

## CRÍTICA DE LIBROS

### NOTAS SOBRE EL REALISMO CRÍTICO EN LA FILOSOFÍA DEL DERECHO EN ESPAÑA

ELÍAS DÍAZ, *El derecho y el poder. Realismo crítico y filosofía del derecho*, Madrid, Dykinson, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III de Madrid, Colección Derechos Humanos y Filosofía del Derecho, 2013, pp.219.

Nada hace sospechar que bajo el título *El derecho y el poder. Realismo crítico y filosofía del derecho*, se esconda no sólo una síntesis de la concepción de la Filosofía del Derecho del profesor Elías Díaz, sino la semblanza entrañable, y rigurosa a la vez, de cuatro excelentes ejemplos de intelectuales de la oposición a la dictadura y de reconstrucción de la democracia en nuestro país, a saber, F. Tomás y Valiente, R. Mesa, L. García San Miguel y G. Peces-Barba, a los que E. Díaz conoce estrechamente. Este trabajo presenta un marcado carácter dual. En la primera parte, más académica, el profesor Elías Díaz nos muestra, desde su pluma ágil, su concepción de la Filosofía del Derecho, siempre unida a la Filosofía política y social. Como él mismo dice, su pensamiento siempre se ha enmarcado en unas coordenadas del tiempo y del espacio muy claras: la segunda mitad del siglo XX en España.

Su *realismo crítico*, como así define su concepción filosófico-jurídica, partiendo de

un claro e insustituible normativismo asume la influencia de las demás ciencias sociales, pero sin caer en un sociologismo y se construye con una clara conexión del Derecho y el poder. El insigne profesor establece así una tercera vía independiente, y una crítica a su vez, al inveterado dualismo: iusnaturalismo e iuspositivismo. Se acerca a este último en cuanto a su clara identificación conceptual y metodológica del derecho como derecho positivo, pero se aleja de esa misma posición en cuanto a sus innecesarios e inconsistentes prejuicios avalorativos sobre el Derecho. También sitúa su *realismo crítico* muy lejos del ancestral iusnaturalismo de carácter teológico y teocrático, estando más cerca de la vertiente moderna racionalista liberal que insiste más en los derechos naturales subjetivos que en el derecho natural objetivo.

En el campo actual de la Filosofía del Derecho se diferencia claramente, como lo demostrará a lo largo de los cinco capítulos que componen esta primera parte del libro, del realismo sociologista y del realismo jurídico, o judicialista como él lo llama, tanto en su versión americana como escandinava. Y es que, sin renunciar nunca a la definición del Derecho como sistema normativo dotado de eficaces mecanismos de coacción/sanción institucionalizada, es clara la influencia en el Derecho de las cien-

cias sociales, sin que se diluyan las mismas normas en imprecisas normas sociales, pero siempre será necesario a toda norma un substrato fáctico, una necesaria obediencia, un consenso. Es decir, el tránsito del poder como hecho, a la norma como hecho. Lo cual implicará el paso del normativismo al *realismo crítico*.

Abunda, en los capítulos que jalonan esta primera parte, en el contenido de su *realismo crítico*, que exige y abre la vía a la construcción de una teoría de la justicia (en el campo de la filosofía ética) y una teoría de la legitimidad (más referida a la filosofía jurídica y política). Además incluye en dicho contenido temas de Dogmática jurídica y otros de carácter histórico y sociológico, sobre todo en relación con la historia y la sociología de la España contemporánea y actual. Recuerda también los avatares por los que pasó la que es una de sus grandes obras, *Estado de Derecho y sociedad democrática* (1966), retirada de la circulación y vuelta a ser autorizada por el Tribunal de Orden Público, donde nuestro profesor resume las características generales que corresponden a todo Estado de Derecho, en el que ya entonces establecía el imperio de la ley y la separación de poderes, introduciendo el valor de la Constitución, tanto en su capacidad de limitación del poder legislativo como en la necesidad de que la misma Constitución se aproximase a las instituciones legislativas democráticas, haciendo del Parlamento el más alto intérprete de la misma.

Sus planteamientos son herederos de la mejor Ilustración y, sin duda, de Kant. El ordenamiento jurídico lo que hace –dice el profesor Elías Díaz– es legalizar los valores éticos y políticos, entendiendo los primeros, como la autonomía individual en el

sentido de libertad, pero también como exigencia coherente, autorrealización personal de todos los seres humanos sin exclusiones; y los valores políticos concretados en una doble vertiente: como participación en la toma de decisiones y como participación en los resultados, medidos en términos de satisfacción de necesidades y de reconocimiento de derechos y libertades. Así, se construye la democracia, con el límite siempre del respeto a los derechos humanos. Cuestión ésta que le lleva a introducir el diálogo mantenido con E. Garzón Valdés acerca de su famoso “coto vedado” de los derechos humanos en todo Estado democrático. Estando de acuerdo en lo básico, afirma Elías Díaz que es preferible expresa dicho límite de un modo positivo (como fuente de producción), más como exigencias ético-políticas, de libertades reales y menos de límites, de cotos. Ya que ello, afirma, nos podría llevar a una democracia de tipo censitario, elitista, en el que las preguntas acerca de: ¿quién crea ese coto vedado? ¿cuál es la calidad moral y quién la mide de las mayorías y de las minorías?, nos llevarían a una falta de legitimación de la democracia tal y como la entiende él.

Elías Díaz es un convencido, y más teniendo en cuenta la experiencia que le tocó vivir desde la oposición crítica e intelectual en la etapa de la dictadura, de que la raíz última de todo se articula desde la autonomía de la conciencia individual y de su libertad, es decir, del reconocimiento del ser humano como agente moral. De ahí procede la exigencia de protección y realización efectiva de los derechos humanos, razón de ser de su institucionalización siempre abierta en el hoy denominado como Estado social y democrático de Derecho.

La segunda parte del libro está dedicada a recordar desde una cálida, entrañable escritura el pensamiento de quienes ejercieron una positiva función crítica y cívica en la transición, revitalizando así con sus compromisos académicos y profesionales, la democracia en aquellos complicados espacios de oposición frente a la dictadura.

Francisco Tomás y Valiente: “Tenemos que hablar”, esas fueron sus últimas palabras antes de ser asesinado por ETA, dichas precisamente al profesor Elías Díaz, que las ha adoptado como símbolo de quien fuera profesor, historiador y jurista constitucional, hombre de diálogo, de palabra, de razón, de reflexión. De sus numerosos escritos llama la atención sobre uno *A orillas del Estado*, del que se pueden extraer elementos muy válidos para una Teoría General del Derecho y del Estado, como la centralidad que debía tener el Parlamento como sistema institucional del Estado; la fiscalización de la Administración en su sentido más amplio; la crítica a la fórmula neoliberal de “menos Estado, más mercado” y, por último, los derechos fundamentales como razón de Estado del Estado de Derecho. Un hombre, Francisco Tomás y Valiente que luchó por una España más libre y democrática.

Toda esta segunda parte, está escrita desde un Elías Díaz cercano, casi en estilo oral, que nos acerca a las grandes personalidades y a las anécdotas que compartieron. En el caso de Roberto Mesa, a quien define como un apasionado de los libros, comparte con él, su afán de lucha contra situaciones de opresión, de carácter nacional y transnacional y su gran fortaleza moral y mental ya en los últimos momentos de su vida. Desde sus grandes referencias de la Ilustración, Kant, la paz perpetua y las le-

gítimas derivaciones de la Institución Libre de Enseñanza, el profesor Mesa veía imprescindible la participación de la opinión pública en la dirección de las cuestiones internacionales, a la vez que reclamaba para las instituciones internacionales un constante proceso de construcción y legitimación.

Después de un breve excursus acerca de su peculiar carácter, siempre presto a la discusión, recoge Elías Díaz las tres áreas temáticas sobre las que trabajó nuestro recordado Luis García San Miguel, a saber, la filosofía jurídica y su teoría de la justicia (construida siempre desde una ética laica y democrática); las cuestiones relativas a la filosofía moral y política (desde una fundamentación liberal) y las relativas a la historia de España en la época de la transición. En este último punto, apunta Elías Díaz sus divergencias con su pensamiento. Siempre pensaba “Luisón”, como así le llamaban sus amigos, que la transición había sido fruto de los aperturistas del régimen, nombrando directamente a quien cuando escribo estas páginas está siendo homenajeado en el Congreso de los Diputados por todos los representantes de la democracia española y del pueblo. Me refiero a Adolfo Suárez. Si bien, como afirma Elías Díaz, reconoció posteriormente que las cosas fueron llevadas mucho más allá de lo que se pretendió en un inicio.

El colofón de este libro fue, para pesar del mismo autor y de cuantos nos sentíamos vinculados a él, una triste inclusión. Como el propio Elías Díaz apunta en el Prólogo, estaba ya del todo terminada esta obra, cuando sobrevino la inesperada desgracia de la muerte del fraternal amigo y compañero universitario, intelectual y político, Gregorio Peces-Barba el 24 de julio de 2012. También

aquí evoca lo que fue su último encuentro en la Unidad de Cuidados Intensivos del Hospital de Oviedo, en el que, sin saber que era su último encuentro, le animaba a salir pronto, pues “hacia él mucha falta fuera”.

Dentro de su obra, toda ella una lucha personal e institucional por los valores democráticos, llamó la atención acerca de la deficiencia y patologías de dos instituciones básicas para la democracia que él tan bien conocía, el Parlamento y los partidos políticos. Reflexiones que son de plena actualidad cuando los debates parlamentarios y la altura de nuestros políticos se ve cada vez más mermada no sólo por casos de corrupción, sino por falta de altura intelectual y compromiso personal. Él propugnaba para el Parlamento el lugar por excelencia de la verdadera deliberación y respecto a los partidos políticos, avisaba ya entonces de los gérmenes de fondo y riesgos reales que desvirtúan su carácter y sus importantes tareas (por ejemplo, el clientelismo personalista, el partidismo cerrado, la falta de democracia interna, la selección inversa o negativa, las dependencias económicas, la inamovible profesionalización...).

Su teoría filosófica y jurídica (al igual que la del autor de este libro) se realizó siempre teniendo como referencia la concreta circunstancia histórica de este país que va desde la lucha contra la dictadura franquista a la construcción de la actual España democrática. Crítico del iusnaturalismo, sus posiciones axiológicas se manifestaron cercanas a un normativismo crítico y realista (positivismo corregido). Sus referentes, como él mismo afirmara, iban del renacimiento, humanistas, libertinos, pasando por la Ilustración hasta el socialismo democrático.

