramo de pesimismo antropológico que fatalmente se nos despliega a lo largo de sus páginas.

Rocío Orsi

Universidad Carlos III, Madrid

NOTAS

¹ Esta expresión aparece en un verso de Roberto Iniesta: *vid.* “Bulerías de sangre caliente”, *Deltoya* (1992).

² Después de todo, Dante y Virgilio violan el lema que

pendía a las puertas del Infierno cuando consiguen salir de él, y contarle.

³ Como se lamenta R. Iniesta en “Sucedé”, *Agila*, 1996.