

## CRÍTICA DE LIBROS

### JUDITH BUTLER: DEL FEMINISMO COMO DEMOCRACIA RADICAL

PATRÍCIA SOLEY-BELTRAN Y LETICIA SABSAY (eds), *Judith Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad*, Barcelona, Editorial Egales, 2012.

El proyecto filosófico de Judith Butler tiene una vocación política y, por tanto, de transformación social que le es consustancial. Y es que en esto, pero solo en esto, podemos advertir cierta simpatía de la original filósofa estadounidense con las sustancias o con las esencias. Así, el pensamiento butleriano lleva a cabo una sistemática resignificación radical de las corrientes políticas dominantes y una subversión crítica de paradigmas filosóficos e interpretativos de tal manera que puede decirse que la transformación social promovida, en su caso, desde el pensamiento ha consistido fundamentalmente, o al menos ha desembocado, en una transformación radical del propio pensamiento. Dicho de otra manera: si el pensamiento crítico emprende una transformación política y social destinada a transformar el mundo y la experiencia, la filosofía misma o, más en general, el pensamiento no pueden permanecer a salvo de transformación. De ese modo, la irrupción del pensamiento de Butler, una de las más influyentes pensadoras subalternas y de lo subalterno activas en el mundo contemporáneo, ha imprimido un movimiento

nuevo a conceptos filosóficos cuyo potencial subversivo parecía desactivado o que parecían inservibles para la lucha política.

Una pieza clave en ese engranaje a un tiempo político y teórico que es la obra de Butler es la idea de performatividad, concepto clave que muestra a un tiempo los límites y las potencialidades de transformación que los animales humanos sufrimos y promovemos en nuestro cotidiano lidiar con el mundo. Tomando como eje esta escurridiza noción que sirve de hilo conductor del libro, voy a tratar de hacer un repaso por algunos de los problemas que discute el libro, haciendo énfasis en los motivos teóricos que mancomunan las diversas aportaciones y dejando, pues, a un lado numerosos aspectos que sin duda justificarían enjundiosas digresiones. Y es que, a pesar de que la *obsesión por la coherencia* sea una dudosa virtud para la autora que es objeto de estudio y discusión en este volumen, creo importante destacar que uno de los principales méritos del libro es no solo que hace gala de una poco común *coherencia virtuosa* en este tipo de empresas editoriales colectivas, sino que además logra realzar la también *virtuosa coherencia* interna que vertebra el *corpus* butleriano.

Los distintos, incluso dispares, aspectos del pensamiento de Butler componen una trama reticular, de tal manera que, aun

cuando están aparentemente alejados, interactúan entre sí en un equilibrio felizmente inestable. A lo largo de estas páginas, el concepto de performatividad nos remite a su peculiar filosofía del lenguaje, que reinterpreta el concepto derrideano de citación o de iteración. Pero nos remite también a la condición crítica y, por tanto, emancipadora y subversiva del pensamiento político butleriano y, con ella o a través de ella, a prácticas muy determinadas de transformación social, como la resignificación y, muy especialmente, la parodia. Nos lleva también a su caracterización del mecanismo de la matriz heteronormativa y a las posibilidades transformativas que se encuentran en su definición y resignificación. Y, por supuesto, a la concepción del sujeto dependiente y precario, así como a la dimensión psíquica –presidida por la opacidad del propio yo– que le sirve de base. Estos, por mencionar solo los principales asuntos que serán abordados a partir de ese hallazgo teórico que es la performatividad.

La de performatividad resulta, decía, una noción escurridiza. Su complejidad es un buen botón de muestra de la aversión butleriana a las soluciones fáciles, definitivas, límpidas. Modula su peculiar versión del constructivismo que, como muestran sobre todo Elvira Burgos y Leticia Sabsay en sus respectivos capítulos, y aunque la crítica no siempre haya sabido o querido verlo, está saludablemente alejada a un tiempo de cualquier forma de determinismo lingüístico y de un igualmente insostenible voluntarismo. Un constructivismo con vocación deconstructiva, renuente a dar por acabado ningún constructo y que, precisamente por eso, podría incluso concebirse como una forma de anticonstructivismo que acepta la exis-

tencia de mecanismos de poder que, efectivamente, actúan sobre el individuo, pero que no erradican su capacidad de actuación, debido precisamente al inacabamiento óntico de lo político y lo social.

En su insistencia en la condición performativa del lenguaje o, por usar la expresión de cuño foucaultiano que servirá de hilo conductor a la aportación de Jesús González Fisac en este volumen, en su énfasis en la rectorización del lenguaje, Butler es una digna heredera del giro pragmático que se superpuso, en la filosofía del lenguaje del siglo pasado, al giro lingüístico. Aceptando en buena medida la máxima wittgensteiniana que identifica los límites del lenguaje con los límites del mundo, González Fisac muestra que la retoricidad del lenguaje expresa la condición lingüística del mundo y, por tanto, la inexistencia (o su naturaleza ficticia) de una entidad separada que pueda identificarse como el lenguaje o incluso lo metalingüístico: el lenguaje es ambiguo precisamente porque es a un tiempo palabra y obra, porque el decir es obrar y es obra, es acto de habla y habla del acto: de ahí que el lenguaje *realice* lo que nombra y que lo nombrado coincida con el nombrar mismo. Butler, sin embargo, rechaza que nuestra acción transformadora y crítica sobre el mundo, por más que se dé discursivamente y por más que el lenguaje no pueda ser sino inmanente, esté determinada por convencionalismos lingüísticos que sobrevienen a ciertos sujetos que actuarían en tanto poseedores del lenguaje. Los límites que comparten el mundo y el lenguaje no están, por tanto, prefijados *semeliusivamente*<sup>1</sup>, es decir, *construidos* de una vez para siempre, ni determinados en una proporción y de un modo que sea especificable de una vez por todas. Sin embargo, son límites y, por tanto,

delimitan el tipo de acciones que puede llevar a cabo un sujeto, poniendo de este modo Butler un tope a los excesos voluntaristas del pragmatismo austriaco. También Elvira Burgos, Leticia Sabsay y Lidia Puigvert insisten en esa dinámica indecible entre determinismo y libertad que denuncia la imposición normativa hegemónica pero da sentido a la agencia y admite la posibilidad de transformación. No en vano, esos límites del mundo y del lenguaje se convierten en principal objetivo teórico y político: puesto que lo que determina la inteligibilidad de un sujeto o de una vida es resultado de la praxis lingüística, nombrar las fronteras y alterarlas, es decir, el proceso de resignificación que abre nuevas vías de inteligibilidad, se convierte en una parte imprescindible de la reflexión y de la acción políticas.

De ahí que sea tan importante la idea de que existe una holgura o una brecha en la iteración performativa en la que se insiste tanto a lo largo del libro: las prácticas se instituyen mediante su repetición, pero repetir es no solo volver a hacer sino también hacer *de nuevo*. La repetición es entonces un acto mimético y creativo al mismo tiempo que abre un espacio a la resignificación, es decir, al cambio, la crítica, la vulneración o la derogación, aunque también a la confirmación y al refuerzo, de la norma establecida.

En este sentido, una de las maneras más interesantes de resignificación o de iteración creativa que ha estudiado Butler es la parodia. En tanto que imitación lúdica, quien parodia hace referencia a una norma afirmando su carácter normativo, es decir, aceptando el *hecho* de que en tanto que norma tiene efectividad o vigencia —lo cual no entraña aceptar su *validez*. Sin embargo, y a

diferencia de un caso *normal* de aplicación o subsunción de la norma, la parodia es un caso especial de repetición de la norma, a veces con efectos de reversión o de irónica desactivación de la misma. En ese sentido, el dispositivo retórico de la parodia tiene un potencial que es (no necesariamente) subversivo.

No significa esto que podamos establecer una pauta rígida para clasificar ciertas prácticas como paródicas, ni mucho menos que podamos encontrar en todos los actos paródicos un elemento políticamente transgresor, y transgresor además en un sentido subversivo y políticamente interesante. En su contribución al volumen, Pablo Pérez Navarro se detiene precisamente en la manera en que una lectura *paródica*, pero superficial y sesgada, de la parodia y de la *performance* como quintaesencia de la performatividad ha malentendido el valor que la parodia tiene en la obra de Butler y, con ello, el papel que desempeña la performatividad en el conjunto de su propuesta teórica y política. Pablo Pérez muestra la invalidez de esta lectura reductivista de la performatividad del lenguaje e insiste en que, como se verá también en la aportación de González Fisac, separar retórica y realidad supondría mantener una concepción denotativa o enunciativa del lenguaje, ciega a su incardinación pragmática, que conllevaría la ya añosa (y difícilmente sostenible) creencia en que las proposiciones o los significados están en algún sitio (por ejemplo, en la cabeza) y que los sujetos que se sirven del lenguaje lo preceden y lo manipulan. Es verdad que suscita cierta inquietud entre sus lectores que Butler nunca termine de aclarar exactamente cuál es la relación entre el cuerpo, lo material o la reali-

dad y el lenguaje pero, como comenta también Elvira Burgos, dicha aclaración es una aspiración imposible precisamente por lo tupido de su entrelazamiento.

Sin embargo, ni la parodia es la única forma de performatividad, ni la performatividad del lenguaje puede identificarse con las diferentes *performances* que se llevan a cabo diariamente en los más variados contextos, ni la parodia reviste siempre un papel desestructurador de normas vigentes. Pero quizás lo más interesante no sea tanto defender el rendimiento intelectual y político de la parodia, que está muy claro en los textos de Butler, cuanto indagar las razones que han motivado una lectura tan simplificadora de la propuesta butleriana. En este sentido, la contribución de Pablo Pérez tiene un enorme mérito no solo porque esclarece las que inmediatamente veremos constituyen las motivaciones de fondo de estas críticas, sino porque se detiene a esgrimir y rechazar los argumentos esgrimidos contra Butler sin tomar en consideración la que —al menos en el caso de la crítica más célebre, la que en su día protagonizó Martha Nussbaum— a cualquier lector recién llegado al debate le parecería la más elemental de todas: mera hostilidad y burdo desinterés hermenéutico.

Sin embargo, existen razones a un tiempo intelectuales y políticas que explican la incomodidad que la obra de Butler causa a feministas de tradición ilustrada y liberal y que es importante esclarecer. Y es que, efectivamente, el proyecto modernizador y emancipador del feminismo clásico ha tenido una vocación normativa igualitaria y universalista que parece colisionar con la pulverización a que el trabajo de Butler somete toda categorización identitaria. De ese

modo, la *identificación* de los sujetos que habrían de constituir los agentes o los beneficiarios de políticas universalistas e igualitarias, o los que han sido y son víctimas de la opresión patriarcal, se convierte en un asunto peliagudo, complicándose así sobremanera las relaciones entre género e igualdad que tan evidente desean las feministas clásicas. Es más: la propia caracterización de la opresión de las mujeres entra en una nebulosa cuando el patriarcado tradicional que oprime a las mujeres se transforma en una más amplia y difusa *matriz heterosexual* que, como demuestra Patricia Soley-Beltran en su aportación al libro, opera como una dilatada y tupida red de ordenación y coordinación categorial que filtra de forma generalizada la intermediación con el mundo.

De ese modo, el desprecio que se expresa burlonamente en feministas clásicas como Martha Nussbaum o Celia Amorós de la proliferación de géneros en la obra butleriana —deconstructiva de toda identidad entendida en un sentido reificante y definitorio— es en realidad indicio del malestar político que provoca ese quietismo que adivinan se deriva de dicha desconstrucción, es decir, de la imposibilidad de individuación estricta del sujeto de la acción política.<sup>2</sup> Así, lo que perturba de la propuesta butleriana obedece a razones políticas que son comprensibles y hasta pueden despertar simpatía: la disolución género-identitaria que propone cuestiona la existencia de algo así como la “experiencia de las mujeres” e incluso la existencia de las mujeres mismas como base u origen de la lucha política, y si los individuos son condición de posibilidad de la acción y por tanto de la ética, los individuos *mujeres* lo son de las reivindicaciones feministas. Haría falta pues mantener algún tipo de *individualidad*

que sea propia de *las mujeres* para que exista el sujeto que el feminismo, como pensamiento y como *praxis*, requiere. De aquí, junto de la despolitización de la parodia, surge esa acusación de quietismo que, sin embargo, anda desnortada.

Por eso, se vuelve un asunto trascendental establecer en qué consiste para Butler la forma de la acción política y su sujeto, que se asientan precisamente en la concepción del lenguaje como performatividad que se viene perfilando. Lejos de ser la suya una propuesta complaciente con el *statu quo* o el *establishment* normativo, la teoría de Butler supone una transformación social enmarcada en un movimiento político que, sin abandonar el feminismo, se inserta en un programa emancipador más amplio y que ella misma define como *democracia radical*. La de Butler es entonces una propuesta teórica, si se quiere conceptual, que toma como punto de partida la naturaleza *construida* y por tanto indeterminada de las normas sociales. Pero, como muestran lucidamente Elvira Burgos y Leticia Sabsay en sus respectivos capítulos, esta postura no se identifica sin más con el constructivismo sino que opera más bien por la vía de la *deconstrucción*. En este sentido, la propuesta butleriana supone una interesante fusión de *theoria cum praxi*, pues en su acción deconstructiva y cargada de intenciones políticas trata de poner de manifiesto todas aquellas prácticas discursivas que operan exclusión y rechazo, es decir, que condenan a ciertos sujetos a habitar en los inhabitables márgenes de la inteligibilidad, en ese exterior constitutivo que es la abyección.

Y así se entiende que Butler no haya abandonado el feminismo, pero ha señalado algunos de sus límites a la vez que ha in-

dicado la dirección en que podrían extenderse sus objetivos emancipatorios, para de ese modo incluir cada vez más sujetos en la lucha política. En efecto, y en relación con lo que se ha visto hasta ahora, el feminismo político tradicional plantea importantes problemas de categorización de las mujeres porque, al pretender *identificar* nítidamente al que sería su sujeto de acción o de reivindicación, cae en las dos ficciones relacionadas con la universalidad de la predicación que detalla González Fisac: la universalidad formal y la universalidad semántica. Como si el término “mujer” pudiera incluir efectivamente a todos los individuos de los que se predica y como si contuviera todo lo que se puede predicar de dichos individuos. La ansiedad feminista por categorizar a las mujeres corre el riesgo de olvidar el carácter contingente del propio campo o ámbito de la categorización y de invisibilizar los márgenes del discurso y, con ello, de marginar a los sujetos que los habitan.

Por otra parte, junto a la acusación de quietismo, ha sido un motivo de crítica recurrente el que la descripción butleriana de la subversión performativa pueda ser considerada de manera no tanto inefectiva políticamente cuanto neutral. Es decir: bien pudiera aceptarse que, dado que los discursos tienen efectividad, las transformaciones discursivas producen transformaciones sociales; pero de aquí no se sigue que dichos cambios vayan en la dirección política correcta o normativamente adecuada. Sin embargo, como demuestran especialmente las intervenciones de Patricia Soley-Beltran, Leticia Sabsay, Lidia Puigvert y la propia Judith Butler en la entrevista final que le realizan las dos editoras del volumen, la propuesta butleriana no se limita a mostrar

los mecanismos de la subversión sino que ofrece una orientación sobre por dónde han de transitar esos caminos en su voluntad de romper con el pensamiento hegemónico. Así pues y, como se decía, lejos de renunciar al feminismo, lo que pretende Butler es extender sus fronteras y ampliar, en un movimiento siempre inclusivo, los márgenes de inteligibilidad. No todos los objetivos políticos ni las transformaciones sociales son igualmente aceptables, sino solo aquellas que redunden en una máxima inclusividad y en una minimización del sufrimiento, la imposición y la injusticia.

Así, también en la aportación de Lúcia Puigvert se insiste en la necesidad de atravesar categorías y fronteras y, por tanto, de esclarecer los objetivos políticos con total independencia de las posibles adscripciones categoriales o identitarias que definan a sus agentes: los objetivos del feminismo deben entonces abrirse para incluir en ellos a cuantos parias, innombrables o abyectos pululen por los límites de “lo vivible”. Y, en esta línea, es comprensible que en sus últimos escritos Butler haya insistido en la necesidad de pensar los movimientos sociales y la acción política sin caer en reductivismos metafísicos y teniendo como referente esencial no solo la condición corporal de los sujetos sino, también y sobre todo, su manera de estar en el mundo siempre en dependencia y, por tanto, siempre de manera precaria y vulnerable, pero en interacción con otros cuerpos, otros yoes. De ese modo, el feminismo puede entenderse como una vía hacia la democracia radical: a la elucidación, pues, de este proyecto político se orientan prácticamente todos los textos que componen el libro, incluida la entrevista final.

Para terminar, me gustaría mencionar una muestra interesante de nuestra condición vulnerable y del modo en que pautas sociales difusa pero efectivamente heredadas pueden hacer mella en ella: se trata de la experiencia de los sujetos trans, que es objeto de análisis en el capítulo de Patricia Soley-Beltran. En este sentido, me ha parecido muy interesante el modo en que se pone de manifiesto que la frustración que la matriz heterosexual produce en los trans es diferente de la frustración que, por ejemplo, el mito de la belleza y todas las presiones que éste ejerce sobre los sujetos (casi siempre mujeres) causa sobre alguien que no termina de (quizás ni siquiera empieza a) gustarse. Esa ansiedad por la coherencia entre los pares ordenados sexo-cuerpo y género-mente es muy diferente de la ansiedad por alcanzar un ideal estético que, de suyo, será seguramente inalcanzable y, en el mejor de los casos, fugaz y transitorio. Si alguien no tiene la cintura de avispa que desea, o si la tiene por poco tiempo, se encuentra con un problema de ajuste entre sus deseos y la realidad. De la falta de correspondencia entre deseos y realidad puede derivarse una incómoda –incluso desesperada– frustración, una sensación de injusticia, pero nada nos lleva a cuestionar el orden *natural* del mundo. Otra cosa ocurre con la frustración que la falta de correspondencia con la matriz heterosexual produce en los sujetos trans. Si la anatomía sexuada de alguien no se corresponde con la que asume como su identidad de género, siente que el problema de ajuste se da entre dos *realidades* incompatibles. Aquí a la frustración se suma una componente distinta, la de la falta de coherencia o la sensación de irrealidad. Así, tanto la ansiedad que produce la matriz heterosexual en los trans preoperativos como el alivio que procura la reasigna-

ción sexual siguiendo de nuevo las directrices de la matriz heterosexual a los trans post-operativos tiene que ver con la correspondiente presencia o ausencia de esa sensación de corrección, de coherencia entre lo interior que somos y lo exterior que mostramos —y que también somos. Este hecho pone de manifiesto el carácter discursivo de la heteronormatividad, la ubicuidad del género en la interacción social y su actuación superficial (el género actúa en la superficie corporal pero también en la superficie social: reparemos en la importancia de lo que vemos). Y, como muestra en su capítulo Leticia Sabsay, es fundamental escudriñar la ruptura con la trascendentalización con las normas sociales (como el tabú del incesto o la ontologización de las preferencias sexuales en nuestro imaginario) para ir más allá de prácticas sociales sedimentadas, como la denominada matriz heterosexual. La cual es, en definitiva, una teoría en sentido pleno: una manera de ordenar, coordinar, clasificar el mundo, de asomarse y terciar con él.

Así, el escepticismo moderado o matizadamente constructivista que hemos de asumir respecto de la normatividad de género para eludir su opresión puede muy bien extenderse a ese ideal de belleza que, encarnado por figuras imposibles, oprime a tantas personas —sobre todo mujeres: y es

que si el cuerpo, todos los cuerpos, no son un mero resto pre-constructivista ni un derivado post-constructivista, sino resultado de un proceso de materialización que se rige por la lógica de la performatividad que informa a todo lo demás, no hemos de olvidar que algunos cuerpos son, además, un verdadero producto industrial.