Desde luego, el eje central y más constante del pensamiento de Peces-Barba fue su preocupación por los derechos humanos y la consiguiente crítica del poder radicalizado en las instituciones públicas. Su característica fundamental fue su visión totalizadora que, en nada se apartaba, de su propia vida. Profesor ante todo de Filosofía del Derecho, Rector-fundador de la Universidad Carlos III que la consideraba como su mejor descendencia, y político comprometido con sus ideas y contra todo fundamentalismo hasta el final. Así luchó por la recuperación y reconstrucción de las funciones del Estado y del Derecho, de las instituciones políticas y de una cohesionada y activa sociedad civil.

De la lectura de esta obra, además de adentrarnos en el pensamiento de un gran ideólogo y testigo directo de los mayores cambios que ha vivido la historia de España, extraemos las bases de un modo de entender la Teoría del Derecho y la Filosofía del Derecho, el realismo crítico, superador del dualismo extenuante de iusnaturalismo/iuspositivismo, y además configura el modo de pensar acerca del Derecho desde una visión empírica que le da suelo, sin dejar atrás el modo de ser más propio de lo jurídico que es la normatividad y su capacidad de obligar. A la vez, afirma sin ambages, el fundamento del Estado democrático de derecho en el respeto y garantía de los derechos humanos y la necesidad de intervención del Estado y de las instituciones públicas. En un mundo, termina diciendo, en el que el liberalismo triunfa, de lo que se trata es de que la soberanía (oligarquía) del mercado no sustituya, subordine o anule a la soberanía (democrática) del Estado, es decir, del Estado social y democrático de De-

recho. Y, apunta, “todos esos objetivos son los que a mi juicio han identificado siempre a la filosofía jurídica, ética y política de Gregorio Peces-Barba y en memoria suya, he querido yo concluir precisamente así este

libro mío en tantos designios con él compartidos”.

Ana M<sup>a</sup> Marcos del Cano  
UNED. Instituto de Filosofía-CSIC

## EL PRIMADO ÉTICO-POLÍTICO DE LAS VÍCTIMAS

REYES MATE, *La piedra desechada*, Madrid, Trotta, 2013, 311 pp.

El ámbito de la creación, también en filosofía, posee sus propios ritmos: por más que la idea novedosa puede comparecer inicialmente a manera de irrupción súbita (momento de *iluminación* que pone en marcha la construcción especulativa), su explicación requiere tiempo y paciencia, dos requisitos imprescindibles para el trabajo del concepto. Cabría proponer el siguiente esquema cronológico para la creación filosófica: intuición temprana de un núcleo categorial, que ya impone su fuerza pero que todavía está falto de despliegue o articulación discursivos; a continuación, lenta maduración del mismo, hasta desarrollar todas sus potencialidades intrínsecas; por último, confrontación del cuerpo teórico ya formulado con las incitaciones provenientes de las diferentes regiones de la experiencia.

Si aplicamos ese esquema al corpus de Reyes Mate, resulta el siguiente *camino del pensar*: aunque su producción escrita remonta a las décadas de los 70 y 80, con diversos libros que interrogan simultáneamente lo religioso y lo político, será en 1991, con *La razón de los vencidos*, cuando presente por vez primera su proyecto filosófico

personal, que propone una reconsideración en profundidad del concepto de justicia en base a la memoria de las víctimas. Durante veinte años, Mate se consagra a la elaboración del nuevo paradigma de una justicia anamnética; los hitos principales serán *Memoria de Occidente* (1997), *Memoria de Auschwitz* (2003), *Medianoche en la historia* (2006) y, culminando todo el proceso, *Tratado de la injusticia* (2011), obra de la que cabe conjeturar que representa, a nivel teórico, la formulación definitiva de su propuesta filosófica. Junto a esos textos mayores, irán apareciendo otros libros que, en ocasiones en forma de miscelánea ensayística, maticen las posiciones defendidas en aquellos y las pongan a prueba en diferentes campos (histórico, cívico, religioso, ético y estético): *Heidegger y el judaísmo* (1998), *De Atenas a Jerusalén* (1999), *Por los campos de exterminio* (2003), *Luces en la ciudad democrática* (2007), *Justicia de las víctimas* (2008) o *La herencia del olvido* (2008), que le valió en Premio Nacional de Ensayo. La relación precedente, que no es exhaustiva, sugiere por sí sola la ambición reflexiva y la fertilidad textual del autor. (Para ser justos con Mate habría que añadir dos facetas imprescindibles de su personalidad intelectual: por un lado, la apues-

ta por una comunidad filosófica iberoamericana que, bajo el lema *Pensar en español*, se ha materializado en varios congresos internacionales y en la edición, ya próxima a su fin, de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía; por otro, su decisiva participación en la creación, en el seno del CSIC, del Instituto de Filosofía, del que fue director durante años y en el que ha capitaneado a lo largo de dos decenios el proyecto de investigación *La filosofía después del Holocausto*.)

En esa trayectoria ha de inscribirse la recopilación de ensayos *La piedra desechada*. Su posición singular en el corpus la determinan dos hechos: es el primer libro publicado tras el *opus magnum* de 2011 y después de la jubilación del autor, en la actualidad investigador emérito del CSIC. Como cabía esperar, el volumen contiene aportaciones que vuelven sobre la fundamentación teórica de la concepción anamnética de la justicia (en particular, el tercer y cuarto ensayos de la segunda parte de la obra), pero a su lado figuran otras que revisitan temas mayores de la reflexión de Mate (la significación del odio antijudío en pensadores como Rosenzweig, Sartre y Adorno, o el sentido del proceso secularizador, abordado en los dos ensayos que integran la tercera parte, *Dios después de Auschwitz*) o que roturan nuevos territorios (es el caso de la reconsideración del fenómeno trágico y, sobre todo, de una más que sugerente aproximación a las víctimas viarias en un escrito que sonda, bajo el dato estadístico, la significación epocal). Atraviesan transversalmente esas temáticas dos preocupaciones esenciales: por una parte, la que vincula la atención a las víctimas a la tradición judía y su reelaboración a cargo de

pensadores contemporáneos como Walter Benjamin o Franz Rosenzweig; por otra, la obsesión por lo hispánico, dominante en el examen ético-político de la Conquista y sus consecuencias en la gestación de lo iberoamericano (problemática tratada en el ensayo sobre Bartolomé de Las Casas), y en la reflexión sobre el exilio republicano (la que acaso sea la mejor pieza del volumen, el ensayo «Del exilio a la diáspora», propone una reformulación, en clave diaspórica, del estatuto de ciudadanía a partir de las experiencias de Max Aub, en cuya identidad se dieron cita lo español y lo judío, y María Zambrano).

La obra se estructura en cuatro partes, a las que se añade, como epílogo, una entrevista donde se repasa, desde una perspectiva eminentemente filosófico-política, buena parte del repertorio temático de *La piedra desechada*.

*La autoridad del sufrimiento* incluye cuatro ensayos que ponen en primer plano la función de las víctimas inocentes en la renovación de una filosofía práctica que sitúe en el centro de su interés el escandaloso nexo civilización-barbarie. Si, contra la frágil fe de la Ilustración progresista en el avance incontenible de lo humano, la modernidad evidencia la carga de barbarie inherente al proceso civilizatorio, el «nuevo imperativo categórico» (Adorno) instituye un *deber de memoria* que obliga a redefinir la cultura (en todos sus niveles: ético, político, religioso, epistémico y estético) desde el recuerdo de quienes vieron sus vidas injustamente devastadas en nombre del progreso: «Es un mandato de re-pensar todo a la luz de la experiencia de la barbarie» (p. 12). De esa alianza entre verdad y memoria deriva un inmenso trabajo reconstruc-

tivo al que se encomienda depurar los logros civilizatorios de su sombra inhumana. No se trata de repudiar la tradición europea, pero sí de reformular sus metas desde la exigencia anamnética. A ese descomunal esfuerzo se suman los escritos que exploran la dimensión de alteridad consustancial al tiempo, la coartada progresista de la siniestralidad vial, la vocación *lumpen* de una «filosofía pobre» empeñada en rescatar desechos («En las ruinas y cadáveres sobre los que se ha construido la historia hay mucha munición disponible» [p. 31]) o el alcance epocal del antisemitismo.

Su espíritu participa de un giro histórico, cuyo *novum* reside en que las víctimas, silenciadas en el pasado por los vencedores de la historia, están alcanzando creciente visibilidad y reclaman sus derechos: «Los momentos de emancipación política y social no se han inspirado en promesas o utopías de que los nietos serían felices sino en el recuerdo de los abuelos ofendidos» (p. 67). De ese cambio decisivo ha de tomar buena nota la conceptualización filosófica de la justicia. Se hacen cargo de ello los cinco ensayos de *Memoria y justicia*, segunda parte de la obra. Si el primero, «La actualidad de la tragedia», propone una aguda meditación sobre la vigencia de lo trágico a la luz de la experiencia histórica reciente, y el tercero y cuarto («Por una justicia anamnética» y «El sentido cívico de la culpa y del perdón») reformulan una teoría de lo justo inspirada por la verdad de las víctimas (las del Lager, las de la Conquista o las de ETA), los dos restantes exploran la actitud modélica de Las Casas en su denuncia de la brutalidad imperante en el proceso de conquista-colonización-evangelización (de forma muy sugerente, Reyes

Mate rescata en el gesto culturalmente subversivo del dominico —que no duda, ante un escenario de sufrimiento masivo, en «mandar a Aristóteles a paseo» [p. 132]— un ilustre precedente hispano de la crítica adorniana) y las aportaciones de dos representantes del exilio español, Aub y Zambrano, en orden a repensar la condición de ciudadano fuera del imperativo de autoctonía y del marco del Estado-nación: «La diáspora es un exilio que elabora ese modo provisional de existencia (la del exiliado) como una forma estable de ciudadanía» (p. 195). El objetivo final de todas esas tentativas lo define un exigente programa de regeneración política que, desde el duelo por las víctimas y la elaboración de la culpa a cargo de los victimarios, abra camino al perdón y culmine en una sociedad reconciliada, exenta de violencia.

La difícil construcción de una política no victimaria no puede renunciar al caudal semántico inherente a lo mejor de las tradiciones religiosas. Toda la trayectoria filosófica de Mate está presidida por la convicción de que, siendo irrenunciables la crítica ilustrada de la religión y el consiguiente proceso secularizador, el sentido último de este no está en liquidar la herencia religiosa sino en traducir adecuadamente, en el plano inmanente de la vida colectiva, las promesas contenidas en el imaginario trascendente: «Tan verdad como que la autonomía de lo político es irreversible, es la afirmación de que el capital semántico de la religión no está aún agotado» (p. 233). Ese compromiso subyace a los dos ensayos integrados en la tercera parte del libro, *Dios después de Auschwitz*. Si «Dios y las víctimas» aboga por la necesaria revisión de la teología a la cruda luz del exterminio nazi,



«La religión en una sociedad postsecular» dialoga con el Habermas tardío, más proclive que en etapas anteriores de su evolución a reconocer el valor secular del simbolismo religioso; Mate celebra esa evolución del pensador alemán, al tiempo que denuncia las insuficiencias de su gesto.