Butler nos enseña la conveniencia y, en ocasiones, la urgencia política de mantener una relación irónica, si cabe humorística, siempre distanciada y posiblemente subversiva, con las normas que gobiernan nuestro día a día. Con la matriz heteronormativa, como con todo en la vida, lo que busca la propuesta butleriana es pensar, sin anteojeras metafísicas, todas aquellas prácticas discursivas que crean exclusión y crueldad, proponiendo nuevas formas de hablar que puedan cuestionar performativamente la hegemonía y que contribuyan a mejorar las condiciones de existencia y, con ello, a atemperar la precariedad. Este libro constituye una excelente clarificación y defensa de este cuerpo tan especial que es el *corpus* butleriano, y que hay que cuidar como merece.

Rocío Orsi Portalo  
Miembro del Consejo  
de Redacción de *Isegoría* †

ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0002-4603-6995>

#### NOTAS

<sup>1</sup> Este vocablo es muy extravagante pero creo que de cierto rendimiento teórico. Lo propone Antonio Valdecantos en su libro *La moral como anomalía* y sería un adjetivo derivado del *adagio* senequiano que expresa la puesta en marcha divina del cosmos, cuya jurisdicción, establecida en ese comienzo, rige desde entonces para el propio legislador, Júpiter: *semel iussit, semper paret*.

<sup>2</sup> El que se pueda parodiar el valor de la parodia, excusando la parodia una argumentación más sesuda,

es muy significativo, pero si se lee despacio la broma suele volverse contra el bromista. Así, les resulta chocante a Nussbaum o Amorós que uno pueda elegir aleatoriamente su identidad de género y hasta sexual, y Amorós pone el ejemplo de un *self-service* o de una identidad a la carta. Sin embargo, y aun cuando Butler nunca caería en tan ingenua autopoiesis demiúrgica, a nadie se le escapa el hecho de es preferible comer a la carta que esperar dócilmente el rancho del día.

## SIENTO, LUEGO SOY SENTIDO. LAS DEPENDENCIAS DEL YO EN JUDITH BUTLER

JUDITH BUTLER, *Senses of the subject*, New York, Fordham University Press, 2015, 217 pp.

En esta obra<sup>1</sup>, bajo un título que juega con la polisemia y apunta al pluralismo de su pensamiento, Judith Butler recopila siete textos en torno al sujeto, escritos entre 1993 y 2012, y publicados en diversas revistas y obras colectivas. Se trata de una serie de ensayos que, tal y como ella misma reconoce en la introducción, han resultado menos conocidos y populares que otros trabajos que ha realizado. La razón posiblemente reside tanto en la forma como en el contenido de los mismos. Por un lado, la profundidad de su estilo y el minucioso análisis del discurso que, en ocasiones, lleva a cabo requieren del lector una atención a veces escrupulosa; por el otro, los temas y autores de los que se ocupa pertenecen principalmente al mundo académico de la filosofía, al que no muchos se atreven a asomarse.

En las primeras páginas de la introducción Butler se atreve a definir el hilo conductor que ha guiado esta selección que ahora nos presenta y ello, a pesar de los desplazamientos que ha sufrido su comprensión del sujeto a lo largo de todos estos años. Se trata resumidamente de todo aquello que precede y conforma al “yo” consciente, algo que le es exterior y de lo que difiere, y que en su obra tomará muchos nombres: lenguaje, cuerpo, comunidad... Pero se trata también de las consecuencias que supone para la formación del sujeto la dependencia de eso otro que no es él.

En las páginas siguientes nuestra autora reelabora y reorganiza diversos aspectos de su comprensión del sujeto, a la vez que repasa las cuestiones que aborda en los ensayos que vendrán a continuación. Retoma una serie de temas en torno al sujeto que consiguen precisamente descentrarlo y que ya ha tratado desde distintas perspectivas en otras obras<sup>2</sup>: la sensibilidad y el sustrato (previos al y propios) del “yo”, que podríamos resumir en la cuestión del cuerpo; el relato de todo aquello anterior al “yo” que lo condiciona; el poder productivo de la norma; el carácter siempre inacabado (historicidad) del “yo”; la dependencia o precariedad del “yo”; y, por último, el papel de lo ético en la constitución del sujeto.

Podemos ahora profundizar algo más en estas cuestiones, siguiendo las palabras de Butler en la introducción. En primer lugar, observa que antes de poder decir “yo” ya estamos afectados por algo que no es ese “yo” y que precisamente nos permite decir “yo”. Esta capacidad de ser afectados previa al lenguaje no se reduce al hecho de que efectivamente antes de hablar, sentimos, es decir, el problema no es simplemente la primacía de los sentidos sobre el lenguaje o sobre la razón. Existen otras aristas que hacen de esta cuestión algo apasionante y complejo. Así, por ejemplo, esto que me afecta antes del lenguaje y que además me permite hablar ¿puede describirse desde “el después” del lenguaje en el que habitamos y desde un “yo” ya formado, sin dar lugar a una reconstrucción imaginaria, fantástica? Parece improbable, pero llegados a este

punto, en lugar de callar, Butler propone utilizar nuestra capacidad narrativa. Aunque no estuviéramos propiamente presentes en aquel “momento”, y a pesar de que lo que contamos pueda no haber ocurrido así, poseemos, según la estadounidense, autoridad narrativa para reconstruir aquella escena originaria. Primera y simplemente porque poseemos la capacidad de construir un relato sobre aquello, pero también porque, esta narración y sus variaciones pueden dar sentido o iluminar desde distintos puntos al propio sujeto y al resto de relatos que no dejamos de producir. Este tipo de gestos narrativos se dan en la mayoría de teorías sobre la formación del sujeto que se preguntan cómo afecta al yo y qué efectos genera sobre éste todo aquello previo que se le escapa. Colocándonos allí, de ese modo narrativo y paradójico, encontramos muchas cosas que aún se pueden y se deben pensar. Por ejemplo, se nos hacen presentes algunos de los límites de aquel posicionamiento<sup>3</sup> o el papel que puede cumplir la norma, que en sentido foucaultiano se caracteriza por su capacidad de producir al sujeto<sup>4</sup>. Ésta, además de actuar sobre nuestra sensibilidad, también la forma, y como bien apunta Butler, no se trata de una sola: está compuesta por un conjunto de normas que se refieren a múltiples dimensiones del sujeto como la raza, el género, la posición social, etc. Esta norma, que actúa sobre nosotros y no deja de producirnos mientras vivimos, comienza su labor antes incluso de nuestro nacimiento y esconde tras de sí convenciones o formas institucionalizadas de poder. En definitiva, hablando de la norma o, mejor dicho, de las normas nos estamos ocupando ya de aquello previo al sujeto que además lo conforma.

Un poco más adelante Butler destaca que esta formación del sujeto es perpetua y constante, lo que significa que no dejamos de hacernos, de construimos a partir de las vivencias a las que nos enfrentamos. No estamos acabados o, lo que es lo mismo, somos historia, tiempo<sup>5</sup>. Y nos hacemos sobre unas condiciones materiales, orgánicas e inorgánicas, sociales y emocionales, etc., de las que dependemos. En definitiva, somos seres precarios<sup>6</sup>, necesitados de las acciones de otros para que se forme nuestra capacidad de actuar. No hay, por tanto, un yo soberano de sí mismo, libre de la influencia de los otros. Ahora bien, eso no significa que no podamos romper con algunas de las normas que lo social nos prescribe a través de otras normas contrapuestas a aquellas<sup>7</sup>. Esto es posible porque la “red de relaciones” que forma la subjetividad no es necesariamente cerrada y estable, sino potencialmente variable, disonante, cargada de disputas. En momentos de cambio o ruptura con aquellas normas es precisamente cuando aparecen más dudas respecto de quién pueda ser ese “yo”, en consecuencia, aquello que forma mi subjetividad es también lo que puede quebrarla. Tanto en esta obra, como en otros lugares<sup>8</sup>, Butler se interrogará por la manera en que lo externo y social se convierte en interno o psíquico tomando en ocasiones al psicoanálisis como interlocutor. En relación al cuerpo y su ser sensible y sentido, el deseo, la pasión, etc., nos hablará de una “impresionabilidad primaria” sobre la que el “yo” se asienta y que más que hacernos nos deshace, en tanto que no somos nosotros quienes elegimos aquello que sentiremos, ni las actuaciones de los otros sobre nosotros, por tanto, hemos de asumir que no conformaremos absolutamente nuestro modo de ser. Afirmarnos es aceptar

que hay una parte de nosotros que no controlamos, pero que nos constituye y asumir también que aquello que nos afecta es muchas veces exterior a nosotros y ajeno a nuestra voluntad. Existe en ello una dimensión ética que Butler quiere explorar. Lo ético busca comprender esta red de relaciones a partir de la cual se configura el “yo”. Una de las primeras formas de dicha constitución tiene que ver con la llamada (reiterada y diversa) que nos dirigen los otros y el reconocimiento que implica dicha llamada, es decir, ser nombrados o referidos a través de un pronombre. Se trata de la interpelación en la que Butler profundiza de la mano de Althusser en diferentes textos<sup>9</sup>.

Para terminar, sólo queda mencionar brevemente algunos de los temas y autores de los que Butler se ocupa en cada ensayo para orientar en lo posible al futuro lector. Así, en el primer texto Butler atiende a la relación entre el cuerpo y el lenguaje, asumiendo que, si bien es a través de este último como llegamos (conocemos, expresamos...) al primero, no por ello debemos reducir el cuerpo a lenguaje. Quiere escapar, como ha dejado claro en otras ocasiones, al lingüisticismo en el que acaban desembocando ciertas versiones del constructivismo. A partir de la duda de Descartes sobre su propio cuerpo y sobre la mano que escribe sus *Meditaciones* (sobre la que, a su vez, se medita en dicha obra), nuestra autora analizará los entresijos (suposición y conjetura, figuración, desmembramiento, etc.), duplicidades y problemas que rodean a toda pregunta por el cuerpo y en especial al preguntar cartesiano.

En su siguiente ensayo Butler toma en consideración una serie de textos de Merleau-Ponty en los que éste se aleja de la in-

tencionalidad fenomenológica que daría lugar a un sujeto centrado, para ocuparse de la carne, el cuerpo, el tacto de los que depende el sujeto para constituirse y por los que queda necesariamente descentrado: el sujeto ya no depende sólo de sí mismo. También Malebranche, al que Merleau-Ponty se acerca en una serie de conferencias, considera que el tacto es esencial para la emergencia de un yo sensible. En su opinión, ese algo anterior, ese afuera previo y del que dependemos será Dios. Podría decirse que, para ambos, críticos con el cartesianismo, “siento, luego existo”. Esto supone admitir que somos pasivos ante algo exterior que me toca e inaugura mi capacidad de sentir; sólo después de asentada esta capacidad podremos conocer, pensar, actuar...

En el tercer ensayo Butler se sumerge en distintos problemas éticos que tienen que ver con la vida, el suicidio y con la polémica sobre la preeminencia del individuo o de la comunidad en las cuestiones morales. Comienza analizando la acusación de individualista que la ética de Spinoza recibe por parte de autores como Lévinas. La importancia del *conatus* en la obra de aquél, es decir, de la perseverancia en el propio ser (autoconservación) no deja ver a Lévinas que en la filosofía del holandés la alegría o la tristeza como indicativos de lo bueno o de lo malo dependen principalmente de los otros y de la relación que establezcamos con ellos. A esto debemos sumar que si bien el Otro (su vida, su derecho a la existencia) no tiene la primacía sobre uno mismo que Lévinas reclama, sí que encontramos algo otro en Spinoza que descentra de nuevo al sujeto: su deseo y su cuerpo. Esta forma de descomposición del yo soberano se asimi-

la o acerca, según Butler, a la pulsión de muerte freudiana, que nuevamente hace que esto de perseverar en el ser, de vivir y desear vivir (bien), no sea un impulso único y de una sola dirección.

En el siguiente texto la filósofa norteamericana investiga la concepción del amor que Hegel desarrolla principalmente en un ensayo corto titulado *Amor* y la relación que éste establece con la propiedad. Según Hegel, el amor es un sentimiento que si es real y verdadero debe ser vivo. Además, provoca cierta desorientación en el yo, ya que cuando éste está enamorado, se encuentra desposeído (o poseído por aquel al que se ama). Son el tacto y el contacto los que permiten la superación de la dualidad (de los dos amantes que el amor hace iguales), pues estos dan lugar a una criatura, esto es, pueden tener descendencia. Por otro lado, la propiedad aparecerá como algo irreconciliable con el amor, pues aquella no se da entre iguales y, en tanto que algo divisible, se acerca precisamente a lo muerto. De manera similar, la filosofía puesto que exige limitar, detener, definir los objetos de reflexión, “mataría” en este sentido al amor, más acorde con la vida infinita.

El quinto ensayo está dedicado a la crítica de Kierkegaard hacia la filosofía hegeliana por considerarla incapaz de dar cuenta de aquello que se le escapa al sujeto: las pasiones de la fe, la desesperación e incluso su existencia misma. En contra de Hegel, Kierkegaard considera que el sujeto no se autogenera; existe algo superior, infinitamente mayor de lo que depende, que sería “Dios” o el “infinito”. Para mostrarlo se ayuda de un lenguaje poético que quiere escapar al modo racional hegeliano de hacer filosofía. Cuando este modo racional de

reflexionar fracasa aparecen la fe y la desesperación. En este punto, negar que provenimos de algo infinito, negar nuestra dependencia de ello conduce a la desesperación; aceptarlo, a la fe.

En el sexto ensayo, nuestra autora analiza el modo en que Irigaray lee y critica a Merleau-Ponty en *Ética de la diferencia sexual*. Según aquella, éste, al igual que otros muchos autores varones, masculiniza al otro como interlocutor ético, lo que conllevaría una invisibilización de lo femenino o su asimilación en lo masculino. Butler no parece estar de acuerdo con la crítica de Irigaray, porque considera que reduce el problema de la alteridad en la ética a la diferencia sexual, olvidando que existen otras distinciones sociales y relaciones de poder que operan en la constitución de los sujetos. Además, la norteamericana encuentra otras virtudes en el discurso de Merleau-Ponty que le permiten escapar a las acusaciones de solipsista y circular que le lanza Irigaray: al concebir al sujeto como carne, como cuerpo, éste necesariamente es intersubjetivo, social, carne de otra carne.

Para terminar, Butler analiza *Los condenados de la tierra* de Fanon y los prólogos de Sartre y Bhabha a dicha obra para centrarse básicamente en dos cuestiones: el poder humanizador o deshumanizador del discurso y la violencia del colonialismo. Con respecto a lo primero, ahonda en el modo de dirigirse al otro entre distintos interlocutores, esto es, entre los autores y posibles lectores de aquellos textos y entre los colonizados y colonizadores según distintas configuraciones. La interpelación y consideración del otro en el discurso tiene la capacidad de constituir a los sujetos, de reconocer un “tú”, pero cuando lo que ocurre es

la exclusión, la negación de la palabra, se da una muerte social: los interlocutores se deshumanizan, se convierten en una suerte de *zombies*. Esto nos llevaría a la necesidad de replantearnos el sentido del humanismo que también se tambalea a la luz del colonialismo o de la masculinización de lo humano que Sartre y Fanon llevan a cabo en alguno de sus textos. Sin embargo, Butler en-

cuentra que este último parece admitir una sociabilidad constitutiva que permitiría concebir una forma de constituirnos como sujetos alejada de la violencia.

*Silvia Castro García*

Universidad Complutense de Madrid

ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0002-4984-0663>

#### NOTAS

<sup>1</sup> Su traducción al español ha sido publicada recientemente. Véase Butler, J.: *Los sentidos del sujeto*. Barcelona, Herder, 2016.

<sup>2</sup> Las referencias de algunas de éstas pueden consultarse en las notas al pie de esta reseña.

<sup>3</sup> Como hará, entre otros textos, en *Dar cuenta de sí mismo. Violencia y responsabilidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

<sup>4</sup> Como bien es sabido, la normatividad que quiere regular esa dimensión de la subjetividad llamada género es investigada por Butler en distintas obras, entre las que destaca: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Madrid, Paidós, 2007.

<sup>5</sup> Esta cuestión de la reconstrucción y su potencialidad a la hora de resignificar términos o

reelaborar relatos es recurrente en la obra de Butler. Véase *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid, Síntesis, 2009 y también «Contingent Foundations: Feminism and the Question of “Postmodernism”», en Benhabib, S., Butler, J., et al.: *Feminist Contentions: A philosophical Exchange*. New York, Routledge, 1995.

<sup>6</sup> Véase *Vidas precarias. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires, Paidós, 2006.

<sup>7</sup> Véase *Deshacer el género*. Barcelona, Espasa, 2006.

<sup>8</sup> Véase *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid, Cátedra, 2001.

<sup>9</sup> Véase *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid, Síntesis, 2009.

## MOVIMIENTOS SOCIALES Y PREGUNTA POR LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD DE LA RESPONSABILIDAD POLÍTICA

BUTLER, J. and ATHANASIOU, A., *Dispossession: The Performative in the Political*, Cambridge, Polity Press, 2013, 240 pp.

Podría, a primera vista, parecer casi imposible dar cuenta de manera breve pero ajustada de un libro que, además de presentarse dividido en 21 capítulos (cuyos títulos dejan adivinar la pluralidad de temas tratados: crisis económica, normatividad sexual, colonialismo, racismo, políticas mi-

gratorias, administración de lo público...) y estar lleno de ejemplos que ponen de manifiesto la necesidad de una mirada atenta a la irreductibilidad de lo particular, se encuentra escrito en forma de diálogo, de manera tal que cada bloque temático se ofrece desdoblado a su vez en dos voces. Sin embargo, como decimos, esa es sólo una impresión suscitada por el vistazo rápido. Basta profundizar mínimamente en la lectura de *Dispossession: the perfor-*

*mative in the political* para advertir que la intención principal de Athena Athanasiou y Judith Butler, autoras/interlocutoras de la obra, no es tanto la de confrontar sus posiciones sobre un catálogo de cuestiones cuanto la de llegar a un común entendimiento acerca de, pensamos, una única cuestión fundamental (lo cual, comprobará quien lo lea, no resta interés al hecho de que la investigación se presente bajo la forma del diálogo, pues precisamente de lo que se trata es de un *llegar a*, y tampoco vuelve irrelevante el recorrido a través de diversos temas, en tanto que cada uno de ellos constituye la ocasión para matizar convenientemente la transversalidad de lo que se va alcanzando).

Al final del prefacio, escrito de manera conjunta, las autoras declaran: «Ambas nos encontramos volviendo una y otra vez a esta cuestión: ¿Qué hace posible la capacidad de respuesta [*responsiveness*] política?» (p. xi). Pregunta ésta cuya importancia, como se señala más adelante, deriva del hecho de que «la responsabilidad requiere de la capacidad de respuesta» (p. 66), pues, en efecto, la cuestión fundamental no es otra que aquella acerca de *las condiciones de posibilidad de la responsabilidad política*. En esta reseña nos proponemos seguir el rastro de las distintas piezas dispuestas por las autoras a fin de llenar de sentido la respuesta (también la propia pregunta), pero permitámonos adelantarla esquemáticamente: «la condición de desposesión –entendida como exposición y disposición hacia otros, como experiencia de la pérdida y del dolor, o como susceptibilidad a las normas y violencias que permanecen indiferentes a nosotros– es la fuente de nuestra capa-

cidad de respuesta y de nuestra responsabilidad hacia otros» (p. 104).

Sin duda, *desposesión* es uno de los conceptos clave de la obra que tenemos entre manos, aunque de un modo peculiar. No es exagerado decir que la problemática del libro se desata a partir de la siguiente constatación: *desposesión no se dice en un solo sentido*, de manera tal que servirse de esta noción obliga siempre a confrontar cierta *aporía*. En los dos primeros capítulos (“*Aporetic dispossession, or the trouble with dispossession*” y “*The logic of dispossession and the matter of the human (after the critique of metaphysics of substance)*”), destinados a presentar los elementos teóricos que operarán durante el resto del trabajo, Athanasiou y Butler tratan de demarcar los términos de esta equívocidad: de un lado, desposesión alude a una condición existencial –igualmente compartida, pues– de interdependencia, en virtud de la cual tanto la capacidad de acción como la caracterización del sujeto se encuentran siempre ya desplazadas de un presunto centro unitario, precisamente aquél al que apela, por el contrario, la concepción (neo)liberal del sujeto entendido como individuo coherente, propietario y soberano, idéntico a sí mismo, auto-suficiente y auto-conducido. De otro lado, desposesión refiere a una condición políticamente inducida –y distribuida de manera desigual– por la que ciertos sujetos son privados de las distintas condiciones que hacen vivible una vida, como lo son, entre otras, un lugar de residencia, la protección contra la violencia militar e imperial, el acceso regular a alimentos, instituciones educativas y sanitarias públicas, la libertad de movimiento y de reunión, un ritmo laboral lo suficientemente no arbitrario

ni acelerado, la posibilidad de compartir la intimidad con quien se desea, la sensación de realidad e inteligibilidad con respecto a la existencia de uno o la carta de ciudadanía plena<sup>1</sup>.

Por supuesto, las autoras se oponen a la desposesión en el segundo sentido (y la valoran positivamente en el primero), pero ello no quiere decir, advierten, que, en el actual contexto de globalización, la problemática resultante de la equivocidad de esta noción pueda resolverse tan fácilmente. ¿Cómo oponerse a la expropiación que supone la desposesión como condición políticamente inducida sin volver a caer en la lógica de la propiedad (neo)liberal, que es precisamente la que se encuentra a la base de muchas de esas políticas de expropiación? ¿Cómo enfrentar la privación de identidad sin volver a caer en la lógica de la “tolerancia”, mediante la que los gobiernos (neo)liberales deciden qué identidades son aceptables y cuáles no, ejerciendo un control regulador sobre las diferencias? ¿Cómo reclamar el respeto a los derechos de la ciudadanía sin por ello condenar de antemano a quienes se ha excluido de modo más o menos explícito de la consideración de ciudadanos? Por otro lado, el reconocimiento de la propiedad, de la identidad, de la ciudadanía, etc., por parte de los denominados *mecanismos liberales* pertenece, *en cierto sentido*, al orden de lo que Gayatri C. Spivak denomina “aquello que no podemos no querer”, teniendo en cuenta el hecho de que actualmente es condición de la posibilidad de llevar una vida habitable. Así pues, concluyen las autoras, si no se puede no querer, pero tampoco se puede querer sin más, entonces habrá que quererlo *críticamente*.

Butler ofrece un ejemplo especialmente ilustrativo de cara a entender esto último: cuando una mujer que ha sido violada se presenta ante la ley con el fin de denunciarlo, acepta tácitamente la idea vigente de lo que constituye un narrador fiable y, en general, un sujeto legítimo; de este modo, cuando la ley considera que no se puede confiar en ella —como sucede de manera más que habitual— y que, por consiguiente, su discurso carece de veracidad, lo que precisamente tiene lugar es su destitución como sujeto por parte de la propia ley: «es un momento, como ocurre asimismo tantas veces en el ámbito de las políticas de inmigración, en el que la exigencia de acatar la norma que gobierna la aceptabilidad y la inteligibilidad del sujeto puede conducir, y de hecho conduce, a la de-constitución del sujeto por la ley misma» (p. 77). Esto no quiere decir, se subraya, que no haya que denunciar las violaciones, ni que haya que abandonar la lucha por conseguir que la ley reconozca como tales los diversos tipos de violación y los persiga, pues sin duda aquí la ley es del orden de “aquello que no podemos no querer”. Pero sí pone de relieve la necesidad de mantener *una relación crítica con la ley*, que Athanasiou y Butler van a cifrar en la *existencia de movimientos sociales* en tensión con la misma, los cuales puedan servir de apoyo y altavoz a quienes ésta haya relegado a la consideración (que en muchos casos opera más bien como no-consideración) de sujetos ilegítimos.

Desde las manifestaciones de inmigrantes ilegales cantando en español el himno estadounidense (Los Ángeles, 2006) hasta la agrupación feminista y anti-colonialista *Women in Black* (con sus diversas réplicas a lo largo y ancho del planeta), pa-

sando por las distintas asambleas de Puerta del Sol, Wall Street, Tahrir y Syntagma, las autoras traen a primer plano y toman pie en una larga lista de movimientos sociales cuyo denominador común es la denuncia no violenta de las condiciones que hacen invivible una vida, y ello con el fin de poner de manifiesto hasta qué punto una relación crítica con los mecanismos normativos y coactivos vigentes depende de un poder que encuentra lugar de manera paradigmática en tales movimientos: *el poder de lo performativo*. En efecto, *performatividad* refiere aquí a ese particular poder que acontece en ciertos tipos de acciones colectivas y que se caracteriza ante todo por, a un mismo tiempo, traer a escena (en la acepción más vinculada a la corporalidad que pueda pensarse) un derecho aún no reconocido y desvelar que todo reconocimiento depende en el fondo de una escenificación de dimensiones sociales: no hay norma alguna al margen de los múltiples casos que la representan, y es esto lo que permite tanto su permanencia como su modificación, las cuales requieren necesariamente de una repetición a escala colectiva.

Así, se nos indica, es la propia existencia de estos movimientos sociales la que manifiesta la posibilidad *real* de enfrentar la condición de desposesión políticamente inducida sin por ello recaer en el modelo de subjetividad (neo)liberal, dado que su manera de oponerse a dicha condición pasa por reconocer la desposesión en sentido existencial: la autonomía del sujeto depende, de un modo constitutivo, de otros. A esto mismo es a lo que pretenden apuntar Athanasiou y Butler al hablar insistentemente (sirviéndose, según el contexto, de distintas expresiones) de algo tal como una «condición heteronómica de la

autonomía» (*cf.* p. 2); en efecto, afirman, eso que podamos denominar *libertad* «no emana de alguna parte del alma o alguna dimensión de la naturaleza de uno, sino que se articula en su ejercicio mismo» (p. 182) —*corporalmente*, pues—, articulación ésta que no puede entenderse más que en el marco de unas relaciones normativas y sociales determinadas (aunque no inamovibles) en las que el sujeto se encuentra entretejido siempre ya.

Por supuesto, asumen, es esta condición heteronómica de la autonomía (que no es sino otro de los nombres para el aludido sentido existencial de desposesión) la que da pie a que el sujeto pueda ser privado de las condiciones que hacen vivible una vida: «Sólo podemos ser desposeídos porque nos encontramos siempre ya desposeídos. Nuestra interdependencia establece nuestra vulnerabilidad a las formas sociales de penuria» (p. 5). Pero es esta *vulnerabilidad* (como se ve, otra expresión sinónima de aquél), esta *exposición* a la alteridad en sus múltiples formas, la que posibilita asimismo una *disposición* hacia otros, la capacidad de responder no solo *a* sino sobre todo *por* y *con* ellos sin que eso signifique reducir su particularidad (huyendo, pues, de las concepciones restrictivas y orgánicas de la comunidad). Éste es el fundamento de toda política que merezca el calificativo de responsable, opuesta diametralmente a las políticas (neo)liberales de responsabilización que apelan a que cada cual se haga cargo solamente de sí mismo y que interpretan la penuria como un signo de no haber sabido ser buen empresario de sí.

Ahora bien, una capacidad de respuesta tal, remarcan las autoras, no procede de la condición de individuos racionales, sino

de la de *seres sociales y pasionales* (cf. p. 4), lo cual no excluye—se precisará— la importancia del momento reflexivo acerca de esta última de cara a articularla políticamente (cf. p. 94). Dicho pues todavía de otro modo, que creemos recoge bien las líneas maestras del razonamiento de Athanasiou y Butler, es porque nos encontramos siempre ya siendo dependientes de los otros y movidos por pasiones que vinculan constitutivamente nuestro querer con el suyo (así sucede, por ejemplo, con la indignación, el deseo o la esperanza) por lo que podemos ejercer la responsabilidad política. Una labor, en efecto, problemática (y que por ello debe conservar viva la posibilidad de su cuestionamiento), pero que la propia existencia de los mencionados movimientos sociales muestra posible, y que consiste, en fin, en ser capaces de mantenernos abiertos a los otros y establecer alianzas afectivas con ellos para poder *resistir de manera colectiva* a las distintas formas de desposesión en sentido privativo que amenazan la habitabilidad de la vida.

Hasta aquí las que entendemos como principales claves interpretativas del planteamiento de *Dispossession: the performative in the political*. No queríamos, sin embargo, concluir esta reseña sin apuntar de manera sumaria una crítica dirigida a la percepción y a la concepción de los movimientos sociales—y, en esa medida, a la manera de entender la relación entre lo performativo y lo político—por parte de Athanasiou y Butler (cuestión en absoluto menor, si se tiene en cuenta el decisivo papel desempeñado por los mismos en su trabajo). Pensamos que, al menos en esta obra, las autoras prestan una atención insuficiente al hecho de que existen asimismo nume-

rosos movimientos sociales cuyos fines son de muy distinta naturaleza a la de los que aquí se señalan como deseables. Y no sólo eso: cualesquiera sean los fines perseguidos en cada caso, lo cierto es que dista de ser anecdótico que los movimientos sociales se vuelvan espacios opresivos y violentos ya no sólo para quienes no comparten sus proclamas, sino incluso para quienes, compartiéndolas, se encuentran desigualmente expuestos a determinados modos de desposesión políticamente inducida. Piénsese, por poner sólo algún ejemplo, en los casos de violaciones grupales en la plaza Tahrir, o en los de acoso a mujeres en general (y asociaciones feministas en particular) en la acampada de Puerta del Sol.

Podría esgrimirse que esta exposición desigual lo sería tanto o más en cualquier otro contexto social, y que, en todo caso, la solución más efectiva a este conflicto (que, sin duda, nunca puede ser definitiva) vuelve a venir de la mano de un movimiento: retomando uno de los ejemplos traídos a colación, cabría decir que fue también gracias a la acción colectiva de grupos de manifestantes organizados como pudo enfrentarse la recurrencia de las violaciones en la plaza Tahrir. A una respuesta de este tipo parece aludirse en el libro; así, en un momento dado, Butler se refiere a la problemática inherente a todo lo social del siguiente modo: «Hay antagonismos e incommensurabilidades en ese campo, pero negociarlos es la sustancia de la ética (si se me permite provisionalmente hablar en términos hegelianos)» (p. 107), negociación que depende siempre, para bien y para mal, de la compleja labor social del establecimiento de alianzas afectivas y la organización de acciones colectivas.

Ahora bien, pensamos que este tipo de razonamiento (que, ciertamente, se repite de un modo u otro a lo largo de toda la obra) otorga a los movimientos sociales una función en lo relativo a la política mayor de la que, por nuestra parte, estamos dispuestos a asumir como deseable. Sin duda, sería poco sincero no reconocer la relevancia que históricamente han tenido los movimientos sociales de cara a la revisión crítica de los mecanismos normativos y coactivos liberales de carácter estatal. Pero también es un ejercicio de negación de la realidad no reconocer asimismo el papel desempeñado por estos mecanismos estatales de cara a garantizar, a su vez, la protección de cada persona contra la sociedad –incluidos los propios movimientos sociales– cuando ésta se torna opresiva y cuando la exigencia de establecer alianzas afectivas con un colectivo para resolver un conflicto forma parte más bien del problema que de la solución. Por supuesto que esta garantía no siempre se hace efectiva, y por eso resulta necesario mantener una relación crítica con tales mecanismos. Ahora bien, una cosa es asumir la necesidad de mantener una relación crítica con ellos en tanto que se los considera *incondicionalmente* imprescindibles para garantizar la protección de todas y cada una de las personas,

y otra muy distinta es hacerlo en tanto que se los juzga del orden de “aquello que no podemos no querer” únicamente por cuestiones *estratégicas*, tal y como sucede ahí donde, como afirman las autoras, su carácter de imprescindibles se desprende tan sólo del hecho de que *actualmente* son condición de la posibilidad de llevar una vida habitable.

Por todo lo dicho, en fin, nos queda una duda acerca de si, para Athanasiou y Butler, los movimientos sociales constituyen un medio indispensable ahí donde el fin es la revisión crítica de los aludidos mecanismos estatales (que no obstante se consideran irrenunciables), o si, más bien, como en algunos momentos parece desprenderse de su concepción, representan ellos mismos la promesa de un más allá políticamente mejor en el que tales mecanismos habrían sido superados. La pertinencia de esta clara alternativa no precisa mayor comentario, sobre todo si de lo que se trata es de definir de forma honesta la decisión teórica en juego en la confusa actualidad de lo político.

*María Jou García*

Universidad Complutense de Madrid

mariajou@ucm.es

ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0002-0806-088X>

#### NOTAS

<sup>1</sup> Como advertirá quien tenga familiaridad con la terminología empleada por Judith Butler en sus últimas obras, los dos sentidos de desposesión aquí señalados vienen a coincidir con aquellos dos de *precariedad* (la autora tiende a distinguir en inglés entre *precariousness*, para referirse a la condición

existencial, y *precarity*, para hacer lo propio con la condición políticamente inducida). Aunque el término *precariedad* también se emplea en este libro, aquí nos serviremos preferentemente del de desposesión, a fin de retener las particulares apreciaciones que éste permite.

## CONSIDERACIONES SOBRE LA ACCIÓN POLÍTICA DESDE UNA ONTOLOGÍA DE LA PRECARIEDAD

JUDITH BUTLER, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Cambridge: Harvard. University Press, 2015, 248 pp.

El 15 M, las revoluciones árabes, los Occupy de Wall Street y Hong Kong, y otras protestas que han tenido lugar alrededor del mundo, han suscitado un creciente interés por las formas y los efectos de las asambleas públicas. En el contexto de estos acontecimientos, que suscitan emociones tan diversas como el miedo o la esperanza, se sitúan las reflexiones de Judith Butler en *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. En esta obra, estructurada en seis capítulos, Butler mostrará la utilidad de las nociones desarrolladas en trabajos precedentes, como la performatividad, la vulnerabilidad o la precariedad,<sup>1</sup> para pensar las recientes resistencias políticas a las condiciones inhabitables de la vida.

En el primer capítulo, “Gender Politics and the Right to Appear”, Butler pone en relación su teoría de género con sus recientes estudios acerca de la precariedad. La filósofa norteamericana trata de mostrar en este lugar que al reflexionar acerca de la precariedad no ha abandonado completamente la problemática abordada en sus primeros trabajos, ya que, en la actualidad, las minorías sexuales y de género comparten su situación de especial precariedad con otras poblaciones que están diferencialmente más expuestas al hambre, la intemperie, la violencia o la muerte. No obstante, reconoce que su interés por las cuestiones de identidad se ha desplazado, ya que la precarie-

dad no es una identidad que enmarca a diversos grupos si no, más bien, una condición social o económica. Para Butler lo interesante es señalar de qué forma esta noción de precariedad puede actuar como un lugar para la alianza de luchas diversas. Atendiendo a algunas protestas anti-precariedad que han tenido lugar en los últimos años, la autora norteamericana localiza un reclamo compartido por una vida en común más habitable. A su juicio esta aspiración se vincula con el objetivo normativo de *El género en disputa*, que resaltaba la necesidad de hacer más vivible la existencia de las minorías sexuales y de género, defendiendo su derecho a mostrarse sin miedo a la violencia. Esta problemática, que es retomada desde una perspectiva más amplia en sus estudios sobre la precariedad, se vincula a la cuestión del ejercicio performativo del derecho a aparecer. Este ejercicio pone en juego la concepción de la performatividad presente en sus trabajos sobre género, que tiene en cuenta la dimensión corporal de la acción performativa y rechaza el intento de limitarla al discurso.

Sobre el espacio en el que se ejerce el derecho a aparecer, tratará el siguiente capítulo: “Bodies in Alliance and the Politics of the Street”. Butler señala en este apartado que en diferentes protestas encontramos un rasgo similar: los cuerpos reunidos reivindican un determinado espacio como un espacio público. Para la filósofa norteamericana en estas reivindicaciones se cruzan continuamente la línea entre lo público y lo privado, poniendo en cuestión la

precedente configuración de esta distinción. Para tratar de dilucidar esta problemática, analiza críticamente *La condición humana* de Hannah Arendt y señala que la comprensión arendtiana del espacio de aparición no se plantea como un asunto político los soportes de la acción o la distinción entre el ámbito público y privado. Para Butler resulta problemático que Arendt señale que aquellos que no pueden aparecer en el espacio de aparición están privados de acción y realidad. A su modo de ver, esta concepción adolece del mismo problema que la noción de nuda vida de Giorgio Agamben, puesto que ambas sitúan al excluido en un afuera de la política. Por su parte, Butler aboga por entender al excluido de la pluralidad como un exterior constitutivo del espacio político que no es completamente ajeno y, por cuanto tiene agencia, puede resistir e irrumpir en este espacio, rearticulándolo. Pese a las críticas a Arendt, cabe señalar que en este apartado Butler se acerca a algunas de sus formulaciones, particularmente a la cuestión del derecho a tener derechos. Esta formulación le sirve para plantear cómo es posible que aquellos que carecen de derechos reconocidos por un Estado, sean capaces de anticipar una norma, o incluso un nuevo orden, cuando actúan concertadamente en alianza. Estas acciones, que llamará “contradicciones performativas”, muestran según la autora la existencia de cierta legitimidad anterior a toda legalidad.

En el capítulo siguiente, “Precarious Life and the Ethics of Cohabitation”, Butler se pregunta por las formas de obligación ética que existen entre aquellos que no comparten un sentido de pertenencia geográfico o lingüístico. Frente a ciertos comunitaristas, para los que la cuestión de la pro-

ximidad y familiaridad es esencial en ética, Butler llama la atención sobre las recientes formas de indignación global, que rechaza moralmente acciones y eventos que ocurren en lugares distantes, entre los que se tejen lazos de solidaridad. Ante la cuestión de qué hace posible ese encuentro ético, Butler se problematizará el papel de los medios de comunicación. Para Butler aunque la exposición corporal registrada por los medios nunca podrá ser trasladada, las imágenes hacen reversible las relaciones de proximidad y de distancia, por ello se interesa por la solicitud ética que implican. Esta concepción de solicitud la retoma de Emmanuel Levinas, un autor del que destaca su concepción de alteridad. No obstante, Butler se apartará de algunas posiciones de este autor que entiende como contradictorias, como su intento de limitar las relaciones éticas al marco de la tradición judeocristiana, y se acercará a Arendt, una autora que comparte con Levinas su rechazo a la concepción liberal de la obligación, que la hace depender de acuerdos fruto de una elección. Para Arendt no todo se puede elegir, no podemos elegir con quién cohabitar la tierra sin caer en prácticas genocidas, como las realizadas por Adolf Eichmann. La condición de la libertad es para ella la pluralidad, por eso defiende una ética de la convivencia. Como señala Butler, una autora judía como Arendt se opuso a ciertas políticas israelíes precisamente por salvaguardar su idea de que la igualdad y la pluralidad son condiciones de la política. Butler señala sin embargo frente a Arendt la necesidad de luchar contra la distribución desigual de la precariedad, compromiso que precisa de la aceptación de la vulnerabilidad, que en cierto modo encuentra en Levinas.