Uno de los axiomas cardinales de la justicia anamnética viene dado por la reivindicación incondicional de los derechos del singular, del individuo de carne y hueso con sus anhelos de felicidad, sistemáticamente maltratado por una tradición filosófica cuya propensión idealista siempre estuvo dispuesta a sacrificar la individualidad a la abstracción del concepto. Coherente con ese supuesto, Mate dedica la cuarta y última parte del volumen, bajo el título *Semblanzas*, a trazar breves perfiles de personalidades históricas (Los Mendelssohn; Gustav Mahler; Franz Rosenzweig; Jorge Semprún) cuya vida y obra los convierten en presencias tutelares de una concepción anamnética de la justicia. En esas páginas, las categorías dejan paso a los nombres propios. Algo ya presente en las páginas del Prólogo, que sitúan la reflexión del autor en la

estela de dos espíritus, el nobel japonés Kenzaburo Oé y el teólogo alemán Johann Baptist Metz, enfrentados, con conciencia de culpa por haber llegado tarde, a la barbarie del siglo (respectivamente, Hiroshima y Auschwitz).

En unas páginas de signo confesional, Mate ofrece a su labor discursiva un anclaje biográfico: al jubilarse como investigador, un funcionario de la Seguridad Social le informa de su nueva situación provocando en él la sensación de estar, de repente, fuera de circulación: «Como si una forma de vivir el pensamiento estuviera amortizada. Me sentí descatalogado» (p. 25). La impresión no estaba justificada y *La piedra desechada* aporta una evidencia irrefutable. Reyes Mate no solo es autor del lema *Pensar en español*; su vasta producción reflexiva, cuya entrega más reciente es la obra reseñada, materializa ese proyecto. Para la comunidad filosófica hispana sigue siendo una presencia necesaria.

Alberto Sucasas  
Universidad de A Coruña

## TUGENDHAT: EL HONESTO PENSAR

JÓSE V. BONET, *La pregunta más humana de Ernst Tugendhat*, Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2013, 361 pp.

Permítaseme, antes de nada, un recuerdo personal. La última ocasión que escuché al profesor Tugendhat fue en una sala, tan bella

como escasamente concurrida, de la ciudad de Toledo. A su derecha Javier Muguerza, y a su izquierda Javier Sádaba. El *ménage à trois* versaba sobre el problema del fundamento de los derechos humanos. El filósofo leyó con perfecta dicción un extenso texto. No recuerdo con seguridad el año. Quizá 2007. Tras su intervención, los dos cate-



dráticos españoles ofrecieron su particular perspectiva en torno a las dificultades que suscita cualquier intento de fundamentar los derechos en nuestro contexto un tanto posmoderno. Ambas intervenciones traslucían cierta dosis de escepticismo. Escuchando las réplicas del profesor Tugendhat tuve la extraña impresión de estar ante un auténtico filósofo, en sentido estricto. Contemplé, como inesperado testigo, el ejercicio “vivo” del pensar. Con un correctísimo español, mostró lucidez poco común al replicar las afirmaciones –a veces un tanto provocativas e irónicas, todo hay que decirlo- de sus apreciados contertulios. Aquel fue un diálogo inolvidable, especialmente al constatar en directo –por última vez, sin duda- el indomable afán de Tugendhat por atomillar hasta el fondo algunas cuestiones de filosofía moral y política. Sí, el estilo tan honesto y tenso –también obsesivo- de dar vueltas y vueltas a los nudos teóricos, hasta ofrecer algo de brillo original a un problema clásico, es lo que más me ha impactado desde que empecé a leer por primera vez sus libros en 1988, mientras disfrutaba de una beca postdoctoral en el Instituto de Filosofía del CSIC, bajo la dirección del profesor Muguerra.

Me sirve este recuerdo como pretexto para resaltar la gran satisfacción que me ha producido la publicación del libro del profesor de la Universidad de Valencia y catedrático de Enseñanza Secundaria, José Vicente Bonet, de tan bello y sugerente título: *La pregunta más humana de Ernst Tugendhat*. Estamos ante una obra rigurosa, muy bien escrita, cuya lectura (con la única excepción de algunos párrafos de los capítulos II y III) acaba resultando un auténtico placer, dándonos a conocer de un modo claro, coherente, y

crítico a la vez, las posiciones principales del filósofo alemán. Posee el gran merito (no siempre conseguido en la mayoría de las monografías al uso) de ser más inteligible que el autor estudiado, de presentar de modo ordenado, con personales perspectivas y enfoques complementarios, una extensa y compleja obra filosófica, que versa sobre densos problemas teóricos. Insisto: el libro ofrece una excelente luz a los textos del pensador alemán, sin contagiarse de su prosa un tanto ardua y zigzagueante. Muestra agilidad envidiable en la exposición, y no le falta prudente distanciamiento metodológico para hacernos ver, siempre con respeto y ponderación, significativas deficiencias y contradicciones en las que cae el pensador escrutado. Constituye una excelente vía, bien iluminada, para ir surcando las entrañas de la filosofía de Tugendhat, sin perder el hilo argumental de una evolución intelectual que ha ido sufriendo –nunca mejor dicho- no pocas retractaciones por un implacable afán autocrítico. Contamos con la suerte de que casi todos sus libros pueden ser consultados en nuestra lengua, lo que sin duda contribuirá en el futuro próximo a que se sigan generando estudios sobre aspectos relevantes de sus escritos.

No creo exagerar si afirmo que la obra *La pregunta más humana de Ernst Tugendhat* está llamada a convertirse en “la mejor” en torno al filósofo, que perdurará décadas, referencia ineludible para todo aquel que quiera alcanzar una visión global y crítica de este autor. Resultará harto difícil superar en brillantez, conocimientos y rigor al libro de José Vicente Bonet. A diferencia de otros textos sobre

Tugendhat publicados en nuestro país, cuenta con la particularidad de englobar toda la trayectoria intelectual del filósofo, mostrando con agudeza sus giros y retractaciones, incoherencias, pero también la originalidad y permanencia de preocupaciones a pesar de drásticos cambios de rumbo.

Consta de seis equilibrados capítulos, con una introducción –en la que se justifica el proyecto– y una excelente conclusión en la que queda bien argumentado el bello título elegido por Bonet como clave hermenéutica del pensador, de la relevancia y permanencia que mantiene la cuestión en torno a qué queremos ser y cómo queremos vivir. Un prolijo epílogo del catedrático de la Universidad de Valencia, Manuel Jiménez Redondo, nos da a conocer el marco filosófico alemán –del que es conocedor de primera mano– en el que la obra de Tugendhat se ha ido gestando y madurando, sin dejar de resaltar igualmente el impulso de los clásicos Aristóteles y Kant en sus preocupaciones metafísicas y éticas, respectivamente.

El *primer capítulo* viene a ser un esbozo biográfico-intelectual del filósofo. Destaca su situación de “migrante”, no sólo por su trayectoria vital, de continuos desplazamientos geográficos, sino sobre todo por lo que se refiere a líneas de investigación: empieza con problemas metafísicos, pasa luego a planteamientos analíticos, desviándose años después a cuestiones éticas (especialmente en torno al fundamento de la moral) y políticas, hasta llegar a originales enfoques antropológicos y religiosos, última fase en la que ha desembocado su infatigable pensar. Encontramos tanto persistentes indagaciones como lla-

mativas rupturas.

El *segundo capítulo*, bajo el título “¿Qué es filosofía?”, desentraña los métodos que ha aplicado en diferentes etapas del desarrollo de su obra: fenomenológico, analítico-lingüístico, hermenéutico, hasta llegar al “filosofar en primera persona”, que abre a ineludibles cuestiones ético-prácticas. Así lo apunta el profesor Bonet: “Por el contrario, la pregunta “¿qué hacer?” es la *pregunta práctica fundamental* cuando no se limita a los medios, sino que se refiere a los fines últimos de nuestra vida en su conjunto, sea en primera persona del singular o del plural... Así es como la pregunta práctica fundamental remite, ya en última instancia, a la pregunta por la propia justificación de la racionalidad práctica o ‘del interés por existir responsablemente en un sentido absoluto’ ” (p. 97).

El *capítulo tercero* entra a fondo en el plano metafísico-lingüístico de la obra de Tugendhat, analizando el clásico concepto de *ser*, en sus conexiones y diferencias con el de *nada* y el *tiempo*, tanto en el uso griego (Parménides o Aristóteles) como en el actual (Hegel o Heidegger). También se expone con esmero el significado de la pregunta por la *verdad* así como el significado del concepto de *yo*. En este capítulo –también en el anterior– el profesor Bonet hace gala de precisos conocimientos metafísicos, imprescindibles para enmarcar correctamente las reflexiones de Tugendhat y señalar dónde está su originalidad y en qué sigue a los clásicos. Deja constancia de la coherencia interna que existe entre estas primeras investigaciones metodológicas, ontológicas y semánticas y las cuestiones éticas y antropológico-religiosas que desarrollará años después. Es esta una de las

mejores aportaciones del libro: indicar dónde están las semillas de lo que más tarde florecerá, pero también en qué momento se han producido virajes bruscos y contradicciones.

Considero el *capítulo cuarto*, junto con el *quinto*, los mejores; al menos de los que he extraído clara luz en torno a lo que más me ha interesado del pensamiento de Tugendhat: su originalidad a la hora de enfocar el problema del fundamento de la moral y de los derechos humanos. El profesor Bonet ha conseguido algo sumamente difícil: redactarlos con tal limpieza de estilo que su lectura nos permite entrar en la frescura de un pensar radical, penetrante, capaz de llegar al meollo de la justificación racional de normas morales y formas de vida, en una cultura moderna, autónoma, que parte de la “muerte de Dios”, que no acepta la autoridad, la tradición, la religión, la costumbre como bases de la vida moral. No puedo, por motivos de brevedad, analizar estos sugerentes capítulos. Sólo recomendar a los profesores universitarios de estas disciplinas prácticas que los lean con esmero, los expliquen a sus propios alumnos. Resultan muy comprensibles los rasgos que constituyen una ética autónoma, formal, las posibilidades del contractualismo simétrico, las conexiones entre la justicia y el derecho, las razones de la moralidad, los motivos que impulsan la acción, el papel de los sentimientos (todo ello en el capítulo cuarto), los derechos humanos igualitarios, los supuestos éticos de la eutanasia y el suicidio, la identidad moral y cultural, el problema de la guerra nuclear y de la paz (capítulo quinto). Tenemos aquí todo un programa de ética filosófica y de

ética política que convendría estudiar a fondo con los alumnos para repensar las posibilidades de una fundamentación (nunca “absoluta”) de la praxis moral y de los derechos humanos, cuando la metafísica, la teología, la naturaleza humana dejan de mantenerse hoy, al parecer de Tugendhat, como justificaciones racionales de nuestras elecciones morales y vitales, de las organizaciones políticas y sociales propias de las democracias.