En su apartado “Bodily Vulnerability, Coalitional Politics”, ahondará en esta cuestión de la vulnerabilidad. Butler muestra un enorme escepticismo ante algunos usos de esta palabra y por ello emprende su trabajo de explicitar que entiende exactamente por vulnerabilidad a través de ciertas acciones políticas contemporáneas, que ponen en juego la exposición corporal. Con ello no pretende idealizar esta exposición, como si se tratara de una nueva política digna de elogio, pues a su juicio esta estrategia expositiva no es ni intrínsecamente buena ni mala. Le interesa particularmente dar cuenta de aquellas formas en la que los cuerpos expuestos en situaciones de vulnerabilidad extrema (incluso en situación de detención) pueden resistir. No obstante, a pesar de afirmar que ciertas formas de agencia se den ante la privación casi completa de infraestructuras que la apoyen, para Butler sigue teniendo sentido reivindicar ciertos apoyos como condiciones de la acción corporal. Ahondando en la cuestión de qué entiende por cuerpo, Butler afirma que parte de lo que éste es, es su dependencia, ya que está constitutivamente vinculado a relaciones sociales, a procesos orgánicos e infraestructuras técnicas. Por ello para Butler, pese a que se pueda distinguir grados de dependencia, su negación es siempre una fantasía. Esta negación sin embargo tiene lugar, y en ocasiones ciertos grupos (como los defensores del neoliberalismo) inducen a una situación de extrema precariedad a determinadas poblaciones, obviando que ellos mismos son vulnerables a condiciones que no pueden ser del todo previstas. Frente a estas posiciones, Butler señala que todos, en tanto que seres corpóreos, somos vulnerables. Al afirmar esta vulnerabilidad

compartida, Butler pretende huir de la comprensión de la vulnerabilidad como un rasgo esencial de ciertos grupos sociales, ya que desde esa perspectiva se niega su agencia y sólo cabe solicitar medidas paternalistas de protección. Las condiciones de extrema vulnerabilidad de algunos colectivos no es natural, más bien es el efecto de ciertas políticas, por ello la responsabilidad de la desigualdad no es individual.

En el capítulo “We the people”, Butler analiza la enunciación “Nosotros, el pueblo” como un particular acto performativo. En ocasiones la expresión “Nosotros, el pueblo” puede aparecer en un discurso. No obstante, Butler señala que la fuerza performativa de esta frase antes de ser siquiera expresada en palabras (escritas o habladas), se declara de manera implícita en la exposición corporal que tiene lugar en algunas asambleas políticas recientes. Por ello además de la libertad de expresión cabe señalar la importancia de la libertad de reunión. Según la autora, esta libertad no debe comprenderse meramente como el ejercicio de un derecho protegido por los gobiernos, pues precisamente muchas de las reivindicaciones en las que se pone en práctica la reunión lo hacen contra el derecho positivo. Para Butler la libertad de reunión —sin ser un derecho natural— es una condición previa de la política y precede y supera a toda concesión de derechos por parte del Estado. En el planteamiento de la autora, la soberanía popular es la que concede legitimidad a la soberanía estatal pero no puede coincidir sin resto con esta soberanía, ni siquiera en el caso de las democracias representativas, puesto que a su juicio la soberanía popular no se transfiere plenamente en los procesos electorales a los re-

presentantes electos. Ese resto intraducible e insustituible de la soberanía popular es el que podrá dar lugar a la crítica, la resistencia y en última instancia a la revolución. La problemática que se presenta entonces es quién es el sujeto popular. Butler es consciente de que esta pregunta ha sido discutida de forma diversa por varios autores (Derrida, Balibar, Laclau, Rancière,...) y destaca de sus reflexiones la creencia compartida en que la designación de quién es el pueblo funciona delimitando los términos de inclusión y exclusión. Butler añadirá a esta discusión la imposibilidad de aprehender al pueblo en su totalidad, adentrándose en dos cuestiones: el papel de los medios de comunicación en la delimitación del pueblo, y la pregunta por quiénes están impedidos de aparecer en el espacio público. Finalmente, Butler expone su apuesta por una promulgación de un “nosotros, el pueblo” con vocación de expandir la pluralidad e inclusividad, bajo una lógica agonista que siga un principio de no violencia.

En el último capítulo, “Can One Lead a Good Life in a Bad Life?”, Butler recoge la pregunta que se hacía Adorno respecto a si es posible llevar una buena vida en el contexto de un mundo más amplio que está estructurado por la desigualdad, y terminará rechazando la respuesta adorniana por entender su idea de resistencia como demasiado limitada. El problema que a Butler le interesa desentrañar es qué entendemos por buena vida, mostrando que algunas de sus acepciones hacen depender ese bienestar de la explotación de otras vidas. Esta cuestión une en cierto sentido la problemática moral a la biopolítica, como gestión de la vida. Actualmente esta gestión se realiza a través de medidas que ponen de relieve una va-

loración diferencial de las poblaciones y hacen posible que ciertas vidas altamente precarias sean moldeadas como vidas que no merecen ser salvaguardadas o lloradas. Nuestra vida está implicada en las relaciones de poder que deciden qué vidas son relevantes, por ello para Butler la pregunta por la buena vida está ligada a una crítica que trasciende las reflexiones sobre el yo, una crítica que tiene en cuenta nuestra condición de seres vulnerables. El dilema moral persiste para Butler incluso en condiciones de peligro extremo y precariedad mayor, en la tensión entre el deseo de vivir y querer vivir de cierta manera con los demás. A su juicio esta cuestión no es resuelta de manera acertada por Arendt, quién privatiza el asunto de la supervivencia y lo separa radicalmente de la pregunta por la buena vida. Para Butler la protección y la sostenibilidad de la vida que en la polis griega se organizaba en el ámbito privado no es pre-político desde el momento en que se reconoce la interdependencia. De este modo Butler puede vincular la acción performativa con la precariedad. La demanda de la vida habitable que surge de la precariedad es una acción política que resalta la necesidad de apoyos y sostenimientos humanos y no humanos. Partiendo de este reconocimiento, el objetivo normativo para Butler no es la supresión de la vulnerabilidad (algo imposible), ni simplemente su distribución igual, sino que la vulnerabilidad se vuelva habitable.

Como conclusión, podemos afirmar que *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* nos ofrece unos apuntes para pensar las actuales políticas de la calle, y en general la acción, desde una concepción de la vulnerabilidad corporal. Estos apuntes re-

sultan especialmente interesantes por cuanto nos ofrecen herramientas para analizar las particularidades de nuestro tiempo. Las aproximaciones de Butler a la precariedad, por ejemplo, no pueden dejarnos indiferentes en este momento histórico regido por la creciente inestabilidad, en el que la noción de “preariado” gana terreno a la de “proletariado” en el análisis social. Por otra parte, su apuesta normativa por una determinada performatividad política basada en la pluralidad resulta de especial valor en la actual lucha hegemónica por determinar al sujeto popular. Basta pensar en el Brexit, la victoria de Trump o en general en el auge del populismo de derechas, para resaltar la nece-

sidad de hacer frente en la actualidad a proyectos de construcción popular con una explícita vocación excluyente. Contra estas posiciones nos podemos servir de la ética de la convivencia que Butler esboza sobre el trabajo de Arendt o de su delimitación del concepto de vulnerabilidad, que nos permite des-enmascarar a aquellos que pretenden disfrazar de situación “vulnerable” a la nostalgia que sigue a la pérdida de privilegios frente a distintas minorías.

Sara Ferreiro Lago

Universidad Complutense de Madrid

ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0001-8238-4025>

#### NOTAS

<sup>1</sup> Judith Butler distingue dos términos: “precariousness” y “precarity”. El primero, dotado de un sentido existencial, se refiere a la condición ontológica de todo ser vivo, como ser vulnerable e interdependiente. Por otro lado, la “precarity”: “designa esa condición po-

líticamente inducida en la que ciertas poblaciones adolecen de falta de redes de apoyo sociales y económicas y están diferencialmente más expuestas a los daños, la violencia y la muerte” (Butler, J., *Marcos de guerra*, Barcelona, Paidós, 2010, p. 46).

## UNA REIVINDICACIÓN DE MÁS DEMOCRACIA

PAUL LUCARDIE, *Democratic Extremism in Theory and Practice. All Power to the People*, Abingdon, Routledge, 2014, 194 pp.

“Existen alternativas”, “democracia real ya” son emblemas reivindicativos de los últimos años. ¿Existen alternativas factibles y deseables al sistema democrático que se da hoy en todos los países que reconocemos como “democracias”, esto es, la democracia representativa liberal? Paul Lucardie, en *Democratic Extremism in Theory and Practice*, se toma esta pregunta en serio. Durante décadas se nos ha repetido que debido a la gran

complejidad y escala de las comunidades políticas actuales, los viejos sueños de democracia “directa” o de mayor involucramiento de las personas en los procesos de decisión política más allá del sistema representativo que conocemos, son puras utopías irrelevantes, inconsecuentes e inaplicables. Dada esta operación ideológica de rechazo y ocultamiento de las alternativas, la amplia y sistemática exposición que realiza Lucardie de propuestas teóricas que buscan profundizar la democracia y de realizaciones prácticas acontecidas a lo largo de la historia, puede ser bienvenida por todos aquellos que rechazan la ne-

cesidad del statu quo y buscan ideas para aproximarse hacia sistemas “más democráticos”.

En el primer capítulo, de carácter introductorio, nuestro autor expone brevemente las definiciones y los criterios que aplicará en su libro. Lucardie entiende la democracia según lo que él denomina la *escuela clásica*, la cual la define como el sistema en el que “todas (o al menos la mayoría) de las decisiones importantes deberían ser tomadas por el pueblo, tan directamente como fuera posible” (p.6). El objetivo de este libro será investigar la factibilidad y la deseabilidad de una democracia así definida. El sentido de *extremismo*, la otra palabra clave del libro, surge en oposición a otro concepto que no por ausente del título en menos importante. Me refiero a su empleo de la idea aristotélica de *sistema mixto*. Esta es la forma en que este autor denomina a los sistemas realmente existentes en los Estados constitucionales contemporáneos a los que llamamos “democracias”. Estos sistemas, según Lucardie, constituyen mezclas de aristocracia, monarquía y democracia, y en ellos “la mayoría de las decisiones políticas son tomadas por las élites” (p.14) aunque la gente tiene algo de influencia en algunas decisiones mediante elecciones y la libre expresión de opiniones, además la competencia entre élites tienen el beneficioso efecto de lograr el equilibrio de poderes, el pluralismo de intereses y valores, la tolerancia y el estado de derecho.

Según Lucardie, toda forma de extremismo surgirá al intentar sustituir estos regímenes mixtos por formas puras, es decir, sistemas políticos en los que todas las decisiones importantes sean tomadas sólo o por una persona (extremismo monárquico) o por una élite (extremismo aristocrático) o por la gente (extremismo democrático). Todos estos re-

gímenes extremistas se caracterizarán por la sustitución de la pluralidad por la homogeneidad e unidad ideológica y la eliminación del equilibrio de poderes. *Extremismo*, por lo tanto, se define en oposición a *régimen mixto*, así como en oposición entre los diferentes tipos de extremismos.

*Extremismo democrático*, por lo tanto, es todo proyecto que se propone como objetivo que todas las decisiones políticas relevantes sean tomadas por la gente, lo cual parece coincidir con la definición de democracia que Lucardie adjudicaba a la “escuela clásica”. Según nuestro autor, estos proyectos pueden clasificarse según tres categorías. “Todas las decisiones” pueden ser tomadas *directamente* por todas las personas según el *modelo asambleario* (1), o *indirectamente* mediante la *elección de compromisarios* (2) o mediante un cuerpo de *representantes elegidos aleatoriamente* (3). El tercer capítulo del libro estará dedicado a las propuestas teóricas y las realizaciones prácticas que a lo largo de la historia se han dado del modelo asambleario, mientras que el cuarto hará lo mismo con el de elección de compromisarios, y en quinto con la representación por sorteo. El segundo capítulo está dedicado a propuestas extremistas no democráticas y el sexto plantea una evaluación de estos tres modelos.

A pesar de lo que pudiera pensarse a primera vista, Lucardie no es un demócrata extremista, sino un *demócrata radical*. He aquí otro concepto fundamental en este libro, el de *democracia radical*, que aunque prácticamente ausente en el desarrollo del texto, es realmente el concepto ganador. Este libro, de hecho, es una defensa (más o menos encubierta) de este concepto, que se sitúa entre el régimen mixto y el extremismo democrático. Según Lucardie, el demócrata radical no

defiende que todo el poder sea concedido al pueblo, sino “solo una parte sustantiva” (p.159). No estamos ante un libro revolucionario que pretenda incendiar nuestros ánimos en contra de nuestras “democracias” realmente existentes, sino de un libro en el que simplemente se nos ofrecen ideas para reformar estos regímenes mixtos sin que lo dejen de ser, haciendo que su parte democrática se expanda un poco sin renunciar, por lo tanto, a sus segmentos aristocráticos o monárquicos (esto es, al poder de las élites). Con espíritu archivístico Lucardie selecciona *algunas* de las incontables propuestas de sistemas democráticos alternativos ofrecidos desde la Atenas clásica, con la intención de ofrecernos un fondo del que tomar críticamente algunas piezas que nos sirvan para esta labor.

El libro de Lucardie presenta una clara y sólida estructura. El contenido, por otro lado, es didáctico y variado, aunque, como no podía ser de otro modo dada la limitada extensión del libro, no profundiza a penas en las numerosas propuestas teóricas y prácticas que se exponen. No parece, por lo tanto, un libro para expertos, sino para personas interesadas por la política, preocupadas por los déficits de las democracias realmente existentes y motivadas por encontrar ideas que puedan mantener vivas sus luchas por una “democracia real”. La directa y ágil prosa del autor facilita, además, la aproximación a este texto por parte de legos en la materia. Este es un libro preocupado por ofrecer propuestas prácticas que pudieran ser factibles en el mundo moderno y como contrapartida, no se preocupa en exceso por los fundamentos teóricos a los que acostumbran los filósofos. Si a los filósofos políticos se les achaca normalmente no bajarse de las nubes a las que les empujan sus debates teóricos y evitar ofrecer propuestas

concretas y factibles, Lucardie parece mostrar la actitud contraria. Probablemente no se trate de un grave defecto del libro, pues su objetivo principal parece ser elaborar un libro pequeño y manejable con propuestas prácticas, pero dado que éstas son interpretadas según las definiciones dadas en el capítulo 1, algunas observaciones sobre ellas me resultan ineludibles.

Señalaré primero una cuestión relativa a su consideración de *lo normativo*. Lucardie nos dice que los extremistas políticos se caracterizan por buscar un régimen basado en un principio absoluto, sin compromisos, controles y equilibrios. En cambio, tanto los regímenes mixtos como los radicales que él favorece se caracterizarían por la existencia simultánea de diversos principios, por un “pluralismo ideológico”. Creo que aquí Lucardie malinterpreta el fondo normativo de la democracia. Esta no puede sino basarse en un principio normativo absoluto, que podríamos formular aquí tentativamente como el de la igualdad político-moral de toda persona. Sobre este principio se fundamenta el derecho igual de todo sujeto político a delinear las leyes de su comunidad, a dar forma colectivamente a su libertad jurídica, así como el contenido de los conceptos de legitimidad, soberanía y no dominación. Una ley es legítima si responde a la voluntad de los que están sometidos a ellas, lo cual nos lleva a que los autores y los destinatarios de las normas y decisiones son los mismos. Un régimen democrático, el sistema práctico concreto que una comunidad se dé, no puede sino ser una de las maneras posibles de dar forma concreta a este principio. Desde este punto de vista, todo demócrata sería un extremista, en la terminología de nuestro autor, pues incluso nuestros representantes democráticos de hoy, esa

supuesta “aristocracia” a los ojos de Lucardie, si realmente son demócratas realizarán su trabajo pensando en que éste es una manera de dar forma a este principio democrático fundamental. La discusión hoy parece más bien estar en cómo dar forma a este principio, y no en si aceptamos también algún principio normativo aristocrático según el cual una ley puede ser legítima aunque sólo represente la voluntad de alguna élite. Este principio, a pesar de lo que puede hacer pensar su descripción de los “sistemas mixtos”, está rechazado de entrada como principio normativo legítimo incluso en nuestras democracias realmente existentes. Sobre este tema resulta ilustrativa la distinción de Kant en *La paz perpetua* entre *forma imperii* (si el poder se gestiona por uno, algunos o todos) y *forma regiminis* (si el Estado emplea su poder basándose en la voluntad general o no). Lo importante, según el filósofo de Königsberg, era que el poder se basase en la voluntad general, siendo la forma imperii una de las decisiones basadas en ella. Estos comentarios nos llevan también a reconocer la importancia de una adecuada reflexión en torno al concepto de *representación*, otra de las reflexiones que faltan en el esquema conceptual de Lucardie.

Una segunda cuestión relevante es la concepción que nuestro autor tiene de democracia (o de política en general). La entiende como un mero mecanismo de toma de decisiones, una concepción vaciada del denso contenido normativo que desde la filosofía política se hace acompañar a este concepto, de lo que lo comentado en el párrafo anterior no es sino una pequeña muestra. Lucardie sigue una lógica cuantitativa: si todos toman todas las decisiones relevantes, tenemos una democracia; si unos pocos toman todas las decisiones relevantes, tenemos una aristocracia; si todos to-

man algunas decisiones y unos pocos toman otras, tenemos un sistema mixto. Nuestro autor sigue la misma lógica cuantitativa en su conceptualización del poder, según la cual “más poder para la gente” significa meramente que se les deje tomar más decisiones, de modo que *poder* sería meramente la capacidad reconocida institucionalmente de tomar decisiones políticas. La sencillez es una virtud, pero si Aristóteles o Marx levantasen la cabeza y viesen interpretadas sus propuestas desde este esquema, creo que no se sentirían muy cómodos. Es cierto que en las breves exposiciones de propuestas democráticas de los capítulos centrales, Lucardie hace buenos análisis que parecen ir más allá de este rígido marco conceptual. El modo en que lo consigue es una cuestión que dejo a juicio de sus lectores.

Lucardie juzga algunas de las propuestas de extremismo democrático como poco factibles debido a que exigirían cambios culturales y prácticos de cierta relevancia. Si la política es un sistema de toma de decisiones, parece una simple herramienta pragmática para arbitrar entre nuestros intereses o fines que existen previamente al proceso político. Desde esta perspectiva parece natural negar la legitimidad de esta herramienta para imponernos cambios culturales relevantes. Esta perspectiva contrasta agudamente con propuestas que desde Dewey hasta la *democracia deliberativa* contemporánea entienden que la democracia es una exigente forma de vida. La democracia es un exigente proyecto en construcción que se propone una reflexión hermenéutica colectiva sobre nuestro ser, nuestra ética o nuestra cultura. Incluso las democracias realmente existentes, aún con sus déficits democráticos, para que puedan ser llevadas a efecto nos imponen un proceso de profundos cambios en nuestros valores y hábi-

tos. La democracia deliberativa constituye una teoría específica y compleja que se ha propuesto como la forma más adecuada de realizar democráticamente estos procesos hermenéuticos colectivos. En este sentido es sintomático que Lucardie no mencione este tipo de democracia cuando en el capítulo primero expone las tres escuelas teóricas en las que, según él, pueden clasificarse todos los significados que se han dado de la democracia. La democracia deliberativa no existe para Lucardie simplemente porque no cabe en su marco conceptual. Para ser claros, el concepto *de liberación* aparece en el texto, pero simplemente como un paso previo y acotado para tomar decisiones, en el que unas pocas personas reunidas debaten antes de decidir. Esto no es la democracia deliberativa, para la cual la deliberación es un proceso global que se realiza socialmente, sin pausa y sin límites, y para el que las tomas de decisiones no son sino pequeños sondeos en el fluir constante de la autoelaboración social de valores, intereses y fines.

Finalmente, señalaré una última cuestión. Hemos visto más arriba que para Lucardie el extremismo democrático estaría caracterizado por la homogeneidad y unidad ideológicas, así como por la intolerancia, el conformismo y la violencia (p. 158). Resulta difícil ver por qué esto debe ser así, y Lucardie no ofrece ningún razonamiento para mostrarlo. Tal vez la razón sea que todo extremismo se basa en algún principio absoluto, pero he dicho más arriba que yo creo que según esta definición todo demócrata ha de ser un extremista, y esto no lleva a tal homogeneidad y ni mucho menos a la intolerancia y la violencia. Tal vez la razón sea otra. Este autor aso-

cia la voluntad del pueblo con la ilusión de unidad y homogeneidad (p. 158) y de ello deduce que un proyecto de extremismo democrático que busque dar “todo el poder al pueblo” simultáneamente debe buscar un pueblo homogéneo. Es una asociación frecuente desde *El contrato social* de Rousseau y su idea de voluntad general. También desde entonces muchos filósofos políticos han insistido en que es un error asociar el principio normativo básico democrático comentado más arriba con el esfuerzo de imponer la homogeneidad ideológica, cultural, valorativa... el cual sería más bien el sueño del nacionalismo, no de la democracia. Al fin y al cabo, el principio de la igualdad político-moral de toda persona no impone identidades sustantivas particulares sino que más bien es el principio del respeto a la diversidad.

Para terminar, quisiera insistir en que estas consideraciones teóricas no deslucen el objetivo del libro. Lucardie no pretende hacer un libro teórico de fundamentación de la democracia, sus objetivos son más modestos, por lo que creo que cumple bien con ellos. Su libro, en el que se exponen, comparan y valoran propuestas concretas con el fin de que podamos encontrar en ellas ideas para mejorar nuestras democracias realmente existentes, puede ser bienvenido incluso por los filósofos políticos acostumbrados a libros de fundamentación más abstracta de la democracia, pues nos recuerda la importancia de bajarnos de las nubes.

*Francisco Blanco Brotons*  
Instituto de Filosofía-CSIC

ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0001-8805-9637>

SOBRE LA POTENCIA POLIFÓNICA DEL *CORPUS* TEXTUAL DE JUDITH BUTLER

PAMELA ABELLÓN Y MAGDALENA DE SANTO, *Dos lecturas sobre el pensamiento de Judith Butler*, Villa María (Argentina), Eduvim, 2015, 250 pp.

Ya en el año 2003, y con un innegable atino, María Luisa Femenías señalaba que la extensa difusión de los escritos de Judith Butler es casi inversamente proporcional a su accesibilidad y claridad comprensiva. Los textos que ofrecen comentarios y ordenamientos posibles a su pensamiento son numerosos, pero sin embargo no sobran aquellas propuestas que comparten lecturas de nuestra pensadora sin simplificar ni coagular interpretaciones posibles. Si, justamente, *Judith Butler: Introducción a su lectura* de María Luisa Femenías<sup>1</sup> se inscribe en esta aproximación compleja al afrontar el desafío de denunciar el espesor del entramado que sostiene las ideas butlerianas, en la misma línea Pamela Abellón y Magdalena De Santo ofrecen *Dos lecturas sobre el pensamiento de Judith Butler*. Allí ofrecen aproximaciones teóricas altamente ordenadas a partir de líneas argumentativas claras y pulcras. Se trata, justamente, de dos lecturas ancladas en la superficie textual de las primeras producciones del pensamiento de Judith Butler. Cada una de las autoras muestra la riqueza del diálogo con interlocuciones diferentes, Simone de Beauvoir, por un lado, Austin y Derrida, por otro —sólo por nombrar los que emergen con más fuerza en un contexto de recorridos más amplios—. Al señalar tanto las potencialidades como los límites de las ideas butlerianas, estas lectu-

ras proyectan la profundidad y densidad de las posibilidades que el espectro de ideas de filósofa habilita. Por tanto la sistematización y la captura crítica que Pamela Abellón y Magdalena De Santo realizan hacen justicia a la complejidad de los constructos que abordan.

La estructura del libro reúne ambas lecturas de modo consecutivo, la primera de ellas: *Espectros beauvorianos en la obra de Judith Butler*, de Pamela Abellón toma los segmentos iniciales de la producción de Butler, en su interlocución con Beauvoir. Centrándose, a contrapelo de los abordajes frecuentes, en los puntos de contacto Beauvoir-Butler, bajo la figura de un diálogo crítico positivo. Así nos invita a ser testigos de un examen del modo en que Butler arroja las redes al pensamiento de Beauvoir y lo arrastra hacia las orillas de la posmodernidad, lo que le permite a Abellón cuestionar y suspender (no negar) el abismo que zanján los supuestos ontológicos diferenciales de ambas pensadoras para abordar, como ya señalamos, las vinculaciones entre ambas desde un prisma menos convencional en las aproximaciones al respecto. Para ello desarticula desconexiones buterianas al socavar la lectura que Butler realiza de Beauvoir respecto al dualismo cartesiano, al voluntarismo de género, determinismo cultural y a la homologación mujer / sujeto masculino.

Su análisis se inserta en una raigambre de intertextualidades que toman a los intelectuales que participan en los principales debates contemporáneos al respecto para develar aquellas herencias beauvoirianas no

reconocidas por Butler que, al mismo tiempo, estructuran en gran medida, y bajo la forma de espectro, su pensamiento. Es así que somete tesis beauvoirianas a debate para señalar que la mujer como la otra absoluta no debe entenderse en un sentido sustantivo, que el carácter contingente de las bases en que se asienta la dialéctica de los sexos, pretendidamente totalizante y necesario, devela su carácter político e ideológico. Incluso, nos dice Pamela, si Butler se ocupa de mostrar el proceso mediante el cual se articula lo abyecto (proceso que claramente presupone la norma sexo-genérica de la matriz heteronormativa), ya en Beauvoir el proceso de inclusión-exclusión nos enfrenta con la desustancialización del Otro mediante la cual se erige la categoría de Sujeto.

A partir de las categorías de *Genealogía femenina*, *Matricidio simbólico* y *Espectros* es que la autora establece conexiones entre Butler y Beauvoir, develando la forma en que la *madre francesa* entreteje, de modo espectral, los vectores conceptuales de la filosofía butleriana. Tal presencia, sugiere Abellón, no hace más que provocar desarticulaciones, desplazamientos y otros efectos impredecibles e indeseados por nuestra pensadora. Al respecto, cabe destacar que el trabajo realizado en esta lectura guarda el valor de detectar una referencia implícita capital –o, en términos de Abellón, una presencia espectral–, que al mismo tiempo invita a interrogarnos sobre el modo en que Butler utiliza categorías conceptuales provenientes de disciplinas y tradiciones múltiples. Bajo mirada y exégesis detenida, el uso de las ideas a las que echa mano denuncia un modo descontextualizado y poca rigurosidad respecto al con-

texto semántico en el que originalmente emergen. Tal vez como particularidad de su sello metodológico que cabalga sobre su seductora retórica, esta descontextualización-recontextualización ha quedado al descubierto en sus coqueteos con Hegel<sup>2</sup>, con Sartre<sup>3</sup>, con Freud<sup>4</sup> y con la propia Simone de Beauvoir<sup>5</sup>.

Entonces, el trabajo realizado por Abellón no puede más que sugerir otras presencias espectrales en la obra butleriana, con sus respectivos *matricidios simbólicos*, más o menos fallidos, que hacen de Butler una hija múltiple y compleja. Esto refiere a la posibilidad de replicar su propuesta de análisis a otras pensadoras que circulan de modo subterráneo en el texto butleriano.

Una línea despegada por la autora que destaca por su rigurosidad y exégesis exquisita refiere al problema de la materialidad corporal y de la agencia. Desde el prisma de la fenomenología Abellón arroja una salida no paradójica a la mirada Butleriana cifrada en clave dilemática. Al exaltar el modo en que Beauvoir torna sexualmente concretos el carácter abstracto de los axiomas ilustrados como marco necesario para comprender la acción y la liberación de las mujeres, y al señalar cómo Butler queda encriptada en estructuras binarias y polarizantes –que se cristalizan en núcleos conceptuales paradójicos de los que se desprenden conceptualizaciones dicotómicas y alternativas dilemáticas–, Abellón descubre las huellas Beauvoirianas en aquellas zonas en que Butler organiza sus textos silenciándola. Pero también propone claves de lectura sostenidas en intertextualidades pertinentes que nos conducen fluidamente hacia las ideas de *la madre* Beauvoir, en toda su complejidad, pero esta vez dejan-

do al descubierto su potencia ética a la hora de pensar una propuesta política en pos de la liberación femenina.

El segundo recorrido propuesto por la lectura de Magdalena De Santo –*Modos de construir género: de la performance a la performatividad*– se centra en los primeros escritos de Butler, y enfatiza la recepción local de sus ideas. Los contextos específicos hacen lo suyo al imprimir especificidad en las interpretaciones, en este caso, nos dice De Santo, ha operado en singulares desplazamientos de la teoría de la performatividad, objeto de su indagación.

Si una lectura ligera, guiada por el interés en fotografiar un panorama general de las ideas de Butler respecto de lo performativo, conduce a una propuesta homogénea, la autora imprime sutileza, disecciona ideas e inyecta complejidad. El lector no puede sino resultar enriquecido, no por avanzar en coherencia, sino por confortarse con matices que trazan nuevas coordenadas del territorio, que dan cuenta de las transformaciones y torsiones de la propia Judith Butler.

En torno a la performatividad desagrega sentidos en dos direcciones, lo teatral, por un lado, actos de habla, por otro. Es así que nos presenta los prolegómenos de la performatividad bajo una sistematización que va desde la teoría de los actos de habla de Austin y las consideraciones de Derrida que muestran conexiones con los discursos dramáticos, y desde allí vincualciones con la idea de género *qua performance* de Butler. La performatividad, o más bien el giro performativo tomando la denominación de la autora, entraña una promesa política en clave diversidad, invisibilizada en el canon filosófico.

De Santo establece categorías ordenadoras al delimitar aspectos que conforman el edificio teórico temprano de Butler, son: críticas a posturas representativas de género, la matriz heterosexual como modelo a partir del cual explicar cómo se organiza la realidad social, la subversión cultural como práctica política eficaz, y la parodia local como resistencia al modelo hegemónico. El raudal teórico que se construye desde allí encuentra su punto de decantación en la consideraciones que toman la estética de la performance con la que Butler se embebe: lo camp como amor a lo no natural, al artificio y la exageración. Eso arroja claves interpretativas para comprender el modo en que las performances se constituyen como una de las formas predilectas del activismo político. Se expone, de este modo, cómo el discurso de la performance art convive con una plataforma política que produce un llamado a desdibujar los límites estrictos de lo teatral y la *real* política.

Finalmente cabe señalar esta propuesta también invoca referencias a las que Butler apela de forma tenue, como ser Esther Newton y su *Mother Camp*<sup>6</sup>, fuente clara de inspiración, aunque implícita, de una búsqueda que sobrevuela las páginas de los escritos de Butler: exponer los complejos anudamientos entre práctica cultural y subversión.

La coexistencia de ambas lecturas en un libro no debe arrastrarnos a la búsqueda de criterios que nos obliguen comparar ambas producciones, o a establecer una suerte de continuidad entre ellas. Pero si la pregunta por esta coexistencia de inmersiones en la filosofía buteriana –contenida no sin la presencia de aspectos divergentes entre las solapas de esta obra– resulta muy apre-

mante debemos buscar las claves en el prólogo. No tanto en su contenido, sino en su escritura. María Luisa Femenías está presente en ambas producciones, es posible identificar sus ideas y sus recorridos, también una alerta que irrumpe en el modo en que ambas autoras siembran alertas políticas contra la seducción de discursos posmodernos poco examinados y mal digeridos. Tanto Abellón como De Santo no niegan este legado, pero tampoco permanecen adheridas a él de modo acrítico.

Estemos de acuerdo o no, nos seduzcan o no los puntos de arriba, lo cierto es que las autoras generan un microcosmos argumentativo capaz de sostener rigurosamente las propuestas. Aún más, ambas autoras

no descuidan las consecuencias políticas de los argumentos que esgrimen. Esta lectura implica una ganancia académica, puesto que permite acceder a lecturas que abren un espectro de ideas lúcidas y controvertidas (por la potencia de generar debates), al menos para quienes hacemos girar nuestras investigaciones y/o militancias en torno a la posibilidad de descriptar múltiples modos de existencia de las coordenadas sexo-genéricas que actualmente organizan lo humano.

Ariel Martínez

CONICET/UNLP (Argentina)

amartinezsico.unlp.edu.ar

ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0002-9883-7911>

#### NOTAS

<sup>1</sup> Femenías, M.L., *Judith Butler: Introducción a su lectura*, Catálogos, Buenos Aires, 2003.

<sup>2</sup> Abellón, P., "Judith Butler hace de Georg Hegel un filósofo intempestivo. Performatividad y pérdida de sí en *Phänomenologie des Geistes*", en M.L. Femenías & A. Martínez (comps.), *Judith Butler: las identidades del sujeto opaco*, Edulp, La Plata, 2015.

<sup>3</sup> Bolla, L., "Butler lectora de Sartre: las críticas al sujeto de deseo sartreano (desplazamientos y filiaciones)", en M.L. Femenías & A. Martínez (comps.), *Judith Butler: las identidades del sujeto opaco*, Edulp, La Plata, 2015.

<sup>4</sup> Martínez, A., "El grano de arena en el centro de la perla. Registros de la identificación y formación del sujeto en Judith Butler", en M.L. Femenías, V. Cano & P. Torricella (comps.), *Judith Butler, su filosofía a debate*, FFyL, Buenos Aires, 2013.

<sup>5</sup> Femenías, M.L., *Sobre sujeto y género. (Re)Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*, Prohistoria, Rosario, 2012.

<sup>6</sup> Newton, E., *Mother Camp: Female Impersonators in America*, Prentice-Hall, New Jersey, 1972.

## EL MURO, RESTO DIVINO DE LA SOBERANÍA ESTATAL

WENDY BROWN, *Estados amurallados, soberanía en declive*. Barcelona, Herder Editorial, 2015, 208 pp. *Walled States, Waning Sovereignty*. New York, Zone Books, 2010.

«Este muro es una manera de hacernos creer que se está haciendo algo» (145) decía un tejano residente en las proximidades del

muro de la frontera entre Estados Unidos y México. ¿Qué función cumplen los muros en la tardomodernidad? ¿A qué responde la euforia popular por reforzar y militarizar las fronteras? ¿Se ha convertido el terrorismo en la excusa perfecta para fortalecer la idea de «pureza nacional» frente al inmigrante? ¿Son los muros una estrategia de

fensiva psíquica para desfeminizar la nación vulnerable y susceptible de ser violada y convertirla en un Estado soberano masculinizado?

En el contexto de la globalización neoliberal no es difícil percatarse del poder y el dominio del capital, intangible, fluido y hasta virtual. Al mismo tiempo los Estados se ven envueltos en crisis políticas y económicas, sufren amenazas terroristas y presiones financieras cuyo origen resulta confuso y hasta invisible. A la vez observamos la proliferación de muros y grandes fortificaciones que delimitan fronteras nacional-estatales. Israel, Estados Unidos, Marruecos, Ceuta y Melilla en España. ¿Hasta qué punto el amurallamiento proliferante viene a ser una estrategia defensiva a los retos del mundo globalizado? El libro de Wendy Brown *Estados Amurallados, soberanía en declive* se hace cargo del problema de los muros contemporáneos en toda su complejidad. Diagnostica la pérdida de soberanía de los Estados-nación de la mano de autores clásicos de la filosofía política moderna y analiza, en relación a ello, los efectos y las causas de la construcción de muros, desde una perspectiva filosófica, política y psicoanalítica.

Este libro arroja luz sobre las contradicciones generadas por la globalización; desde la apertura sin precedente de los mercados al bloqueo amurallado de los Estados; desde la universalización, que pretende emerger de los países democráticos a la exclusión de individuos por apariencia u origen y desde las nuevas tecnologías de poder virtual y digital al mundo físico de las barreras. Brown insiste como punto de partida en la idea del carácter “Poswestfaliano” de los Estados, al haber perdido su po-

der soberano frente a otras fuerzas transnacionales; como la violencia por la divinidad, por haberse desligado el Estado del control sobre la religión como el dominio del capital: «Solo el capital parece perpetuo y absoluto, cada vez menos obligado a la rendición de cuentas y más primordialmente, origen de todas las disposiciones, siempre no obstante fuera del alcance del *nomos*. (...) El capital (...) no rinde cuentas ante ninguna soberanía política. (...) La racionalidad política neoliberal, que difunde la lógica del mercado en el terreno social y gubernamental, prescribe y avala el capital como aspirante a soberano global» (96-97). Brown toma de Carl Schmitt la noción de *nomos* como aquello que constituye el orden (político) por medio del asentamiento espacial, para dar cuenta de la importancia del control del territorio como base de la soberanía. De ahí que afirme que la soberanía, con toda su polisemia a lo largo de los años, tenga como premisa el poder absoluto sobre el cercamiento, el dominio y la jurisdicción. Por ello precisamente es por lo que los muros empiezan a tener una importancia sin igual, por la soberanía en declive del propio Estado nación: «La relación entre democracia y soberanía se plantea en la actualidad como una cuestión que deriva de la de-constitución parcial y desigual del Estado nación soberano en la tardomodernidad, una de-constitución que es consecuencia de los flujos de poder económico, moral, político y teológico sin precedentes que atraviesan las fronteras de las naciones» (73).

Otra de las nociones centrales del pensamiento schmittiano que la autora toma como herramienta para dar cuenta de esta situación es la de *concepto límite*. La so-

beranía entendida como concepto límite apela a que es (el) soberano quien decide sobre la excepción, así pues, un Estado entendido como soberano decide qué hacer y cuándo hacer, teniendo una doble manifestación, externa e interna. Externamente se manifiesta con autonomía y capacidad de acción independiente e internamente como un poder más allá de la rendición de cuentas. El Estado, tal y como se expresa en la *Teología Política*, acredita su superioridad ante la suspensión total del orden jurídico: «La decisión se libera de todas las trabas normativas y se torna absoluta en sentido propio. Ante un caso excepcional, el Estado suspende el derecho por virtud del derecho a la propia conservación» (79). A este respecto Brown resalta dos características: (i) la política como decisión sobre quién es amigo, quién enemigo y qué hacer con él: «La soberanía de lo político deriva de su competencia sobre la cuestión de vida o muerte de la relación amigo-enemigo» (83) y (ii) lo teológico como origen y apropiación necesaria de la soberanía política basándose en la tesis schmittiana que afirma que: «Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados» (88). Asimismo, el Estado para ser soberano tendrá que apropiarse de la autoridad religiosa, tanto para proteger como para castigar. Si la soberanía política se estructura teológicamente como poder supremo, el problema surge cuando la soberanía de los Estados se ve erosionada a causa de los flujos transnacionales de capital, trabajo, personas, culturas y fidelidades religiosas tanto interna como externamente de los Estados, convirtiendo a los poderes económicos y teológicos en incontenibles. «Mis tesis son las

siguientes: lo que queda de la soberanía del Estado nación, debilitada y atacada por otras fuerzas, se convierte en teológico de un modo manifiesto y agresivo, no pasivo. Igualmente, los deseos populares de restaurar un poder y una protección soberanos también llevan la carga de una intensa aura religiosa» (93). Brown da un paso más y afirma que a medida que el Estado pierde soberanía, su ropaje religioso se manifiesta más intensamente, citando ejemplos discursivos que apelan a la voluntad de Alá, de Yahvé o del Dios del Nuevo Testamento, como cuando Bush invocaba a Dios para legitimar el ataque a los derechos reproductivos de las mujeres o el matrimonio entre personas del mismo sexo. La necesidad de recurrir a Dios como consecuencia de la soberanía en declive de los Estados da lugar a lo que Brown llama “la teología del amurallamiento”, que supone que ante la crisis política y religiosa de los Estados y su pérdida de soberanía, los individuos reclaman el cierre de las fronteras ante la angustia, convirtiéndose los muros en la respuesta a esos deseos de contención y seguridad que sólo un soberano puede dar, «los muros escenifican una dimensión de la soberanía que Hobbes describe como intimidante y que compara con el poder de Dios (...) Un muro imponente recuerda el temor que es un efecto inducido por la divinidad y la soberanía que se basa en ella. En una época de soberanía del Estado nación en declive, es la encarnación material de este resto teológico» (153).