Se ha de considerar el último, el *capítulo sexto*, complementario a los dos anteriores. Aun tratando de problemas tales como la antropología en clave de filosofía primera, el lenguaje, la autoconciencia, la libertad, la honestidad intelectual, el miedo a la muerte y la mística sin religión, es clara su conexión con cuestiones irrenunciables de filosofía moral. Así lo reconoce el profesor Bonet al procurar responder este interrogante: “¿Por qué dice Tugendhat que la pregunta por el comprender y la pregunta de cómo vivir están estrechamente ligadas entre sí?” (p. 251). Su interpretación: “la pregunta por nuestra vida, que es la única que está justificada incondicionalmente, es una parte de la pregunta más amplia por la comprensión” (p.252). La actitud vital del filósofo alemán aflora cuando ofrece el autor del libro una breve explicación en tres niveles de lo que constituye la tugendhatiana “honestidad intelectual” (pp.281-288): la voluntad de verdad, el no engañarse a sí mismo, y el partir toda reflexión de la “muerte de Dios”, del ateísmo. Aunque los dos primeros son bien aceptados por Bonet, respecto del último manifiesta un total desacuerdo —y con razón— al señalar: “La única postura intelectual-

mente honesta hoy es el ateísmo, afirma Tugendhat reiteradamente. Semejante tesis implica nada menos que Edith Stein fue intelectualmente deshonestas, que también lo fue Chesterton, que lo es MacIntyre. Implica también que, *por principio*, cualquier ateo tiene más probabilidad de ser honesto que cualquier creyente, al margen de las evidencias disponibles. El trabajo más reciente sobre el tema, que se recoge en *Antropología*, abre una escapatoria disyuntiva a tales exageraciones: la creencia en Dios es ‘o ingenua, o deshonestas’” (p. 287-288). Tal tesis de Tugendhat carece de justificación racional; parece más resultado de prejuicios emotivos o experiencias personales, no siempre generalizables.

Las páginas dedicadas al problema de la muerte y de la mística sin religión en Tugendhat son espléndidas. Transmiten la agudeza del planteamiento existencial del filósofo, la huella heideggeriana presente en su trayectoria. Aunque son cuestiones en principio diversas, y planteadas en contextos diferentes, constituye un acierto de Bonet señalar su estrecho vínculo, evidente a cualquier lector atento: “En el origen del retorno tugendhatiano a la mística está el tema de la muerte, particularmente lo inconcebible que resulta la desaparición de ese centro de mi mundo que soy yo; centro que, por otra parte, es inevitable afirmar una y otra vez para seguir viviendo. A fin de cuentas, una parte de la respuesta a la pregunta práctica fundamental —cómo vivir— es cómo afrontar la perspectiva de la muerte —o cómo orillarla—” (p. 293).

Es hora de ir concluyendo la presentación de tan elogiado libro. No quisiera hacerlo sin mencionar algunos de los

méritos que el autor del epílogo, el prestigioso traductor de la filosofía alemana actual, el profesor Manuel Jiménez Redondo, reconoce explícitamente. Los comparto. Empieza así sus eruditas páginas: “No es fácil dar hoy con libros de esta calidad, rigor, interés y transparencia... Bonet desmenuza en este libro paso por paso, de forma certera y precisa, yendo siempre al centro de las cuestiones, mostrando sus tensiones internas y apuntando discretamente los desacuerdos... Bonet los pone delante, discute lo preciso y después se los deja al lector para que pueda proseguir considerándolos, discutiéndolos y posicionándose a su vez. Este es un libro solvente, bien organizado y escrito, que informa, que gusta, que se lee y se relee con placer, al que no le falta nada porque acierta con precisión con aquello que se proponía” (pp. 317-318).

He de confesar que son numerosos los aspectos de esta valiosa obra que me había propuesto tratar en esta reseña. No ha sido posible. El tiempo y espacio siempre limitan cualquier actividad. Me conformo si he suscitado en el lector de esta reseña bibliográfica el afán por entrar en este necesario libro con título acertado: *La pregunta más humana de Ernst Tugendhat*. Ha de ser sólo el primer paso para visitar y quedarse largo tiempo en las moradas de algunas brillantes obras del filósofo alemán (y casi hispano); seguro que con ello el posible lector aprenderá no sólo *filosofía* (presentación aguda de otros pensadores), sino que, sobre todo, como reivindicaba Kant: aprenderá bien a *filosofar*, a pensar con honestidad. Tugendhat en ello es un

maestro. Aunque personalmente no esté de acuerdo con algunas posiciones éticas desarrolladas en sus libros —que no viene al caso ni apuntar aquí—, no me cabe la menor duda de que estamos ante un autor llamativamente *auténtico*. Ha escrito con total sinceridad lo que ha pensado. Y es posible afirmar igualmente algo tan típico como verdadero en su caso: ha pensado bien lo que ha escrito, expresando y agotando su capacidad intelectual, que

no ha sido escasa. La empresa, cercano ya su final, ha resultado tan meritoria como altamente honesta. De ahí el título que encabeza estas páginas, a modo de homenaje personal que hago público ante los interesados en la buena filosofía: “Tugendhat: el honesto pensar”.

*Enrique Bonete Perales*  
Universidad de Salamanca

### LA TERCERA ILUSTRACIÓN

ASUNCIÓN HERRERA GUEVARA, *Ilustrados o bárbaros. Una explicación del déficit democrático y ético moral*, Madrid, Plaza y Valdés, 2014, 178 pp.

De reciente publicación en la colección *Dilemata* de Plaza y Valdés, esta obra contribuye al panorama de la filosofía social y cultural en español con un diagnóstico de la contemporaneidad y una propuesta ético política en clave kierkegaardiana. Precisa y decidida, la voz de la autora avanza hermenéuticamente entre referencias filosóficas y culturales (principalmente cinematográficas y literarias) en un esfuerzo de comprensión de las circunstancias político-económicas de un presente globalizado y tardocapitalista cuya principal crisis es el sufrimiento humano que acarrea.

Aunque reivindica la Ilustración, Asunción Herrera no ofrece una mirada nostálgica. Tomando como referencia la sospecha fundada que Horkheimer y Adorno habían arrojado sobre las luces, Herrera asume la ne-

cesidad de la memoria cultural en la que sean desvelados de una vez, y tenidos en cuenta, los sufrimientos de los excluidos y los olvidados, aquellos sobre cuyos pedazos se alzó la modernidad, y que nunca han sido llamados héroes. La cuestión, tal y como la plantea Herrera, no es si necesitamos más o menos Ilustración, sino que necesitamos una tercera Ilustración, que, más allá de la Ilustración del XVIII y la vinculada a los movimientos sociales de la segunda mitad del siglo XX, se desembarace de la alianza perversa entre modernidad y racionalización entendida como dominio.

El aporte central de este libro es la figura que esboza del sujeto capaz de enfrentarse a un status quo heredero de dos Ilustraciones insuficientes, afincado en las desigualdades de un mundo mal distribuido e injusto, como consecuencia del cual el sufrimiento social es endémico<sup>1</sup>. *Ilustrados o bárbaros* plantea los rasgos del tipo de sujeto que, por decencia, no tiene más remedio que comportarse como un héroe y emprender esa ter-

cera Ilustración<sup>2</sup>. Es en este punto donde la autora se sirve de su interpretación de Kierkegaard para formular los rasgos morales del sujeto que demandan las urgencias de nuestro tiempo. Más allá del sujeto estético (regalado a los placeres sensuales), el sujeto ético (que la autora vincula al utilitarismo), y el sujeto rigorista (comprometido con el sí mismo hasta el punto de que es capaz de verse “en el otro como sí mismo”<sup>3</sup>), estaría el sujeto rigorista-ético, capaz de llevar al máximo su compromiso religioso y existencial con Dios y con el prójimo. La interpretación que ofrece Asunción Herrera del estadio cuarto aparece, sin embargo, depurada de los elementos religiosos. El sujeto kierkegaardiano que asciende por los diferentes estadios éticos se va eligiendo paulatinamente más a sí mismo, y va alcanzando con desesperación o angustia los límites existenciales de cada fase, hasta un pleno *sí mismo* que ve en su humanidad a los otros, prójimos, a la vez diferentes como individuos y similares como pertenecientes a la humanidad (“la igualdad en la diferencia”,<sup>4</sup>). En este eje que combina al hombre como individuo y al hombre como grupo enraíza Asunción Herrera la necesidad de constelar el respeto por los derechos individuales de cada ser humano de carne y hueso, capaz de sufrir y de amar, con la idea de que tales derechos son universalizables. En este sentido, los sistemas normativos de las sociedades de una tercera Ilustración tendrían que combinar ciertos valores de la vida buena con ciertas normas universalizables, ciertos elementos de la tradición política liberal con ciertos elementos de la tradición política republicana.

El principal logro de esta obra es traer al centro de la escena del pensamiento político y ético-moral la cuestión indiscutible del

sufrimiento social y la existencia concreta, truncada, de los seres humanos del presente. Se trata de un sufrimiento real, concreto, vivido, cuyo origen procede de las estructuras de poder económico y político de las que el ciudadano europeo medio, al que interpela este libro, forma parte. Asunción Herrera plantea el tipo de individuo que sería capaz de afrontar esta responsabilidad e intentar, como Kierkegaard, que “se tambaleara el gusto degenerado de su tiempo”<sup>5</sup>. Esta llamada de atención debiera nacer del informalismo como única actitud “decente” en un contexto de desigualdades e injusticias brutales. La vía planteada por la autora pasa por la transformación personal, filosófica en la medida en que es capaz de extrañarse ante un mundo mal organizado que no puede darse por sentado, y la contribución política en busca de una democracia más participativa y deliberativa, que vaya incluyendo los elementos del cambio de manera legal, y con una base legítima más amplia, basada precisamente en la mayor participación ciudadana y en una participación de más calidad. La “astilla en la carne” de la desesperación de los estadios éticos imperfectos serviría así de aliciente e impulso para el compromiso máximo de quien sabe que se ha comprometido en una empresa en la que, aún sin asumir sobre sus hombros la carga imposible que cargó San Cristóbal, hace todo lo que puede por mitigar el sufrimiento del mundo. Así, es una llamada de atención hacia la necesidad de una globalidad, pero también de una responsabilidad individual que se preocupe “primordialmente por el sí mismo como sujeto que sufre”<sup>6</sup>, donde el compromiso con el paliativo de ese sufrimiento es inaplazable y se refiere tanto al otro concretamente próximo como a la contribución a un siste-

ma político y una sociedad donde tal meta se aborde de manera absolutamente prioritaria.