El muro como “performance teatral” es el siguiente aspecto a destacar. La filósofa norteamericana afirma que el amurallamiento no solo genera el mantenimiento de la sensación de peligro constante y esce-

nifica un Estado de emergencia (lo que, por otro lado facilita cualquier medida estatal al margen del derecho internacional como son las invasiones) sino que también lleva consigo una contradicción: por un lado, el muro encarna el poder soberano y reafirma al Estado y por otro, esta reafirmación revela la necesidad de ese espectáculo de regresión a los tiempos de los castillos poniendo de manifiesto el lugar icónico de los muros en cuanto a la erosión de la soberanía estatal y de la cohesión nacional: «Más que emanar, por tanto, de la soberanía del Estado nación, los nuevos muros señalan la pérdida del estatus a priori de soberanía del Estado nación y su vínculo natural con la autoridad legal, la unidad y la jurisdicción establecida» (123). Por otro lado, en la obra se destaca también que esta escenificación de integridad, orden y fuerza intensifica el sentimiento nacionalista xenófobo entre los ciudadanos de una nación. Otorgan al muro una eficacia para combatir la inmigración y el terrorismo, que resulta ser bastante cuestionable como se demuestra en numerosas fuentes a lo largo del libro.

Otra de las aportaciones importantes de Brown para explicar el fenómeno del amurallamiento es la de los “deseos psicopolíticos de los ciudadanos tardomodernos” y las fantasías que los constituyen. Por un lado se destaca «la fantasía del extranjero peligroso en un mundo cada vez con menos fronteras», la fantasía se convierte en una necesidad de vivir en una jaula contra la invasión del tercer mundo, impidiendo la entrada descontrolada de inmigrantes desde donde, según los discursos legitimadores, surge el peligro terrorista. El problema reside en que este miedo al terrorismo y a la desestabilización de la cultura hegemónica que supone la fi-

gura del extranjero no se comprende como efectos producidos por la globalización, por no mencionar la demanda de mano de obra barata del norte al sur. «El intento de construir muros emerge —y es cómplice— de un discurso en el que la mano de obra extranjera, el multiculturalismo y el terrorismo se fusionan y pasan de consecuencia a causa de la laxitud de la contención de la nación y de las limitaciones cada vez mayores de la capacidad protectora del Estado» (171). Por otro lado, nos encontramos con “la fantasía de contención” que viene a resaltar el hecho de que ante la idea de peligro proyectada por el extranjero, el muro produce un refugio “fantasmagórico” intensificando un “nosotros” “renacionalizado” para hacer frente a lo que en realidad es la separación de la soberanía con respecto al Estado, compensado por «un militarismo fálico, una fetichización literal de las armas» (173). Por último, nos encontramos con la «fantasías de impermeabilidad» y «las fantasías de pureza, inocencia y bondad». La primera hace referencia a una política psicológica en la que el enemigo adquiere el carácter de asaltante y de invasor, mientras que el pueblo amurallado se presenta como vulnerable y víctima, como en el caso de los discursos de Israel o Europa. La segunda pone de manifiesto la conveniencia de no enfrentarse a la desigualdad y dominación colonial a la vez que se niega la dependencia de los privilegiados con respecto a los sobreexplotados y los transforma en agresores. Brown establece como base de las fantasías de amurallamiento de los ciudadanos la teoría de la defensa de Freud y Anna Freud.

El mecanismo de defensa está ligado al de la represión. La defensa es una respuesta a una representación angustiada y la re-

presión es la forma por la cual, tras un complejo mecanismo, el sujeto evita confrontarse conscientemente con representaciones intolerables a través de una reorientación de las mismas. De igual forma que para el psicoanálisis «la histeria de defensa» transforma una representación intolerable en un hecho “*non arrivéé*” (como si no hubiera hecho acto de presencia en absoluto), el amurallamiento de una nación transforma determinados hechos inaceptables en “*non arrivéé*”, como son la dependencia, la responsabilidad por la violencia colonial y la vulnerabilidad. El amurallamiento se transforma en obsesivo. La obsesión es una de las soluciones inconscientes (a través de la conversión de la representación angustiada) de protección: «La representación obsesiva o fobia, dice Freud, es un sustitutivo o un subrogado de la representación intolerable y la sustituye en la conciencia» (181). La obsesión histérica de “El Extranjero”, una criatura imaginaria compuesta por inmigrantes, narcotraficantes y terroristas, como dice Brown, pasa a conformar una concepción de fronteras violadas y una nación desmasculinizada. La fobia se transforma en xenofobia, «y así, los muros concebidos para interceptar el peligro lo producen como una consecuencia» (182). Además, tal y como ocurre en el aparato psíquico, el «yo defensivo» no sólo bloqueará las experiencias dañosas, sino también el análisis mismo, la reflexión, y además de ser protegido por esas defensas, será definido por ellas, dando lugar a una inversión discursiva como en el caso de Israel, que se pretende ver como «un chalet en una jungla» (189) como lo denominó el ex primer ministro israelí Ehud Barak. De la misma forma que las defensas protegen al “yo” de

todo encuentro que perturbe de alguna forma su concepto de sí mismo y construirse una identidad virtuosa, la identidad nacional «se restaura no solo como potencia, sino como virtud mediante muros» (188).

Brown destaca dos cuestiones que son clave, a saber, que el espectáculo del muro genera una inversión necesaria para la supervivencia de la nación que reconstruye al inmigrante como invasor y no como efecto global del cual la nación amurallada se beneficia; y en segundo lugar, la dimensión de género que aporta su análisis: «El deseo de amurallar podría proceder, en parte, del deseo en el ciudadano de liberarse de una condición feminizada nacional y de un poder soberano emasculado» (190). Frente a la vulnerabilidad, la penetrabilidad y la dependencia, codificadas universalmente como femeninas, lo que se desea es la contención y la protección soberanas, codificadas universalmente como masculinas.

La soberanía en declive del Estado nación se compara con el «desamparo infantil» donde se toma conciencia de la vulnerabilidad y la dependencia del niño frente a los padres. El fenómeno contemporáneo del muro cumple la función psíquica de la religión, a saber, la idea de Dios como fuente de miedo y protección absoluta. «Los muros satisfacen visualmente el deseo de un poder soberano, íntegro y de su protección, y en la medida en que producen una *imagen* de ese poder y de esa protección y un efecto de temor reverencial, el deseo de amurallar se presenta como un deseo con aspectos religiosos. Es un deseo que recuerda a la dimensión teológica de la soberanía política» (193).

Me parece relevante destacar la importancia que se le otorga al contexto y al

discurso para determinar el significado de los muros, como afirma la autora. “El significado no está en el referente. Los muros no narran ni tampoco hablan” (109), con ello pretende dar cuenta de la importancia del momento histórico y de la hegemonía del discurso para que los muros generen un efecto u otro en los espacios y en los sujetos. Con todo ello, Wendy Brown logra conjugar un análisis riguroso sobre los problemas políticos contemporáneos con herramientas de la filosofía moderna y contemporánea, junto con numerosas fuentes

que ilustran al detalle la complejidad que tiene hacerse cargo de los muros. Cabe resaltar la valentía para adentrarse en algunos de los problemas fronterizos más polémicos como es el caso de Estados Unidos e Israel, desde una perspectiva crítica y como indica Étienne Balibar en el prólogo al libro, desde el compromiso político con el “derecho de los muchos”.

*Adara Cifre Eberhardt*

Universidad Complutense de Madrid

ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0001-9191-8009>

## CLAVES PARA LA DEMOCRATIZACIÓN DE LA CIUDADANÍA EN TIEMPOS DE NEOLIBERALISMO

ÉTIENNE BALIBAR, *Citizenship*, Cambridge, Polity, 2015, 180 pp.

*Citizenship* se compone de siete ponencias de Étienne Balibar, profesor emérito de Filosofía Moral y Política de la Université de Paris X - Nanterre. Su recopilación en un único volumen pretende responder a varios de los problemas filosófico-políticos más urgentes en la actualidad. Son frecuentes las referencias a fenómenos actuales, como la precariedad de la juventud, los indignados españoles, el auge de la xenofobia en Francia, entre otros. El autor se propone aportar soluciones a la situación precaria en que se encuentra la democracia en tiempos de neoliberalismo, denunciar las formas de dominación que subyugan a la ciudadanía actual y esclarecer unas bases para una filosofía política que consiga remover las barreras entre ciudadanos. En lo que sigue desarrollaremos las ideas fundamentales del li-

bro: la recuperación de la idea de *politeia* como constitución de ciudadanía, la crítica al neoliberalismo como disolución de lo político y, finalmente, presentaremos su concepto de «exclusión interna».

a) De lo particular a lo universal (*politeia*). En primer lugar, Balibar recurre al concepto de *politeia* tal y como queda expuesto en el tercer libro de la *Política* de Aristóteles. Existe una *politeia* entre los que, dependiendo de las circunstancias, ocupan alternamente la posición de dar órdenes (*archein*) o recibirlas (*archesthai*) (1277a25). Los vínculos entre ciudadanos surgen de una regla de reciprocidad entre derechos y derechos, y precisamente lo que garantiza dicha reciprocidad son los cambios cíclicos de ocupación de cargos públicos. Balibar defiende que mediante la rotación entre gobernadores y gobernados, se garantiza un acceso equitativo al poder. Recuperando esta noción de *po-*

*liteia*, Balibar realiza una crítica a la democracia representativa, ya que, a su juicio, la representación o delegación conlleva forzosamente la ausencia de partes interesadas, de manera que el consenso sólo puede ser aparente.

No obstante, lo que verdaderamente interesa a Balibar del concepto de *politeia* es su articulación como elemento constituyente de ciudadanía que pueda funcionar de manera universal, con independencia de las fronteras y del contexto sociocultural o económico. La idea de lo político es autónoma y no se rige por los intereses del mercado o de las potencias mundiales. El concepto de *politeia* trabaja como constitución de una ciudadanía «cuya legitimidad no se deriva de la tradición, revelación o simple eficiencia burocrática» (p. 32), sino que en su lugar surge del sentido de reciprocidad y del reconocimiento mutuo como conciudadanos (*fellow citizens*).

Desafortunadamente, los Estados modernos no articulan su concepción de la ciudadanía en términos de universalidad, sino que se esfuerzan por perpetuar un imaginario mítico en torno a la nacionalidad. Balibar lamenta que no se hable de ciudadanía en un sentido cosmopolita, sino de la ciudadanía de un país concreto, por ejemplo española o francesa, del mismo modo que se habla de la política de un país como diferente de la de otro. Pero afirma que tiene esperanzas de que se destape el carácter contingente de los condicionamientos geográficos, económicos o culturales. Cuando el ciclo histórico del Estado-nación llegue a su fin (p. 34), se comenzará a trabajar por la universalización.

b) La disolución de lo político en las sociedades neoliberales. Balibar parece adscribirse a Wendy Brown<sup>1</sup> cuando afirma que el neoliberalismo designa el momento en que la racionalidad económica invade el Estado, la sociedad civil y la vida privada, todas ellas esferas que desde la óptica liberal quedaban fuera del cálculo económico. En las sociedades neoliberales, el criterio de rentabilidad (*profitability*) se convierte no sólo en principio rector del mercado, sino también en criterio de conducta en las demás esferas. Así, el neoliberalismo destruye todas aquellas separaciones que el liberalismo había establecido. Este es un fenómeno que, a mi juicio, podríamos comparar con la idea habermasiana de la colonización del mundo de la vida por parte del sistema<sup>2</sup>.

El autor quiere demostrar que el neoliberalismo no es simplemente una ideología más, sino que representa un movimiento de disolución de la misma naturaleza de lo político. Esto se refleja en la medida en que el Estado rompe sus compromisos con la ciudadanía: se delegan — privatizan — los servicios sociales más básicos, tales como la educación, la sanidad, la seguridad o el sistema jurídico. Si la competencia reguladora del Estado desaparece, el ciudadano se convierte en responsable absoluto de su propio bienestar. Cada ciudadano debe comportarse como «emprendedor en cada aspecto de su vida» (p. 104), convirtiéndose en el ser humano unidimensional que ya anticipó Marcuse<sup>3</sup> (1964). Esto coloca al joven proletario en una situación contradictoria: debe comportarse «como un pequeño banco», no obstante las precondiciones necesarias para su autonomía, anterior-

mente garantizadas por el Estado de Bienestar, ahora le son negadas y colocadas fuera de su alcance. En situación paralela se encuentran asimismo los países más afectados por la crisis económica. El autor nos brinda el ejemplo de Grecia, cuya deuda pública repercute negativamente en la capacidad de su gobierno para gobernar, para mostrarnos que el neoliberalismo tiene como consecuencia la dependencia extrema de la política respecto de la economía.

Si la utilidad cuantificable se convierte en el único criterio válido en la toma de decisiones, entonces los conflictos políticos, cuya naturaleza es intrínsecamente cualitativa, son neutralizados. De este modo se lleva a cabo una *despolitización*. Los gobiernos neoliberales no están interesados en la resolución de conflictos sociales, más aún, los deja desatendidos pues no son económicamente explotables. Cuando los diferentes Estados se rigen por intereses financieros y mercantiles, los problemas humanitarios son relegados a diversas Organizaciones No Gubernamentales. Balibar elogia este tipo de instituciones que, al no funcionar en términos de pertenencia, nacionalidad o autarquía, se preocupan por los derechos de personas que no son «ni de aquí ni de allí» (p. 82), siendo esto una clara referencia a los refugiados.

Otra valoración reciben organizaciones transnacionales como el Fondo Monetario Internacional o el Banco Mundial, que necesitarían «una radical democratización que aún permanece muy distante» (p. 27). Según Balibar, estas organizaciones realizan una mera traslación del *imperium* estatal a la *auctoritas* global,

pues en ellas los países poderosos o en situación económica favorable gozan de mayor poder en la toma de decisiones. Esto explica por qué la creación de instancias supra-nacionales no ha tenido como consecuencia una de-territorialización, sino todo lo contrario, una reterritorialización: se ha incrementado el control del tráfico de personas y se han reforzado las fronteras respecto a aquellos países que quedan fuera del reparto de poder. En contra de la prevalencia de intereses particulares, Balibar defiende la recuperación del concepto de *politeia* en el contexto de la globalización. En aras de mejorar la imparcialidad y la justicia global, serían imperativas la disolución de sus vínculos con los diferentes Estados y la adquisición de una autoridad cosmopolita independiente constituida en términos de reciprocidad y universalidad.

c) Exclusión interna o «ciudadanía de segunda». Una vez acelerada la globalización financiera y terminada la Guerra Fría, los que poseen el capital ya no tienen miedo a una posible revolución proletaria, sino que son los trabajadores los que tienen miedo al desempleo. Siguiendo a Castel y a Negri, Balibar emplea el término precariado (*precariat*) para expresar la situación de un proletariado que no tiene otra alternativa que escoger entre el paro o el empleo precario, pues los mecanismos del mercado le niegan unas condiciones dignas de trabajo.

Según Balibar, el racismo y la xenofobia subyacentes a lemas políticos como la «prioridad para los nacionales» no son el resultado de choques culturales o conflictos de intereses entre diversas comunidades. En realidad, son mecanismos

de proyección de la ansiedad social que resulta de la traslación de los criterios de competitividad del mercado al resto de los ámbitos vitales. La nueva mentalidad neoliberal obstaculiza el reconocimiento mutuo como conciudadano y cultiva en cambio lo que Robert Castel<sup>4</sup> denominó el individualismo negativo: el individualismo propio de la persona que tiene miedo del otro porque lo interpreta como un candidato a arrebatarle su empleo.

Mediante el concepto de «exclusión interna», Balibar pretende expresar que existe un área gris de ciudadanos que no están ni incluidos ni excluidos, personas que gozan del estatus de ciudadano, pero que sin embargo, «están en la sociedad sin ser parte de ella» (p. 63). Ya no se habla de desigualdad, ya que las leyes sancionan la discriminación por razones de sexo, etnia, religión, condición económica, etc. Pero no por ello han desaparecido los fenómenos de exclusión, por ejemplo en Francia los descendientes de migrantes continúan habitando en los extrarradios (*banlieues*).

Balibar afirma que existe una jerarquía entre una ciudadanía de primera, capaz de acción política, y una ciudadanía de segunda, aquella que poseen los grupos que pese a tener reconocida una igualdad formal, ésta no ha sido traducida a términos de poder, agencia o capacidad. Lo que distingue una ciudadanía de la otra es que los primeros gozan del «derecho a tener derechos», concepto que el autor recupera de Hannah Arendt<sup>5</sup>, si bien cabe puntualizar que el autor se distancia del uso que Arendt realiza. El autor afirma que el concepto «derecho a tener derechos» es dialéctico. Posee una faceta negativa,

elaborada por Arendt: los sin-papeles, los des-nacionalizados, los refugiados, son todos ellos personas que al no pertenecer a ningún Estado (*stateless*) se ven privados del derecho a tener derecho, precondition de todos los demás. Por ello, sufren una «exclusión externa» o exclusión total.

Por su parte, Balibar defiende que existe también una faceta positiva: personas que tienen reconocida la inclusión, pero que no han sido integradas como miembros de pleno derecho en la sociedad. Esta es la exclusión interna que provoca que mujeres, proletariado o descendientes de migrantes conformen una ciudadanía de segunda que nunca alcanza el mismo grado de poder, agencia o reconocimiento que la ciudadanía de primera. El autor se muestra tajante cuando afirma que estos procesos de exclusión no son procesos impersonales. Son los ciudadanos de primera, «que se saben e imaginan a sí mismos como tal» (p. 76), los que excluyen a los demás de la forma plena de ciudadanía, y de este modo, producen ciudadanos de segunda.

En contra de esta tendencia, Balibar defiende la recuperación del principio de equilibertad (*aequa libertas*) de Cicerón, según el cual dentro de los límites de una comunidad, cada individuo es igual a cualquier otro, de tal manera que nadie puede ejercer una autoridad arbitraria o discrecional sobre otra persona (p. 79). En este caso, los conflictos levantados en nombre de la equilibertad, entre los que acaparan el poder y los que aspiran a un acceso equitativo, son necesarios y están legitimados. Mediante la expresión «la aporía de la democracia conflictiva (*conflictual democracy*)» (cap. 6), el autor pre-

tende expresar que los conflictos no son síntoma de colapso de la democracia, sino todo lo contrario, son signos de salud y regeneración.

En definitiva, podemos resumir la obra como una llamada de atención a la propia ciudadanía para que ésta abandone su carácter pasivo y jerarquizado. Siendo conscientes del carácter destructivo del neoliberalismo, tanto a nivel político como económico, Balibar nos ins-

ta a percatarnos de que el poder transformador e insurgente de la ciudadanía no ha sido agotado. Sólo una ciudadanía activa será capaz de poner límites al poder desenfrenado del mercado.

Marina García-Granero Gascó  
Universitat de València - CSIC

ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0002-8067-937X>

## NOTAS

<sup>1</sup> Brown, W., "Neo-Liberalism and the End of Liberal Democracy", *Theory and Event* 7, 2003, 1-29.

<sup>2</sup> Romero Cuevas, J. M., "Entre hermenéutica y teoría de sistemas. Una discusión epistemológico-política con la teoría social de J. Habermas", *Isegoría* 44, 2011, 139-159.

<sup>3</sup> Marcuse, H., *One-Dimensional Man: Studies in the ideology of Advanced Industrial Societies*, Abacus, London, 1964.

<sup>4</sup> Castel, R. *From Manual Workers to Wage Laborers: Transformation of the Social Question*, Transaction Publishers, New Brunswick, 2003.

<sup>5</sup> Mate, R. "Hannah Arendt y los derechos humanos", *ARBOR. Ciencia, Pensamiento y Cultura* 742, 2010, 241-243.

## EL ACERCAMIENTO DE LA ÉTICA A LA POLÍTICA EN LA ERA DE LAS MOVILIZACIONES DE LA SOCIEDAD CIVIL

TORMEY, SIMON, *The End of Representative Politics* Cambridge, Polity Press, 2015, 168 pp.

«La política está en todas partes y cualquiera puede estar involucrado, actuar, ser escuchado y participar. La política se está convirtiendo en una extensión de la ética: 'Sé el cambio que deseas ver'; '¡Levántate!'; 'Yo soy parte del 1% y tengo voz!'; '¡Cinco cosas que puedes hacer ahora!' (...). Está en nuestras manos lograr el cambio (p. 81)».

La idea de que la ética y la política se acercan en la actualidad en una serie de ten-

dencias y prácticas es una de las ideas clave que se extraen del último libro publicado por Simon Tormey, destacado teórico político de la Universidad de Sídney, que recibe el título *The End of Representative Politics*. Tormey, autor de *Agnes Heller: Socialism, Autonomy and the Postmodern* (2001), *Anti-Capitalism* (2004 y 2013) y *Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism* (2006), centra su nueva obra en examinar las transformaciones que afectan al sistema democrático. Junto a las obras *Post-Democracy* (Colin Crouch, 2004), *Why we Hate Politics* (Colin Hay, 2007), *The Life and Death of Democracy* (John Keane, 2009), *Defending Politics*

(Matthew Flinders, 2012) o *Can Democracy be Saved?* (Donatella della Porta, 2013), el libro de Tormey representa un escrito novedoso a la hora de (re)pensar la democracia.

La obra reflexiona sobre las consecuencias y el significado que acompañan al cuestionamiento contemporáneo del centro neurálgico del sistema político: la estructura (y el sentido) de la representación política. Un cuestionamiento que considera en plena fase de expansión debido a la creciente demanda por consolidar una mayor participación de capas significativas de la sociedad civil. Frente a los trabajos centrados en la crisis del sistema representativo (Crouch, 2004; Della Porta, 2013) o aquellos que plantean el incremento de las posibilidades de la representación y los contrapoderes que la consolidan o amplían (Keane, 2009), el autor se centra en interpretar una serie de tendencias y pensar la dirección hacia la que se dirige la política, considerando que el propio principio de «representar y ser representado» es el que la ciudadanía pone en entredicho. En sus propias palabras señala:

«Cada vez más dejamos de necesitar y de desear el hecho de ser representados por políticos. Nos estamos alejando, sin remordimientos, de la representación y de la política representativa a favor de estilos y modos de política que nos comprometen de forma directa e inmediata. Todavía tenemos representantes, muchos de nosotros votaremos, peharemos y discutiremos sobre lo que los políticos hacen o dejan de hacer en nuestro nombre. Pero el aura (de la representación) se ha ido (...). Ya no somos creyentes en la metanarrativa de la representación: que nuestros intereses están mejor

guardados si algunos representan y todos los demás somos representados (p. 82)».

Tormey, quien realiza en su libro un estudio detallado de casos significativos como el movimiento Zapatista, los Foros Sociales Mundiales, *Occupy Wall Street* y el 15M entre otros, considera que el sistema democrático vive un proceso de transformación, que no de crisis. La crisis afecta de forma particular y concreta a las estructuras representativas de las que nos sentimos progresivamente desapegados. Sin embargo, la política se ve revigorizada. De este modo, el sentido y la comprensión de la política trasciende a las elecciones; ya que se acrecienta en la sociedad la idea de que la política también consiste en «organizarse como ciudadanos activos, movilizarse, y contestar al poder tanto desde fuera como desde dentro del marco electoral (p. 25)».

El autor matiza en varios puntos de su libro que su análisis describe tendencias y no enmarca un cambio de paradigma cerrado y concluso. Cree, por ello, que el prefijo *pos-* «sirve como un marcador útil, es decir, no indica tanto la redundancia del objeto en cuestión, sino su cuestionamiento» (p. 9). Más adelante señala que el concepto *pos-representativo* enmarca un «momento en el que se desvanece un ‘paradigma’ o una narrativa, pero donde el contorno de algo que podría reemplazarlo sigue siendo incierto y difícil de distinguir. No podemos vivir con ella (la representación); Pero tampoco podemos vivir sin ella - por el momento» (p. 140). Es por ese motivo que el libro desgrana a lo largo de sus seis capítulos las características de las nuevas tendencias e interacciones políticas que se consolidan progresivamente.

El marco general que permite introducir estas tendencias es la diferenciación entre las formas de hacer política «verticales y horizontales». Sobre ello el autor señala que «la política representativa promulga lo que se conoce como formas verticales de hacer política» (p. 9). Es decir, alguien desde el vértice del sistema representa a aquellos de la base; habla, actúa y gobierna en su nombre. Así pues, la lógica vertical está imbuida por la idea de construir partidos y «tomar» el poder político. Este posicionamiento apuesta por desarrollar programas, que definen los objetivos del partido y que permiten aspirar a ganar partidarios con la finalidad de lograr apoyo social suficiente para transformar la realidad desde las estructuras de poder.

Por otro lado, las lógicas de carácter horizontal se definen por generar espacios alternativos en los cuales poder interactuar en beneficio mutuo. Estos espacios son los que Tormey considera que están adquiriendo una especial significancia. Más concretamente, apunta que:

«los estilos emergentes de hacer política son a menudo ‘horizontales’, es decir, a menudo no tienen liderazgo, son iniciativas que surgen desde abajo y son iniciativas que de forma consciente buscan evitar estructuras burocráticas permanentes, oficinas así como todo el resto de la parafernalia que acompaña a los estilos de representación política» (p. 9).

Los que defienden las lógicas horizontales tratan de socavar la hegemonía de las fuerzas políticas existentes, apostando

por estimular relaciones sociales, económicas y políticas alternativas. Es decir, los seguidores de esta lógica promueven un activismo rizomático, donde las redes pueden unirse, desarrollarse y multiplicarse.

Sobre este esquema básico Tormey expone a lo largo de su obra la consolidación de una creciente desafección respecto a la forma vertical de hacer política y una apuesta por la forma opuesta. El descenso progresivo de afiliados a partidos políticos tradicionales o el generalizado descenso de participación en citas electorales, no solo refleja un descontento con la actuación de los representantes sino que va más allá. Sobre este punto señala que:

«El rechazo de los políticos va claramente más allá de un sentimiento de desesperación sobre los gestos y las actuaciones de la clase política y alcanza la propia concepción central de la representación, basada en que algunos deben ser elevados a una posición de poder mientras todos los demás se colocan en la posición de espectadores pasivos: los representados. La representación implica una política en la que algunos actúan, participan y dirigen, y los demás siguen» (p. 62).

Tormey aprecia un sentido de impotencia ante el esquema representativo y un sentimiento creciente que percibe que la «figura del político ha venido a representar una pérdida de poder actuar y hablar por uno mismo» (p. 63). Es este hecho el que empuja a una mayor resistencia a que «otros hablen en nuestro nombre. Y eso es precisamente lo que hacen los políticos para ganarse la vida» (p. 63).

El autor cree que en el momento presente se expande no solo el anhelo hacia una mayor capacidad de acción directa por parte de la ciudadanía, sino también la posibilidad de llevarlo a la práctica. Una posibilidad consolidada entre otros aspectos por las potencialidades de las nuevas herramientas de comunicación digital que alteran nuestra forma de interactuar en la vida cotidiana, a la vez que permiten organizar novedosos repertorios, estructuras y proyectos políticos. En general dichas herramientas favorecen la consolidación de todo un nuevo tipo de iniciativas marcadas por el dinamismo, la horizontalidad, la rapidez, y que surgen en contextos de participación activa marcados tanto por la evanescencia como por la pluralidad de grupos que se coordinan para hacer frente a injusticias específicas.

Además, en *The End of Representative Politics* el autor describe la consolidación de tres grandes tendencias que se entrelazan y que permiten entender el auge de nuevos tipos de prácticas políticas. Concretamente sus estudios respecto a las nuevas formas de acción política le hacen apreciar:

- a. El paso de una política inspirada en las ideologías a una política de contestación.
- b. El paso de una forma mediada de acción política hacia formas inmediatas de acción.
- c. El paso de formas jerárquicas de organización hacia formas más horizontales y espontáneas tales como alianzas, coaliciones, grupo de afinidad y, en general, formas de auto-organización dispersas (pp. 92-93).

A juicio de Tormey, se trata de tendencias que empujan a la consolidación de toda una nueva ecología de proyectos plurales y diversos, cuyo objetivo es provocar un efecto político inmediato así como reforzar la voz y el voto político de la ciudadanía, más allá de la votación esporádica en las urnas. Nos movemos, por tanto, de una «política rotacional lenta a una ecología evanescente que lanza nuevos partidos, organizaciones y figuras políticas con creciente rapidez y consecuencias» (p. 137). La ciudadanía busca por su cuenta «estar implicada, participar, convertirse en actores por derecho propio, en lugar de depender de organizaciones que aparentemente defienden el interés público o los intereses y necesidades concretas en su nombre. La ciudadanía se está organizando. Crea micro-iniciativas, micro-partidos, micro-política, dedicada a presionar a los políticos y a desafiar sus políticas» (p. 138).

Frente a las formas clásicas de organización de la sociedad civil Tormey considera que uno de los cambios elementales es el paso de una acción colectiva basada en fuertes identidades e ideología a una «acción colectiva individualizada», concepto acuñado por Micheletti (2003). Es decir, formas de acción colectiva donde personas lanzan iniciativas de forma individualizada, pero que pueden contar con la colaboración esporádica de otras personas de cara a actuar conjuntamente por una causa común. El autor aborda las consecuencias de esta «individualización política» de la ciudadanía y urge a diferenciar entre individualización e individualismo.

En este sentido, cree que si bien hay riesgos en torno a la individualización, ésta también puede representar la base para la

acción colectiva y para la consolidación de formas de acción que reconozcan la responsabilidad individual en múltiples esferas, tanto sociales como políticas y económicas. Es en este punto donde el autor cree que partes activas de la sociedad civil empiezan a comprender la política como una extensión de la ética. La política se consolida en contextos movilizados como el 15M así como en entornos donde capas significativas de la sociedad que entienden la política como una práctica diaria. Una práctica en la que la ciudadanía adquiere conciencia de su capacidad de acción así como de su deseo por influir en aquello que le afecta de forma inmediata.

El libro de Tormey nos ofrece una lectura diferente del momento que atraviesa la política en el momento contemporáneo. Ahonda en la desafección de las estructuras representativas acudiendo a lo que considera el centro de la cuestión: el deseo de trascender la participación más allá del significado electoralista. Examina para ello tendencias que acompañan a este anhelo de participación ciudadana. Los contextos altamente movilizados permiten ser interpretados con el lenguaje y el marco teórico que nos ofrece Tormey. El propio contexto activista español, que el autor ha analizado al detalle en el libro y en otros trabajos, es fácilmente comprensible e interpretable con el lenguaje que este autor nos ofrece. Quizás menos clara es la di-

rección hacia la que estas tendencias nos dirigen y que despiertan tantas esperanzas como incógnitas: ¿Cómo se canalizará y consolidará este anhelo de participación en prácticas políticas concretas en las sociedades complejas? El propio autor nos indica que su marco teórico se entiende como un estadio intermedio: «en la actualidad vivimos entre dos mundos, dos visiones, dos conceptos. Una visión parece agotada, pero difícil de desalojar. Otras visiones y prácticas giran en una vorágine de experimentación, de iniciativas, contestaciones y resistencias». Por este motivo el autor concluye que «vivimos en una especie de hiato: un mundo entre mundos, infeliz en el presente, pero incierto acerca de lo que un futuro pueda implicar» (p. 144).

En definitiva, podemos señalar que *The End of Representative Politics* constituye un libro interesante y provocador que estimula al lector a pensar sobre la dirección así como las prácticas políticas específicas que pueden consolidarse en una era que atisba el final de la representación. El definir qué horizonte democrático más concreto abre esta tendencia es el reto que queda sin resolver en la obra.

Ramón A. Feenstra

Universitat Jaume I de Castellón

ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0002-4775-8762>

## DE LA VIOLENCIA A LA JUSTICIA: LA SENDA DEMOCRÁTICA HACIA LA IGUALDAD

MARÍA XOSÉ AGRA, *¿Olvidar a Clitemnestra? Sobre justicia e igualdad*, Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 2016, 222 pp.

Reflexionar sobre la justicia es tan necesario y fundamental como difícil. Grandes autores, desde la época clásica hasta nuestros días, han analizado y teorizado sobre el papel central de la justicia en la moral y en la política. Desde hace cuarenta años, las aportaciones de John Rawls y toda la secuela de críticas que las acompañaron han hecho resurgir las distintas caras de la problemática de la justicia y la prolija red de fenómenos que se encuentran involucrados en su despliegue histórico y en el razonamiento coherente sobre ella, suscitando debates interminables. María Xosé Agra, catedrática de Filosofía Política de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela, ha llevado a cabo un trabajo extraordinario que va desde las referencias histórico-míticas de la Grecia Clásica, hasta las controversias actuales sobre justicia y democracia, justicia e igualdad, la situación de los grupos vulnerables y la contraposición de intereses que hay entre ellos (grupos religiosos minoritarios y la situación de las mujeres en su interior, por ejemplo), pasando por los cambios de sentido que ha tenido la idea de justicia a lo largo de la historia. Es realmente sorprendente la riqueza de contenidos de este libro, que se cimienta en un conocimiento sólido de autores de todas las épocas, así como en una

fina sensibilidad por los problemas de la existencia de las personas. El hilo conductor es la reflexión sobre las diferentes ideas de justicia e igualdad, así como la denuncia de las desigualdades que se han producido por la trama de poderes sociales que han otorgado la primacía de unos grupos sobre otros, marginando de la vida política, de la esfera pública e incluso de los relatos históricos, durante siglos, a grupos tan numerosos como el de las mujeres.

El libro está dividido en cuatro capítulos. El primero arranca con la presentación de la figura de Clitemnestra, el personaje trágico de *La Orestíada* de Esquilo, esposa de Agamenón y madre de Ifigenia, Orestes y Electra. Agamenón sacrifica a su hija Ifigenia para lograr el favor de los dioses en el viaje de su armada rumbo a la guerra de Troya. La venganza de Clitemnestra por este crimen cae sobre Agamenón cuando este regresa victorioso de la contienda; después de recibirle con grandes honores, lo mata con la ayuda de su amante Egisto. Esta figura vengativa que no tiene piedad ni obtiene perdón, se contrapone a la de Orestes que, horrorizado por lo sucedido, un tiempo después mata a su madre Clitemnestra con la contribución de su hermana Electra y que es absuelto de su delito por el tribunal del Areópago gracias a la intervención de Apolo y Atenea, especialmente de esta, que despliega su arte de persuasión. Son dos imágenes contrapuestas, a pesar de que en ambos casos se han cometido crímenes contra miembros de la familia: por un lado, Clitemnestra simboliza

la justicia como venganza, sin perdón, y, por otro lado, en el caso de Orestes, desasosegado por el remordimiento y fustigado por las Erinias, es enjuiciado por la deliberación racional de los miembros del tribunal de la polis y es absuelto; las dos figuras escenifican el paso de un tipo de justicia a otra (“la justicia de la sangre se resuelve con la justicia de la polis democrática”), un cambio fundamental de trascendencia histórica. Las Erinias vengadoras se transforman en benévolas Euménides, que reciben el culto de los atenienses. La venganza es cosa de un estadio pre-político, la institucionalización de la justicia sobre la base de la argumentación es la raíz de la política y de la democracia. Aquí emerge ya la estrecha relación entre justicia y democracia.

Con ser muy relevantes estas cuestiones, quedan otras igualmente importantes para explorar. El título del libro expresa bien la reflexión que plantea la autora: ¿Olvidar a Clitemnestra? No podemos olvidarla porque su historia nos pone ante los ojos el trato desigual que recibe. A Orestes se le perdona, a ella no. Su vulnerabilidad es evidente. De los diferentes comentarios que Agra cita de diversas autoras contemporáneas que se han interesado por este tema, destacaré el de Kathleen L. Komar: “la mujer inocente debe ser sacrificada, la mujer poderosa debe ser eliminada; y el varón debe ser exonerado de ambos crímenes para fundar el orden patriarcal de la ley”. No se trata ahora de reivindicar el matriarcado o “un viejo y supuesto orden femenino”, dice Agra, sino de no olvidar. Agamenón mata a su hija, sin que Clitemnestra pueda hacer nada; Clitemnestra “es inteligente, habla, gobierna, es madre, tiene un amante, asesina a su marido y a la amante de este, no se arre-

piente y es condenada a la soledad y a la infamia aún en el reino de los muertos”. El capítulo se cierra con la afirmación de que “el feminismo es un lugar privilegiado para comprender la complejidad y los dilemas de una ciudadanía democrática y de una sociedad más justa”.

En el segundo capítulo profundiza en la significación de esta tragedia, aportando las ideas de varios especialistas en la materia (Vidal-Naquet, Raphael, Nussbaum, Iriarte, Loraux, Beauvoir, etcétera) que permiten matizar diferentes aspectos esbozados en el primer capítulo, y ampliar las consideraciones sobre el concepto de justicia como retribución. Las instituciones políticas tensan las relaciones entre la familia y la polis, la filiación y la afiliación, por cuanto la pertenencia a una tierra y a una polis toma preeminencia sobre la adscripción familiar. En Platón aflora la vieja convicción de que “no podrán surgir conflictos entre la familia y la ciudad si la ciudad es la familia, si nuestra única familia es la ciudad”, un pensamiento que alimentó el mito de la autoctonía. Con ello se relega la familia y lo biológico a un plano secundario y el papel de madre también. La madre tiene la función de procrear hijos semejantes al padre; “estamos ante un mito fundante de la ciudadanía ateniense que juega con el parentesco y la división de los sexos. Los varones atenienses no han nacido de las mujeres sino de la Tierra”. “El mito de la autoctonía tiene beneficios para la democracia, naturaliza las relaciones de afiliación y rearticula las relaciones de filiación”, pero a las mujeres se las relega a las relaciones de filiación (madres, hijas, esposas), por lo que el desarrollo de la justicia retributiva por parte de la democracia ateniense va de la

mano de un orden excluyente que no atiende a la violencia cotidiana y familiar contra las mujeres. Para Clitemnestra no hay perdón y, sin embargo, la justicia democrática debería oír a todas las partes, asumir las distintas miradas (la del juez hacia el pasado y la del legislador hacia el futuro) y dirimir argumentativamente por un tribunal las distintas voces en litigio. Por eso no podemos olvidar a Clitemnestra ni a ninguna de las voces que no fueron escuchadas en su momento.

El tercer capítulo responde a las preguntas: ¿qué es la justicia?, ¿qué es una sociedad justa?, recordando las aportaciones de diversos autores: Aristóteles, Smith, Locke, Rousseau, Kant, Mandeville, Babeuf, Marx, Rawls, Sen, Pitkin, etcétera. El modelo de justicia distributiva es distinto en la época clásica y en la época moderna. En Aristóteles se define a partir del mérito y tiene que ver con la idea de que los bienes deben atribuirse con criterios de igualdad proporcional relativa a los merecimientos. A partir de A. Smith la propiedad es asunto de la justicia distributiva y el Estado debe velar para la adecuada distribución de la propiedad a toda la sociedad, de modo que todos tengan un cierto nivel de medios materiales y acceso a la instrucción. El centro de atención es la pobreza, no el mérito. Kant considera que hay gente pobre porque sus derechos de propiedad fueron invadidos en el pasado por los que ahora son ricos (*Lecciones de ética (1770-80)*).

Tras referirse a otros autores, comenta la posición de Rawls, caracterizada por entender la justicia distributiva desde las necesidades y la igualdad social. El Estado ha de ser el agente de la justicia social. Pero también aquí se produce un giro importante

respecto de otras teorías: la sociedad no se concibe como aventura cooperativa para la ventaja mutua, sino como un sistema equitativo de cooperación social. La justicia es inseparable de la política.