Cabe preguntarse si, ante la gravedad de los retos que se le plantean al ciudadano europeo medio, ese que somos, que normalmente combina un poco de hedonismo con cierto utilitarismo, ocasional rigorismo y más escaso aún (aunque no inexistente) compromiso rigorista-ético, le basta hoy una llamada a la reforma filosófica e institucional. Desde mi punto de vista, esta tercera Ilustración tiene que demandarse y desarrollarse radicalmente. Son ya muchos los individuos y los grupos que la han iniciado en la radicalidad de asumir como personales los retos que implica *darse* a la lucha contra el

sufrimiento social. Sólo si es personal y radical (existencial, como lo entendió Kierkegaard), el compromiso puede aunar los componentes ético-morales y políticos que demanda el presente. Ahora bien, no debemos llamarnos a engaño: a pesar de su radicalidad y precisamente por ella, éste sería el compromiso justo, requerido, suficiente. Ni hablar de él nos hace mejores, ni asumirlo debiera convertirnos en héroes – y hemos de estar alerta, pues los “héroes” del compromiso presente que pasan más tiempo bajo los focos que en el terreno podrían ser parte del “gusto degenerado” de nuestro tiempo.

Noelia Bueno Gómez  
Universidad de Innsbruck

## NOTAS

<sup>1</sup> Utilizo el concepto de „sufrimiento social“ en el sentido en que se define en Kleinman, A., Veena, D., Lock, M., *Social Suffering*, University of California Press, California, 1997, IX, como el resultado “de lo que el poder político, económico e institucional hace a la gente y, recíprocamente, de cómo esas formas de poder influyen en las respuestas a los problemas sociales” (la traducción es mía).

<sup>2</sup> A. Herrera, *Ilustrados o bárbaros. Una explicación del déficit éticomoral*, Plaza y Valdés, Madrid, 2014, 15.

<sup>3</sup> *Op. Cit.*, 79.

<sup>4</sup> *Op. Cit.*, 66.

<sup>5</sup> *Op. Cit.*, 67.

<sup>6</sup> *Op. Cit.*, 119.

## CIUDADANIA E INTEGRACIÓN

ROSALES, J.M., *La integración cívica de los inmigrantes*, Barcelona, Horsori, 2014, 108 pp.

Disipar y aclarar prejuicios tendrían que formar parte de las tareas propias de la política, en su momento lo explicó H. Arendt. Hoy como ayer, pocos fenómenos demuestran tan a las claras la fuerza de los prejuicios y, por tanto, la necesidad de avanzar hacia juicios

basados en evidencias como lo hacen las migraciones. Están cada vez más presentes en las sociedades contemporáneas, a todos los efectos, poniendo al descubierto el peso de una manera tan rudimentaria como arriesgada de entender la política: una dinámica amigo-enemigo. ¿Cómo evitar que los prejuicios sobre “los otros” lastren las relaciones sociales y marquen las políticas públicas? *La in-*



*tegración cívica de los inmigrantes* entra de lleno en los debates recientes sobre el estatus de la ciudadanía y los derechos de los no nacionales. ¿Han de ser integrados como miembros de la comunidad política? Los inmigrantes ¿tienen que “acomodarse” o que “integrarse” en la nueva comunidad? En los estados ¿han de prevalecer las políticas de control y seguridad o, por el contrario, otro tipo de regulación para los flujos migratorios? A partir de un enfoque liberal y, sobre todo, con datos e información puesta al día, el autor del libro revisa algunos prejuicios y lugares comunes sobre el tema: la ciudadanía como “propiedad” de los nacionales, la “asimilación” o acomodación de prácticas e identidades diferentes, la violencia asociada a la inmigración, las “promesas” de la Unión Europea y, en fin, las derivas anti-liberales y anti-cosmopolitas de las políticas liberales.

La relación interna entre la idea de ciudadanía y los derechos políticos de los inmigrantes está claramente planteada desde el comienzo del libro, en la “Introducción” (pp. 11-18) y en los siguientes cuatro capítulos. La tesis central es que las insuficiencias del modelo teórico liberal se hacen evidentes cuando los derechos y la condición ciudadana no se extienden por igual ni tienen alcance universal. Es más, la llegada de inmigrantes pone de manifiesto el desajuste entre la validez de los derechos y su reconocimiento efectivo; aproximar las normas y las prácticas puede ser mucho más difícil que en otros casos, debido al prejuicio o la errónea creencia de que el problema en nada afecta a los nacionales de un estado. ¿Por qué motivo? La ciudadanía plena y el ejercicio de derechos estarían asociados a la nacionalidad, como si los derechos y del Estado ya tuvieran “dueños”, tal como se recuerda en el libro (pp. 45-60). Parece evi-

dente que esta supuesta “propiedad” eximiría a los miembros de un estado-nación de responder y de ajustarse al fenómeno de la inmigración; las consecuencias de esta actitud general suelen ser muy negativas para los inmigrantes, también para los de las generaciones siguientes. J.M. Rosales analiza con detenimiento el problema, abogando por una modalidad de integración que iría – o debería ir – en dos sentidos: para los que llegan y, a la vez, para las sociedades de acogida (p.17, p. 87). Si la ciudadanía no es una propiedad sino un estatuto legal y político, un contrato (p. 57), entonces tampoco cabe pensar en la “acomodación” de los inmigrantes a la sociedad a la que han llegado – una forma de inclusión que, al fin, los mantendría segregados – sino en una acomodación mutua. Por eso la “integración” – de doble vía – sería lo más correcto (p. 45). A la vista de algunas experiencias en otros países, J.M. Rosales llega a la conclusión de que el reconocimiento de las diferencias y, en general, las políticas multiculturales facilitan el proceso, aunque no son suficientes. El reconocimiento de las diferencias culturales puede tener considerables ventajas retóricas, pero ha de ser contrastado luego con los resultados, en términos de integración efectiva.

De manera consecuente, en el libro se insiste en la dimensión política de la inmigración y en la eficacia práctica de las negociaciones y de los programas que tengan cierta continuidad (pp. 61-74). A diferencia de otras propuestas, centradas bien en los aspectos normativos – más éticos que políticos – o bien en lugares comunes – explotados de forma sistemática por ideologías populistas o autoritarias –, los análisis del libro tienen en cuenta tanto la defensa de los derechos y las libertades como, por otro lado,

las limitaciones de recursos y de los programas destinados a la integración de inmigrantes. Al igual que en otras publicaciones del autor, la metodología combina aspectos teóricos e información empírica; ambos son necesarios para el análisis comparativo de los datos disponibles sobre esta cuestión y, sin duda, para mostrar tal como hace J.M. Rosales que la inmigración afecta nada menos que al “capital identitario” (pp. 19-29). Los numerosos prejuicios en torno a la emigración - violencia, tensiones, pérdidas, etc. - no suelen tener en cuenta que se trata de un fenómeno político de primer orden, no sólo económico, demográfico y cultural. Es un fenómeno estructural, un camino sin retorno en un contexto como el actual, de procesos globalizadores en plena expansión; por eso mismo hace falta reflexionar sobre la pluralidad y complejidad del tema y, en todo caso, sobre sus consecuencias para las sociedades de acogida, para las sociedades de origen y, siempre, sobre el desarraigo. Pues las sociedades de origen se descapitalizan, los inmigrantes sufrirán desarraigo y precariedad, durante generaciones.

J.M. Rosales llama también la atención sobre los mecanismos que discriminan de manera explícita o implícita, ya que éstos siguen funcionando aun cuando los inmigrantes logren la residencia legal y tengan derechos reconocidos. ¿Logran acceder a la plena ciudadanía? La respuesta parece clara, ya que emigrar es un derecho pero no sucede lo mismo con la inmigración. En los países de la Unión Europea, se ha puesto bien de manifiesto que las “promesas” liberales - protección de las libertades individuales, validez universal de los derechos - no se traducen luego en políticas coherentes y comunes. ¿Por qué todavía no existe una

política comunitaria de inmigración? De hecho, el espacio europeo de libertades sigue siendo un espacio de seguridad para los nacionales y, por tanto, de control para los inmigrantes (pp.31-44). Los costes económicos y políticos de este tipo de políticas son elevados, aun así los países de la Unión no potencian los mecanismos ni las redes legales. En los últimos años, las medidas administrativas han ido aumentando los obstáculos y las restricciones para los inmigrantes; estos se han convertido así en presas propicias para las redes ilegales. Las carencias de la construcción europea y de su dimensión cívica se han hecho cada vez más manifiestas y, a la vez, los discursos del universalismo y del reconocimiento de las diferencias apenas han contado para quienes tomaban la decisión de retrasar o restringir o los derechos de los no nacionales (p.28). La situación actual no es muy distinta. *La integración cívica de los inmigrantes* no defiende, sin embargo, una concesión generalizada de la ciudadanía sino condiciones razonables para acceder a ella, así como la extensión de los derechos políticos (p.13).

Además de cuestionar el giro anti-liberal y anti-cosmopolita de los mismos estados liberales, el autor precisa que la regularización de las migraciones no lo es todo; lo cierto es que los procesos de integración son siempre complejos, cuando no dolorosos, generan precariedad y pueden ser reversibles (pp. 75-89). En el prologo del libro, J.M. Bermudo (pp. I-IX) introducía una pregunta de fondo, sobre las dejaciones o incluso la deserción de parte de filosofía contemporánea ante realidades tan duras como ésta. Tal vez habría que preguntarse luego por el tipo de filosofía que estaría en condiciones de reflexionar sobre re-

alidades complejas y difíciles, con alguna relevancia y sin quedarse solo en un discurso edificante. *La integración cívica de los inmigrantes* es un buen ejemplo de análisis filosófico basado en evidencias, sobre una cues-

tion relevante y, a la vez, comprometido con un modelo teórico definido.

M<sup>a</sup> Teresa López de la Vieja  
Universidad de Salamanca

## LOS APORTES DEL PSICOANÁLISIS A LA TEORÍA DE E. LACLAU

BIGLIERI, PAULA Y PERELLÓ, GLORIA, *Los usos del psicoanálisis en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau*, Buenos Aires, Gramma Ediciones, 2012, 94 pp.

Desde la aparición de *Hegemonía y estrategia socialista*—escrito en colaboración con Chantal Mouffe— la obra de Ernesto Laclau ha ejercido una influencia creciente en el ámbito de las ciencias sociales y la teoría política. No por azar, sino por tratarse de uno de los intentos más vigorosos e innovadores a la hora de reestructurar el pensamiento político contemporáneo. Abrevando en fuentes tan variadas como Gramsci, Althusser, Lacan, Wittgenstein y Derrida, a quienes sabe darles una fuerte impronta personal, la obra de Laclau se ha convertido en una referencia ineludible de los debates políticos contemporáneos. Prueba de ello es la gran cantidad de artículos, libros, y estudios críticos, que en los últimos años se han dedicado al estudio de su pensamiento. El trabajo de Paula Biglieri y Gloria Perelló se inserta dentro de ese *corpus* de estudios laclaudianos.

Las autoras despliegan a lo largo del escrito los diversos modos en que Laclau se vale de conceptos y desarrollos psicoana-

líticos—especialmente lacanianos— en su recorrido teórico. Para tal fin, la estrategia expositiva asumida es presentar los conceptos psicoanalíticos abordados según un orden cronológico; es decir, de acuerdo al orden de aparición de dichos conceptos en los textos de Laclau. Dejando deliberadamente de lado *Política e Ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo* (1977), en tanto para las autoras allí se encontraría un “Laclau gramsciano” y no un “Laclau laclausiano”, eligen tomar como punto de partida *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (1985). A partir de allí, se suceden los análisis en torno al uso que Laclau realiza de nociones como: *sobredeterminación, punto nodal o significante vacío, sutura, lo real, antagonismo y dislocación*, entre otras.

La principal tesis sostenida por las autoras es que en el marco de la teoría laclaudiana de la hegemonía, la centralidad adquirida por el concepto de *antagonismo* llevó a Laclau “a ahondar, cada vez más, en el psicoanálisis—en particular en su vertiente lacaniana— y a «hacer uso» de ciertas categorías fundamentales de este campo de conocimiento, que pasaron a tener un lugar

esencial en sus postulados” (p. 13). El reverso de esta tesis consiste en remarcar que aquellas lecturas de la obra de Laclau que no consideren adecuadamente los usos de este conjunto de nociones psicoanalíticas en su teoría de la hegemonía, pierden de vista todo el alcance y “la potencia explicativa que esta adquiere” (p. 90).

El recorrido comienza por la noción de *sobredeterminación*. Las autoras consideran que, en gran medida, es la introducción de este concepto –tomado de Freud– lo que provoca la ruptura posmarxista llevada a cabo por Laclau y Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista*. Ello debido a que, como ocurre durante el “trabajo del sueño”, en el campo de las relaciones sociales (sustituido por Laclau y Mouffe al campo discursivo) se producirá sentido, se constituirán identidades y se generará objetividad, en la medida en que los diversos elementos del campo social/discursivo “se articulen a partir de la fijación [“condensación” en el lenguaje freudiano] de *puntos nodales*” (p. 26), los cuales se encuentran sobredeterminados y son producto de una articulación hegemónica que es siempre radicalmente contingente. El posmarxismo lograría romper, de este modo, con toda determinación objetiva de las relaciones sociales, incluyendo la althusseriana “sobredeterminación en última instancia por la economía”.

De esta manera, como señalan las autoras, los puntos nodales –*point de capiton* en el lenguaje lacaniano; retraducidos por Laclau a su propia terminología como “significantes vacíos”– cumplen una función de vital importancia, al permitir cierta *sutura* o fijación parcial “del juego de las diferencias”, ocupando un rol “estructu-

ralmente universal” sin dejar de ser a la vez un elemento particular (p. 30). Aparece aquí otro concepto psicoanalítico, el de *sutura*, tomado esta vez de la formulación hecha por Jacques-Alain Miller en su texto “*La suture (éléments de la logique du signifiant)*”, según nos indican las autoras.

Otra noción que adquiere un lugar central en el recorrido que realizan Biglieri y Perelló es el concepto lacaniano de Real. Lo Real es abordado en el texto siguiendo las distintas elaboraciones que Laclau lleva a cabo en el transcurso de su trabajo teórico. Así, en primer lugar nos encontramos con la reformulación de lo Real lacaniano en términos de *antagonismo*. El estrecho vínculo que este concepto mantiene con la lógica hegemónica, permitirá a Laclau –como bien nos recuerdan las autoras– señalar años más tarde que “la lógica del objeto *a* y la lógica hegemónica no son sólo similares: sino simplemente idénticas” (p. 39). Luego se lo encontrará vinculado a la noción de *dislocación*, y por último, en lo que desde la perspectiva de las autoras resulta ser el “gran hallazgo” de *La razón populista*, lo Real es considerado centralmente en relación con la noción de *lo heterogéneo* y como *plus-de-jour* (plus de goce). Cada una de estas reelaboraciones encuentra en el libro de Biglieri y Perelló una exposición detallada.

En la última parte del texto, las autoras se dedican a dilucidar el vínculo existente entre el psicoanálisis –en particular la obra de Freud *Psicología de las masas y análisis del yo*– y el trabajo de Laclau sobre populismo. De acuerdo a Biglieri y Perelló, aquí pueden distinguirse dos operaciones complementarias: en primer lugar, la indagación freudiana presente en el texto men-

cionado permitiría a Laclau realizar una operación deconstructiva respecto de los principios rectores de las teorías vigentes sobre el populismo; y, en segundo lugar, los desarrollos psicoanalíticos significarían un “aporte fundamental” en la construcción de la novedosa teoría laclaudiana sobre el populismo, especialmente en cuanto permitirían el ingreso del afecto al estudio de la política.

De este modo, Biglieri y Perelló presentan los desplazamientos y reformulaciones que Laclau realiza respecto de determinados conceptos psicoanalíticos, lo-

grado dar cuenta de la importancia que adquieren dentro de su construcción teórica. Por lo que *Los usos del psicoanálisis en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau* no sólo constituye una herramienta indispensable para el estudio de la obra del pensador argentino, sino que —como resalta Jorge Alemán en el prólogo— “establece un nuevo paso decisivo en la apasionante relación entre el psicoanálisis y la política” (p. 12).

Gustavo P. Guille  
Universidad de Buenos Aires

## LOCURA, ENCIERRO Y DISIDENCIA

VALENTÍN GALVÁN (Coord.), *El evangelio del diablo. Foucault y la Historia de la locura*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013.

*Los locos son, sobre todo, víctimas individuales de la dictadura social. En nombre de la individualidad que pertenece específicamente al hombre, demandamos la liberación de esas gentes, convictas de sensibilidad. Porque aseguramos a ustedes que no hay leyes suficientemente poderosas para encerrar a todos los hombres que piensan y actúan.*

Antonin Artaud  
*Carta a los directores médicos de los manicomios.*

Cuenta una leyenda que el autor del *Código del Diablo* fue un monje benedictino condenado por herejía a ser emparedado vivo y

que se comprometió a escribir una obra monumental alabando a Dios en una sola noche, cosa que logró con la ayuda del diablo.

No sabemos si Foucault recibió ayuda del diablo para escribir el conjunto de su obra; quizá por no lograr finalizarla fue por lo que acabó encerrado tras los muros del *Hospital General*, la más siniestra encarnación del poder desplegado —en múltiples direcciones— por el Estado Clínico. Lo que sí sabemos es que la herejía primera de Foucault, su desafío a ese aparato de normalización, fue su tesis doctoral y es el motivo —cincuenta años después— de *El evangelio del diablo*, el nuevo libro de Valentín Galván, doctor en Filosofía y profesor en la Universidad Pablo de Olavide.

En este caso, y a diferencia de su anterior *De vagos y maleantes. Michel Foucault en España* (Virus, 2010), se trata de un libro coral a modo de análisis-homena-

je con los muchos atractivos y pocos inconvenientes que ello supone. Tras una breve presentación de Galván encontramos dos bloques bien diferenciados —uno de carácter analítico; el otro, histórico— ambos con el aliciente de un texto de Foucault inédito en español como puerta cancel.

### *Un arqueólogo en los archivos de Upsala*

Estos dos textos atañen a las dos cuestiones básicas que podemos plantear en torno a la *Historia de la locura*: el desmontaje teórico de la conceptualización psiquiátrica de la locura y las acciones que ha desatado no sólo en el campo estricto de la psiquiatría sino desbordándose hacia otros territorios conectados como la sociología, la etnología o las ciencias políticas.

El texto de Foucault que abre la primera parte de *El evangelio del diablo* está dedicado a precisar las cuatro formas en las que él entiende que se desarrolló esa oposición, las dos primeras chocantes contempladas con la perspectiva de los años: por una parte aquella psiquiatría que quiso imponer la misma simplificación que Pasteur había impuesto en el hospital médico reduciendo su intervención a la cirugía y los psicofármacos; por otra parte, la psicoterapia analítica que procedería mediante un ajuste de las relaciones de poder entre médico y paciente circunscritas al diván y cuya forma más popular es el psicoanálisis.

Las dos formas restantes son las que habitualmente identificamos con el concepto histórico de antipsiquiatría: la protagonizada por los trabajos de Laing y Cooper, en las que las relaciones de poder se reducen a cero y que implican una reestructuración institucional y, más allá, la desme-

dicalización del espacio en el que se produce la locura que dejaría de ser tarea del médico para convertirse en un descenso a los infiernos del paciente que vive así con toda intensidad su experiencia de alienación y retorna transformado; y una cuarta —en la que se encuadrarían Basaglia y Guattari— que se propondría como objetivo la destrucción de las relaciones de poder que han creado al enfermo y la propia locura, es decir, implicarían un “combate político” que supone un cambio individual. Basaglia: “no se puede transformar el mundo sin transformarse a sí mismo”. En definitiva, el resurgimiento de la locura como conciencia cósmica expresada en el arte y la literatura: Artaud, Nietzsche, Rachmaninof, Van Gogh, Rimbaud... la locura como transgresión de los límites para alcanzar el absoluto, para entrar en el territorio de lo esencial, de la pérdida del yo: la experiencia límite que en el caso de Foucault estoy convencido no fue, como algunos afirman, el SIDA, la muerte sórdida entre los muros de *La Salpêtrière*, sino la escritura.

### *El encierro racional de la locura*

La segunda parte arranca con un breve texto que reproduce una entrevista inédita de 1961 de la que se extrae su título: *No existe cultura sin locura*. Afirmación tan simple en su formulación como provocadora en sus implicaciones y que podría resumir los desafíos esenciales de Foucault en su tesis doctoral que el libro coordinado por Valentín Galván retoma y pone en perspectiva sorteando los peligros de la heterogeneidad propia de las recopilaciones.

Pero a pesar de su título, la *Historia de la locura* no es un libro de historia, sino un



viaje al corazón de los archivos, una prospección arqueológica que procede levantando capas estratificadas bajo los conceptos para poner en evidencia que *lo que es no ha sido siempre*, que las evidencias y las certezas han sido fabricadas y por lo tanto *a condición de que se sepa el modo en que han sido hechas, pueden ser deshechas*. La locura -concluye el arqueólogo del discurso— no es un hecho natural, sino cultural, e incluso consustancial a la cultura.

Así, desde el humanismo —que rompe con las resonancias místicas y misteriosas que la locura poseía en el medioevo y la encierra en el *universo del discurso*— hasta hoy —no únicamente el hoy de Foucault, sino el nuestro, que ha llevado a extremos aberrantes el cientificismo cuyos efectos de poder señaló el propio Foucault— la locura ha quedado atrapada dentro de la razón, justificada por la razón y transformada en una forma de razón.

Y como hilo conductor material de esa evolución, diríamos que como testigo arquitectónico, el *Hospital General*, cuyo edicto dado en el mes de abril de 1657 reza *para el encierro de los pobres mendigos de la ciudad y de los alrededores de París* sobre el que Foucault precisa: *un hecho está claro: el Hospital General no es un establecimiento médico. Es más bien una estructura semijurídica, una especie de entidad administrativa, que al lado de los poderes de antemano constituidos y fuera de los tribunales, decide, juzga y ejecuta*. De ahí que la arremetida de Foucault no sea simplemente una crítica conceptual, sino la primera piedra para un “combate político” mediante el cual podamos *deshacer las cosas que fueron hechas*. Tuke, citado por Foucault: *el principio del miedo, que raramente dis-*

*minuye con la locura, está considerado como muy importante en el tratamiento de los locos*. Y el miedo se materializa en el “gran encierro” de los locos, pero también de mendigos, vagabundos, blasfemos, libertinos... los “antisujetos” de Ramón García.

No es de extrañar que ante el brutal trabajo de arqueología de campo realizado por Foucault en su tesis, se granjeara el calificativo de “psiquiatricida”. La psiquiatría institucional, responsable de la construcción de la enfermedad mental a base de parodiar —dice Szasz— conceptos científicos, responsable de la objetivización de la enfermedad mental mediante la condena moral y práctica judicial, quedaba en evidencia como herramienta de control y no perdonó a Foucault, a decir de Mario Colucci, que les recordara que *sus magníficos manicmios procedían de los lazaretos*.

#### *La difusión internacional*

La segunda parte de *El evangelio del diablo* da cuenta —gracias a un laborioso ejercicio de traducción múltiple— de la recepción irregular de la *Historia de la locura* en Francia, Estados Unidos, Canadá, Argentina, México, Brasil y España. Una acogida irregular con diferentes grados de influencia y complejos avatares imbricados con otras obras de Foucault y las dinámicas propias de cada territorio.

Así, las ediciones del 61 y 63 en Francia contribuyeron a proporcionar una base teórica a la antipsiquiatría francesa impulsando su acción política y conectándola con la lucha contra las prisiones. En América del Norte sin embargo, y pese al abrumador éxito de las visitas de Foucault, su actividad se limitó al terreno intelectual con una mo-



derada influencia sobre los movimientos de resistencia a la institución psiquiátrica. A Argentina llegó Foucault por vía mexicana, las primeras ediciones de *Paidós*, pero obviamente no pasaron el filtro de la dictadura y sólo publicaciones minoritarias en círculos de resistencia difundieron sus ideas que cobraron fuerza a partir de los ochenta hasta llegar a una explosión que alcanza el mundo académico en los noventa. En cuanto a Inglaterra, modesta influencia en la antipsiquiatría donde Laing y Cooper mantenían su independencia intelectual aunque confluyente en acciones y reivindicaciones por las que se vieron acusados de beneficiar los proyectos de recorte social de la derecha. En México, compleja influencia foucaultiana en múltiples ámbitos: filosofía, medicina, historia, lingüística, literatura, sociología, etnología y ciencias políticas; y en Brasil la corriente más importante del movimiento antipsiquiátrico tomará su inspiración de Foucault. Finalmente, en España, la presencia de Foucault se vio mediatizada por la transición política y a decir de Valentín Galván, sus ideas generaron un pensamiento aparentemente anarquizante, pero “en realidad fácilmente digerible por el sistema”, llegándose incluso a la paradoja de que los propios funcionarios de prisiones utilizaron sus ideas para perfeccionar los mecanismos represivos, según denunciaría el propio Foucault.

#### *Control a ambos lados de la frontera*

Pero el *tercer grado de la represión* con el que Foucault definía el gran encierro, no supone sólo el control de los locos, que ya no son locos sino enfermos mentales, sino el de los cuerdos que ya no son cuerdos sino

sanos. El saber psiquiátrico amparado en la ciencia redefine las fronteras y el loco deja de ser un personaje inquietante o místico para convertirse simplemente en un peligro social.

*El Juez o Tribunal podrá acordar el internamiento en un centro psiquiátrico del sujeto que haya sido declarado exento de responsabilidad criminal conforme al número 1.º del artículo 20, o al que le haya sido apreciado esa eximente con carácter incompleto, si tras efectuarse una evaluación exhaustiva del mismo y de la acción que llevó a cabo, exista base suficiente para concluir que, debido a su trastorno, es posible prever la comisión por aquél de nuevos delitos de gravedad relevante.*

No, no es una disposición de siglos pasados. Se trata del artículo 98 del Anteproyecto de reforma del Código Penal español presentado al Consejo de Ministros en Octubre de 2012 y rozando en estos momentos las etapas finales para su aprobación.

Encierro indefinido por delitos no cometidos y sin responsabilidad criminal. Independientemente de que este anteproyecto acabe o no convertido en ley, el mero hecho de proponerse es suficientemente significativo de los tiempos que corren, en los que parecen cobrar inquietante significación las palabras de Szasz: *os hospitales mentales son los campos de prisioneros de nuestras guerras civiles no declaradas ni expresadas.*

#### *Más allá de Foucault*

Plantea Foucault que el hospital psiquiátrico se despega del hospital médico a partir del

siglo XIX cuando Pasteur introduce la teoría microbiana como causa de enfermedad. En este sentido, el descubrimiento de una causa “real” para las enfermedades llamémoslas “físicas” sitúa al hospital médico en otro espacio rígido por otras dinámicas: ya no hay producción de la enfermedad, sino una causa real que se diagnostica. Por su parte, en el hospital psiquiátrico, a pesar del esfuerzo de las disciplinas científicas psiquiátricas por somatizar la enfermedad mental, la dinámica continúa siendo de conjuro y producción: Pasteur frente a Charcot, diagnóstico real de lo somático que se ha expandido hasta lo indecible gracias a la tecnología, frente al diagnóstico ficticio de lo mental, de lo incorpóreo, en definitiva, de lo construido.

Sin embargo, el método arqueológico de Foucault puede aplicarse igualmente a la biología o a la medicina. A partir del siglo XIX comienzan a sentarse las bases de lo que podríamos llamar medicina moderna y que se convirtieron en factores claves para la unidad de pensamiento y práctica médica inexistentes hasta ese momento: farmacología, teoría microbiana, procedimientos estadísticos y diagnósticos, y por supuesto la proscripción y persecución de quienes a decir de Foucault controlaban un “*corpus técnico de curación*”: las comadronas, las damas de misericordia, los charlatanes, los magos, los chapuceros, los hospitalarios,

los monjes, las religiosas, los droguistas, los herboristas, los cirujanos, los boticarios... en definitiva, esa estirpe que ahora es calificada desde los sectores del fundamentalismo científico como *pseudociencias*.

Lo que Foucault no tuvo tiempo de ver es que la distinción entre lo normal y lo patológico ha devenido tan artificial en la medicina de lo mental como en la medicina de lo corporal porque depende del consenso científico como dispositivo de poder que se materializa y concreta en el primer caso en las sucesivas ediciones del DSM y en el segundo en las directrices promulgadas por los CDC del Servicio de Salud estadounidense.

Así, del mismo modo que la función de la psiquiatría institucional como sostenedora de los lugares de encierro pero también de producción y definición de la enfermedad mental condujo al nacimiento de la antipsiquiatría, la función de la medicina institucional que produce y define la enfermedad orgánica y contribuye al encierro virtual de la humanidad en un afuera medicalizado, compartimentado y ordenado debe ser combatido desde una antimedicina que se oponga no al saber médico, sino al poder medico-farmacológico.

*Jesús García Blanca*  
Escritor

## EL *ION* Y LA ANTIGUA QUERRELLA ENTRE LA POESÍA Y LA FILOSOFÍA

AGUIRRE, JAVIER, *Platón y la poesía. "Ion"*, introducción, traducción y comentarios de J. Aguirre, Madrid, Plaza y Valdés Editores, 2013, 206 pp.

La presente reseña tiene como objetivo dar noticia sobre la reciente aparición de una nueva traducción comentada del *Ion* platónico. Frente a algunas de sus hermanas más ilustres, esta obra tal vez haya quedado un tanto ensombrecida, pese a ser uno de los documentos más relevantes con los que contamos para atender la *antigua querrela* entre la poesía y la filosofía. Así, es de agradecer que la colección *Clásicos europeos* de *Plaza y Valdés Editores* haya apostado por rescatarla del olvido, ofreciendo un volumen que consta de una amplia introducción, una traducción castellana, de un comentario minucioso al texto griego y una bibliografía actualizada.

Una de las mayores virtudes del libro radica en su esclarecedora introducción, que, en aproximadamente un centenar de páginas, aborda cuatro problemas fundamentales vinculados con el diálogo: 1) Platón y el conflicto con la poesía; 2) las cuestiones de la datación, argumento y personajes del *Ion*; 3) el debate sobre la autenticidad y la valoración del diálogo; 4) el análisis del arte (*téchne*) y la inspiración (*enthousiasmós*), dos de los conceptos centrales sobre los que pivota la obra.

El primero de los apartados señalados resulta especialmente relevante, ya que analiza de manera sucinta, pero con una gran amplitud de miras, el papel de la filosofía del Académico en relación al resto de discursos

educativos de la ciudad, entre los que se incluye la poesía. En efecto, la filosofía de Platón se construye en ardua pugna contra la retórica tradicional, representada, entre otros, por personajes como Gorgias o Isócrates, y también contra la poesía, que tenía algunos de sus estandartes más ínclitos en los épicos Homero y Hesiodo, o en los dramaturgos Eurípides, Agatón o Aristófanes. Pues bien, Platón en ningún momento niega que las palabras de aquéllos estén dotadas de belleza o de poder persuasivo; al contrario, Platón reconoce el poder estético de los rivales con los que pugna, reprochándoles no su belleza formal, sino el hecho de ser nocivos para el buen orden de la comunidad política. Más todavía, en tanto que constituyen discursos capaces de causar el mal en la ciudad, su belleza es motivo de mayor censura, ya que presentan un gran daño bajo una hermosa envoltura. El profesor Aguirre muestra con claridad esta cuestión mediante numerosos ejemplos extraídos de diversos diálogos platónicos.

La filosofía del Académico se alza contrapuesta a los maestros por antonomasia de la cultura griega antigua, pero también a la de los nuevos educadores. Y no obstante, en su pretensión de elaborar un discurso políticamente útil para la construcción de la mejor ciudad posible, Platón no rechazó hacer uso de los recursos artísticos del lenguaje para seducir a sus lectores. Expresado diversamente, podríamos decir que la retórica, es decir, el arte de persuadir mediante las palabras, no es criticada en sí misma –al fin y al cabo el filósofo requiere de ella para persuadir mediante el discurso a los filósofos en potencia–, sino que se rechaza el empleo que los po-

etas y los teóricos de la oratoria hacen de ella, por desvincularla del conocimiento de la verdad y de aquello que es útil para el recto orden de la *pólis*. Así, el autor sostiene que el fundador de la Academia elabora un nuevo tipo de poesía –y de retórica–, la cual se subordina a la filosofía. El *Ion* debe entenderse en todo momento en este contexto, en tanto que intento de desautorización del mensaje de los aedos y rapsodas, a saber, de dos de los portavoces de la educación tradicional.

A partir del segundo apartado, en el que se comentan las cuestiones de la datación, el argumento y los personajes del diálogo, los apuntes del análisis general previo sirven para definir la naturaleza específica del *Ion*. En un sucinto resumen, se refiere a los problemas principales del texto y señala como la cuestión central del diálogo es la de esclarecer el nexo entre la poesía y el conocimiento. Más todavía, interrogándose por los fundamentos que legitiman el mensaje del poeta, el diálogo reflexiona sobre el poder y los límites del discurso en general. Precisamente, el oficio de rapsoda se define en relación a su capacidad de incidir mediante su canto en el orden de la ciudad, ya sea en el ámbito pedagógico o político. Sócrates, portavoz de un nuevo tipo de educación, emplea el discurso para conducir a la aporía a su interlocutor y erigirse como portador del nuevo discurso autorizado. En suma, el filósofo trata de mostrar que no hay un campo específico sobre el que el poeta posea un conocimiento exhaustivo.

En el tercer apartado, el autor centra su atención en los diferentes enfoques desde los que ha sido juzgado el diálogo a lo largo de la historia, mostrando que su valoración ha sido altamente problemática. Entre otras cuestiones, trata los asuntos de la datación y

autenticidad del diálogo, haciendo además un valioso examen de la crítica negativa de la que muy a menudo ha sido objeto esta obra, a causa, en parte, del rechazo de algunas figuras eminentes, como Goethe y Schleiermacher. Asimismo, incluye una valoración propia, en la que se destaca el notable valor de este texto, tanto en lo que concierne a su temática, como en lo que atañe a su diseño formal. Uno de los objetivos del *Ion* consiste en delimitar la diferente naturaleza de la poesía y la filosofía, asociando la primera a la pasividad, la irracionalidad y la ausencia de conocimiento, mientras que la segunda es vinculada con la autonomía, la búsqueda racional de la verdad y el conocimiento. Platón trata, pues, de privilegiar su propuesta educativa frente a la antigua *paideia* poética, con relevantes consecuencias políticas y morales. Precisamente, el último apartado de la introducción ofrece luz sobre esta cuestión mediante un análisis preciso.

El cuarto apartado examina los conceptos de *tékhnē* y *enthousiasmós* como ejes centrales que permiten el desarrollo de la conversación y que Sócrates juzgue el valor del saber transmitido por los rapsodas y aedos. En primer lugar, se considera de manera general la noción de *tékhnē* en el *Corpus Platonium*, analizando su significado y su relación con el bien, es decir, con la virtud. A continuación, se desarrolla lo expuesto sobre el arte en general, para comprobar si Homero y el rapsoda Ion participan de cierto *arte poético*. El resultado del examen es claro: el discurso de rapsodas y aedos no constituye un saber, esto es, un arte poético (*poietikē tékhnē*), ya que aquel que lo reproduce es incapaz de ofrecer un conocimiento bien justificado de las cosas sobre las que trata. Si bien el rapsoda Ion aborda una amplia pluralidad

temática, entre las que pueden señalarse la adivinación, la medicina, la equitación y el arte de la guerra, lo cierto es que el poeta no es un experto (*tekhnítes*) en ninguna de esas materias, siendo el adivino, el médico, el auri-ga y el general los que realmente atesoran el dominio de ellas en cualquier circunstancia. El motivo que aduce Sócrates es claro: cada arte se ocupa de un objeto específico (*principio de especialidad*) y el experto es capaz de ejecutar dicho arte o analizar según arte cualquier objeto que se incluya en dicho dominio (*principio de totalidad*). Por contra, el rapsoda habla de una amplia variedad de asuntos, pero sin dominar realmente ninguno de los objetos sobre los que versa. De tal forma, concluye que el suyo en ningún sentido puede constituir un verdadero saber. Obviamente, Sócrates deja de lado intencionalmente el análisis de la capacidad del poeta para ofrecer un discurso bello, es decir, de combinar con arte las palabras; al filósofo no le interesa el valor formal del discurso poético en sí mismo, sino su contenido, en tanto que saber sobre un objeto. Ion, que es incapaz de ligar firmemente su arte con la belleza en la dicción, queda pues desautorizado como guía educativo de los griegos.

Sócrates indica que la poesía tradicional no constituye una *tékhnē* e introduce otro concepto capital para definir de manera positiva su naturaleza, la inspiración o *enthousiasmós*. La elocuencia del poeta no tiene su fuente en el conocimiento justificado de un objeto, sino en cierta inspiración divina, algo así como una posesión que le permite ser el canal a través del que brotan elocuentes las palabras de una divinidad. Sócrates conduce la conversación de forma que ambos conceptos se muestren excluyentes entre sí y el poeta inspirado no pueda asociarse bajo

ninguna circunstancia al arte o conocimiento. El nexa introducido entre la poesía y el *enthousiasmós* sirve para caracterizar al poeta como alguien enajenado y pasivo, que no tiene dominio racional sobre aquello que expresa, sino que es movido por una fuerza externa. Además, Sócrates subraya que la pasividad e irracionalidad mediante la que el aedo y el rapsoda entonan su canto también se apoderan del auditorio, el cual queda alienado bajo el influjo de la palabra ritmada. El objetivo es claro: acusar a la poesía tradicional de constituir un hechizo irracional que suscita la pasividad entre los humanos.

Mediante el concepto de inspiración, Platón asocia la poesía a la locura y a la irracionalidad o ausencia de juicio. No obstante, según muestra el autor del libro, si bien Platón apoya su crítica en pasajes de la poesía arcaica y emplea su léxico, la querrela entre la filosofía y la poesía ni es tan antigua como él sugiere, ni ha sido abordada anteriormente de la manera en la que él lo hace. Pese a que la poesía antigua se vinculaba con la inspiración, esta cuestión en ningún caso implicaba que el poeta perdiese totalmente la libertad y la conciencia mientras recitaba, sino que se consideraba que el *enthousiasmós* se combinaba armónicamente con la capacidad creativa del poeta. Es decir, el producto de la poesía se veía al mismo tiempo como un don divino y como el fruto de la capacidad creadora del poeta. Por tanto, todo apunta a que el análisis de la poesía como una práctica pasiva, irracional y muy cercana a la locura, de hecho, constituye una novedad platónica; el fundador de la Academia emplea términos tradicionales, pero confiriéndoles un significado diferente al habitual. La poesía antigua era concebida por algunos autores anteriores y contemporáneos a Platón

como un arte y un saber, y, precisamente, el esfuerzo platónico del *Ion* y otros textos está dirigido a suscitar el pensamiento de que la poesía en ningún caso puede constituir un auténtico conocimiento (*tékhnē / epistémē*). Se trata de un diálogo que sirve para desautorizar uno de los discursos dominantes de la ciudad y allanar así el terreno a la filosofía, en tanto que novedosa forma discursiva que debe guiar el rumbo de la ciudad. El contexto, por tanto, no es otro que el de la lucha educativa por determinar la orientación ético-política de la *pólis*.

El gran conocimiento de Ion acerca del ciego de Quíos no impide que la habilidad argumentadora de Sócrates, como si de un hábil sofista se tratara, lo lleve a la aporía. El filósofo impide en reiteradas ocasiones que su interlocutor desarrolle la habilidad en la que se siente más cómodo y le obliga a seguir sus reglas de juego. Obviamente, el rapso se muestra torpe en un escenario que no es el suyo, pero cabe señalar que Ion, que en cierto sentido es vencido, en absoluto parece convencido. Los dos personajes se sitúan en perspectivas diversas.

Tras dotar al lector de las claves hermenéuticas necesarias para captar el significado y la relevancia temática del diálogo, la introducción deja paso a una ágil traducción del *Ion*, la cual se mantiene fiel al texto griego y trasmite con pulcritud su sentido. El lector tiene así la posibilidad de medirse por sí mismo con el escrito de Platón, intentando comprender qué es lo que el Académico trata de problematizar. En cualquier caso, para enriquecer la lectura y que el lector tenga acceso en todo momento a una guía pormenorizada del suelo que está transitando, inmediatamente a continuación de la traducción del diálogo, el libro de Javier Aguirre ofrece un

valioso comentario, el cual sigue al detalle el texto original, introduciendo notas eruditas que ayudan a comprender mejor el léxico que se emplea, el contexto histórico en el que se ambienta la ficción y el desarrollo argumentativo de la conversación entre los dos personajes. En definitiva, la introducción, la traducción y el comentario hacen que se trate de uno de los estudios más detallados sobre el problema de la crítica platónica a la poesía en el contexto del diálogo *Ion*, que, además, está bien secundado por una bibliografía amplia y actualizada. Acaso, el único reproche que puede hacerse a esta obra es la omisión del texto original en griego, el cual siempre es muy apreciado por los helenistas. Y no obstante, el exhaustivo comentario se refiere constantemente a las expresiones griegas de mayor relevancia, por lo que el especialista tiene acceso a los términos y expresiones de mayor enjundia. En suma, podemos decir que el comentario, que analiza el diálogo en cinco bloques (530a1-531a1; 531a1-533c8; 533c9-536d7; 536e1-542e1; 542e1-542b4), permite que el lector trabaje indirectamente con el original griego.

Por todas las razones mencionadas, *Platón y la poesía. "Ion"* resulta una obra altamente recomendable, no sólo para los helenistas especializados, sino también para toda persona que comience a interesarse en Platón y la cuestión de la filosofía en la Grecia antigua. Su generosa introducción, comentario detallado y abundante bibliografía dotan a la obra de la amplitud y profundidad suficientes como para suscitar el interés del experto y del aficionado.

*Jonathan Lavilla de Lera*  
Universidad de Barcelona y  
*Eidos* (Platonisme i Modernitat)