Han sido varias las reacciones críticas contemporáneas frente a las concepciones del modelo distributivo. Ricoeur, Taylor, Honneth, Nussbaum, Young, Fraser toman distancias y ponen de relieve la centralidad del bien o de la vida buena. “Las críticas al modelo distributivo [...] apuestan por una ampliación política en la que su objeto, la estructura básica de la sociedad, se extiende más allá del Estado, incorporando las estructuras e instituciones de la sociedad y la estructura informal. De estas críticas se desprende asimismo una ruptura con los límites tradicionales, empezando por considerar en serio que la familia es una institución social, no natural o pre-política.”

En el cuarto y último capítulo, Agra presenta una reflexión sobre la justicia y los grupos minoritarios. En el capítulo anterior ya se ocupó del debate en torno a la relación entre redistribución y reconocimiento y las posiciones de autores como Fraser y Honneth; ahora se extiende en la problemática del trato justo a las minorías y los intereses encontrados de las distintas minorías. En este contexto la concepción de “cultura” toma un papel principal, porque “buena parte de la discusión trata de clarificar los términos en los que se puede entender que la cultura es política, pero sobre todo se pone de manifiesto hasta qué punto la cultura se esencializa o se naturaliza y se necesitan criterios normativos para abordar las injusticias culturales”. La cultura se identifica a veces con la religión, otras con la etnia, el género, la identidad o

la diferencia. “La noción de minoría no es ética ni cultural, se refiere al disenso, no a la diferencia, a las opiniones discrepantes que se dan en contextos deliberativos o legislativos en el marco democrático.”

Entra más específicamente en materia a partir del caso de Shah Bano Begur, muy conocido y discutido por diversos autores como paradigma de las contradicciones que pueden producirse a partir de las leyes “protectoras” de minorías. Shah, de 62 años, estaba casada con el abogado Mohammed Ahmah Khan desde hacía 43 años, cuando su marido se divorció de ella por medio de un *Talaq* irrevocable de la legislación musulmana relativa a la vida privada, y tuvo que marcharse de su domicilio conyugal (1975). Tres años más tarde presentó una querrela para mejorar la cuantía de la pensión alimenticia, que ganó, pero su esposo apeló, dando lugar a una batalla legal de consecuencias inesperadas. La Corte Suprema consideró que se podía aplicar el Código Penal común de la India a los musulmanes y falló a favor de la mujer, aumentando la cuantía de la subvención a Bano, aunque señaló que se echaba en falta un Código Civil común. A raíz de este caso y después de largos y tensos debates sobre si hay un derecho musulmán privado que puede prevalecer sobre otras normas legales, se promulgó la Ley de Protección de Derechos y Divorcio de las Mujeres Musulmanas que estableció la obligación de que fueran mantenidas por los hermanos e hijos varones herederos (no por los exmaridos) y, en el caso de que no pudieran hacerse cargo, tenían que ser atendidas por las organizaciones de caridad (las juntas de las *waaf*). Aunque en un principio se promovió esta ley en defensa de las mujeres, sus disposi-

ciones suponen una concesión a las presiones políticas de los musulmanes y dejan a las mujeres en una situación peor a la que existía anteriormente. En medio de este galimatías, la comunidad musulmana presionó a Shah hasta tal punto que retiró su demanda y aceptó la primera cantidad asignada. ¿Cómo se puede proteger realmente a las mujeres? ¿Se pueden articular las distintas tradiciones de legalidad religiosa en el marco constitucional contemporáneo de respeto a los derechos humanos? ¿Hay que hablar de justicia para las minorías dentro de las minorías?

Marta Nussbaum se ha ocupado de estos problemas y estima que en el proceso de la India “las mujeres sufrieron una derrota particularmente penosa y prominente. La libre práctica de la religión y la igualdad de los sexos parecen estar, al menos algunas veces, en un derrotero de colisión”. Seyla Benhabib afirma que “resulta claro que el litigio Shah Bano planteó cuestiones que iban mucho más allá del caso en sí, relacionadas con la esencia de la práctica del pluralismo legal, la coexistencia y la tolerancia religiosas y el significado de la unidad y la identidad nacional de la India”. Otras autoras han expresado críticas parecidas. En esta confrontación de derechos tienen lugar un uso indebido del concepto de privacidad y de familia; el hogar es un ámbito privado, pero la familia, como institución dentro del Estado moderno, no tiene nada de privado; está determinada legal y políticamente por la acción del Estado. También es evidente que las culturas no son la fuente de los problemas, sino determinadas interpretaciones de las tradiciones culturales, que imponen el trato desigual de las mujeres y cierran la posibilidad de una evo-

lución de las costumbres; como dice Sarah Song, son las prácticas opresivas, no la cultura, lo que constituye el problema.

Susan Moller Okin, pionera de la reivindicación de la justicia en las cuestiones de género, “sigue defendiendo una concepción de la justicia social distributiva que no da por concluido, aunque muestre avances, el debate sobre justicia y género”, comenta Agra, para destacar luego las aportaciones de esta autora con relación a la necesidad de analizar adecuadamente las tensiones que se producen entre feminismo y multiculturalismo. Okin opta por la justicia de los principios como forma de resolver los conflictos, junto con la consideración de las voces de las mujeres y los contextos específicos en los que se formulan las demandas de derechos de grupo. El texto recoge también los debates entre esta autora, Nussbaum y Shachar.

Agra cierra el libro con una invitación a seguir la reflexión sobre estos problemas, sin olvidar que “la igualdad y la justicia exigen oír las voces de las mujeres, las de las que consideramos como “nuestras” y las que concebimos como “otras”. Voz en el sentido de reconocimiento público de poder y autoridad, no únicamente de expresión de sufrimiento y vulnerabilidad, agentes y no víctimas”.

El trabajo de Agra estimula a avanzar en esa reflexión que aporta lucidez política (en el sentido amplio del término) y ética, y refuerza la disposición a la acción, a pesar de las discrepancias que podamos tener respecto de los distintos análisis de la situación y las controversias teóricas que suscitan.

*Margarita Boladeras Cucurella*

Universidad de Barcelona

ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0002-9216-201X>

## ÉTICA DE LA VERDAD Y LA MENTIRA SEGÚN MIGUEL CATALÁN

MIGUEL CATALÁN, *Ética de la verdad y de la mentira. Seudología VI*, Madrid, Ed. Verbum, 2015, 210 pp.

*Ética de la verdad y la mentira* es en parte resultado del proyecto de investigación “El utilitarismo y sus críticos. Críticas clásicas y contemporáneas al Paradigma Utilitarista de Racionalidad”<sup>1</sup>. El núcleo del libro es la defensa de un modelo naturalista y consecuencialista para la ética de la verdad y la mentira. Esta reseña resume la propuesta normativa y discute parte del argumento que la sustenta. Recomiendo disfrutar del libro de

Catalán íntegro: carece de líneas superfluas, y es un deleite en sí mismo.

Esta nota da cuenta parcialmente del libro pues, como los seguidores de Catalán saben, incluso sus obras teóricas exceden lo convencionalmente académico. Este libro es el volumen sexto de un proyecto vital, filosófico e histórico que el autor titula “Seudología”: una exploración sobre las formas y ámbitos en que la utopía, el engaño, la mentira, la ensoñación, la falsedad, la sospecha, el secreto, están presentes en la prehistoria e historia humanas, a pesar de los esfuerzos científicos y teóricos por su-

primirlos o relegarlos; a pesar de los moralistas; y a pesar del supuesto vigor del “principio de realidad”. El proyecto personal de Catalán acumula décadas de trabajo, de modo que Catalán es una referencia intelectual. Sus líneas tienen la densa y fácil textura de un clásico; la luminosidad reveladora que sólo se encuentra en las ideas excepcionales; aquellas que reforman y amplían el entendimiento. Recibió el V premio Juan Andrés de Ensayo e Investigación en Ciencias Humanas. Mas citar ese reconocimiento no hace justicia a la obra. Un premio de “ensayo e investigación en ciencias humanas” suena a algo sesudo y especializado. Estos premios no garantizan, quiero decir, que sea emocionante leer el libro premiado. En este caso, lo es.

La tesis del libro se puede resumir en lo siguiente: la ética de la verdad y la mentira que ha dominado la filosofía occidental, desde San Agustín hasta Habermas, es un error. Se basa en la aceptación indiscutida de ciertas tesis teológicas pre-judaicas totalmente irracionales y alejadas de los datos empíricos sobre el origen y desarrollo de la comunicación humana. La única ética de la verdad y la mentira coherente con esos datos es una ética naturalista y consecuencialista, que asume la presencia constante de verdad y mentira (engaño, falsedad, exageración, hipocresía, doblez) en las relaciones humanas –y de otros animales, por cierto–, sin menoscabo de los fines más o menos benéficos a que estas relaciones sirven. La verdad y/o la mentira, en cada una de sus formas y variantes, habrán de ser moralmente evaluadas por sus consecuencias, ya que carecen de valor moral en sí mismas: ni la verdad es intrínsecamente buena; ni la falsedad mala.

La argumentación de Catalán se basa en la exposición de las contradicciones y absurdos en que cae el “fetichismo de la verdad” usualmente asociado a Kant, pero cuya raíz Catalán localiza en el *De Mendacio* de Agustín de Hipona. El carácter supersticioso de la obsesión moral por la veracidad a ultranza se muestra exponiendo, a su vez, los orígenes de la misma, y las manipulaciones del mandato mosaico contenido en el octavo mandamiento. En cuanto al origen, Catalán detalla cómo ciertas ideas zoroástricas y maniqueas pudieron influir en el judaísmo. La mentira en esa religión rebasa el fenómeno semántico y psicológico para instalarse entre los símbolos del mal absoluto. No obstante, el octavo mandamiento era, en el Antiguo Testamento, una recomendación razonable: prohibía no testificar en falso contra los vecinos. Es Agustín, influido por Pablo de Tarso –a su vez confundido quizá por aquellas ideas mágicas procedentes de Persia– quien interpreta la prudente consigna de un modo hiperbólico: levanta falso testimonio todo aquél que no refiere fielmente aquello de lo que es testigo cuando vuelve sus ojos a su propio corazón. Quien no dice exactamente aquello que íntimamente cree comete perjurio nada menos que contra su Dios, pues el Dios de los cristianos es juzgado, por así decir, en cada uno de los actos de sus hijos. Por este extraño raciocinio, el octavo mandamiento deja de ser un consejo de ética cívica y se convierte en expresión de un tabú: cualquier mentira es un pecado mortal.

Ahí comienza la segunda fase del argumento del libro. Una vez el fetichismo de la verdad se sitúa entre los grandes tabúes morales, sus defensores despliegan toda suerte de estrategias y artimañas para sal-

var la cara ante la certeza de que una vida en que sólo se pronuncian enunciados correspondientes a las más sinceras creencias del hablante es una completa aberración y, de hecho, un imposible. Se diseccionan aquí las estratagemas de la tradición cristiana, en particular católica, para admitir la mentira sin, supuestamente, pecar contra el octavo mandamiento: las teorías de la reserva mental y las diversas interpretaciones del precepto, así como el prestigio del silencio.

La tradición filosófica explícitamente laica que con mayor convicción asumió el compromiso con la verdad absoluta es la kantiana, representada no sólo por Kant mismo, sino también por algunos de sus sucesores contemporáneos. Los argumentos de Kant en su famoso ensayo *Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía* son decididamente ridículos. Pero los defensores contemporáneos de la veracidad y la sinceridad como presupuestos morales del discurso, podrían reclamar cierta caridad hermenéutica. Nada más lejos del estilo de Catalán, quien se centra en lo más débil y turbio de estas argumentaciones post-kantianas para revelar su herencia supersticiosa.

Catalán adopta la interpretación de Kant de Safranski, según la cual la autonomía, el gran logro filosófico moderno, no es más que heteronomía religiosa secularizada. El yo autónomo adopta la posición del padre legislador que premia y castiga. La norma moral de este sujeto autónomo reproduce decretos que sólo pueden explicarse si existe un poder externo temible –y arbitrario. Una autonomía liberada de tales herencias no los encontraría razonables. La obsesión por la verdad a ultranza –independientemente del bien o mal que se siga de ella– de un filósofo supuestamente racio-

nalista y crítico sólo se explica por dos razones: interioriza un mandato religioso sin fundamento racional; y mantiene inconscientemente una actitud egoísta, según la cual la salvación personal es lo único que importa.

El análisis de la ética del discurso de Apel y Habermas prosigue el desmontaje de la tradición de la ética absolutista de la verdad. En este caso, es más difícil achacar a los autores la sumisión inconsciente al dogma religioso. Pero sí hay un transvase, y no abolición, de lo sagrado hacia un lugar que asegura la naturaleza absoluta de la obligación moral de sinceridad. En Apel y Habermas, la fuente de las normas se traslada al hecho de la comunicación y a su vehículo por antonomasia, el lenguaje. Éste queda sacralizado y sus reglas formales y pragmáticas fundamentales, sus pretendidos fines intrínsecos, resultan contener la obligación de veracidad.

Catalán plantea tres críticas: primero, niega que el lenguaje contenga supuestos éticos; segundo, niega que el entendimiento sea el *telos* inmanente del lenguaje; tercero, niega que toda acción no-comunicativa sea estratégica, es decir, rechaza la división dicotómica de la acción humana en “comunicativa” o encaminada al entendimiento y “estratégica” o encaminada al éxito.

Las tres críticas tienen una base común. Los argumentos de Catalán emplean datos de la historia evolutiva de nuestra especie y de la conducta actual de muchas otras. Estos datos muestran que la comunicación tiene desde el principio todo tipo de fines. Algunos de estos fines implican el engaño. El lenguaje humano se desarrolla evolutivamente en un contexto –el de la supervivencia– en el que trasladar información fi-

dedigna es tan importante como confundir a otros en ocasiones. La necesidad del engaño es obvia en las relaciones entre especies (para defenderse de predadores, o para atrapar presas, etc.), pero también existe intra-especies: para conseguir transmitir sus genes, un macho no dominante ha de burlar al dominante, para obtener una presa a veces hay que desviar la atención de otros congéneres, etc.

El resumen es que el lenguaje humano, que no es más que la estilización articulada y enriquecida de los lenguajes y sistemas simbólicos de otras especies, es una herramienta que sirve tanto para la comunicación fiel como para el engaño. Y tanto compartir información como ocultarla pueden ser fines legítimos de los agentes. Tan posible es considerar una mentira algo bueno, como considerar una verdad algo malo – como típicamente sucede en los casos en que la verdad busca herir, humillar, avergonzar. Ni tiene el lenguaje una ética inscrita en sus reglas, ni tiene un fin inmanente particularmente noble.

Habermas supone implícitamente que la comunicación ordinaria es “patológica”, en cuanto que se aleja de una comunicación ideal cuyo fin fuera el entendimiento (p. 138). Pero Catalán señala –apoyándose en la crítica de Pedro Rojas, y podría haber traído aquí a Mugerza y su sospecha sobre la sacralización habermasiana del consenso– que el entendimiento es sólo *uno* de los fines posibles de la comunicación lingüística. Convertirlo en el único fin legítimo tiene algo de maniqueo, y es una reminiscencia inconsciente de la idea agustiniana de la función única del lenguaje. Se conceptúa como enfermedad lo que para la tradición era pecado.

Sobre ese maniqueísmo, Habermas se para acción comunicativa y acción estratégica, la primera sincera y verdadera, usa el lenguaje para su fin propio y ha de someterse a sus reglas universales; la segunda lo pervierte. La primera es buena; y mala la segunda. En contra, Catalán opina que “Habermas ignora la posibilidad de que se respeten los presupuestos universales de la acción comunicativa para hacer el mal y, al contrario, de que se violen para hacer el bien” (p. 135).

Así alcanza Catalán su tesis normativa (p. 175): “la mentira es buena o mala dependiendo de la intención con que mentimos y las consecuencias previsibles del engaño (...) la mentira es en sí misma tan poco moral o inmoral como el chip, la imprenta o el propio lenguaje; es el uso que hagamos de ella el que determina su valoración moral”. Es una fórmula de inspiración utilitarista clásica –Bentham, Mill y Sidgwick aparecen citados. Al combinar el criterio de la intención y el de las consecuencias, se superarían los problemas de la ética rigorista de la verdad.

Cabe formular algunas cuestiones. La primera tiene que ver con la interpretación según la cual los presupuestos pragmáticos de la comunicación tienen un contenido ético. Puede tratarse de una simplificación deliberada, pero lo cierto es que, en sentido estricto, esto no es así. Habermas reconoce en *Conciencia moral y acción comunicativa*, interpretando a Apel, que las condiciones pragmático-trascendentales de la comunicación encaminada al entendimiento no poseen todavía un carácter moral. Cabría decir que las reglas (entre ellas, la de veracidad) supuestas como condiciones de la comunicación, no son en sí mismas ni

buenas ni malas. Meramente posibilitan el proceso por el cual podrían establecerse, ahora sí, las normas que, por ser universalmente aceptables, denominamos justas. Habermas se centra en esa posibilidad con el propósito de mostrar al escéptico que la justicia no es una quimera. Pero los otros usos de la comunicación no quedan necesariamente negados.

Ha de reconocerse que, sea cual sea la cantidad relativa de verdad y mentira en un discurso, ciertos sobreentendidos sobre el uso apropiado de la falsedad, la veracidad, la ironía, la hipocresía, etc. han de ser ciertamente compartidos para que la comunicación (veraz o hipócrita) logre sus fines. No es imposible hacer una lectura naturalista de la ética del discurso: los supuestos pragmático-trascendentales de la comunicación vendrían a representar esa confianza mínima entre los participantes en una conversación que hace posible, tanto la comunicación veraz como la falsa.

Catalán quizá asume que el descrédito de la tradición de la ética de la verdad de

la que hace completo escarnio en tantas páginas, le exime de considerar estas posibles réplicas, así como de refinar un naturalismo benthamita poco sofisticado —otra debilidad visible en su argumento. Pero el éxito de su caso *contra* la ética de la verdad a ultranza no garantiza necesariamente el éxito de su propuesta. Sería posible emplear las premisas que Catalán acepta, para construir un argumento utilitarista a favor de preceptos educativos, jurídicos, judiciales y de ética aplicada que nos obliguen a la verdad y que castiguen generalmente la mentira delibada. Preceptos que dejarían a la mentira en el lugar excepcional e impopular que ahora ocupa. Es difícil ver cómo podría la mentira adquirir prestigio sin socavar las bases de la comunicación y de la sociedad misma. Sobre todo esto, con seguridad Catalán está ya trabajando.

*Pedro Francés-Gómez*

Universidad de Granada

ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0002-7279-5987>

#### NOTAS

<sup>1</sup> Proyecto FFI2012-31209, financiado por el MINECO; investigador principal: José Luis Tasset.

## A VUELTAS CON DIOS.

### «UN INCÓMODO BALANCEO ENTRE EL SÍ Y EL NO»

MANUEL FRAIJÓ, *Avatares de la creencia en Dios*, Madrid, Trotta, 2016, 327 pp.

Dentro de la amplísima producción intelectual de Manuel Fraijó, catedrático emérito de Filosofía de la Religión en la UNED, *Avatares de la creencia en Dios* ocupa un lugar destacado por una razón

principal que argüiré a continuación y que supone uno de los mayores atractivos del libro; y es que ha sido el propio autor quien, a partir de su ya larga confrontación vital y académica con el hecho religioso, ha querido compendiar para sus lectores algunos escritos representativos de los temas y preocupaciones más acuciantes a los que ha

dedicado «toda su andadura intelectual»; ofreciéndonos una composición de textos y entrevistas a partir de los cuales podemos hacernos cargo con exactitud de los diferentes problemas que, en el ámbito de la filosofía de la religión, han venido asediando su pensamiento desde el inicio de esa trayectoria. Recordemos que, en España, Manuel Fraijó ha sido uno de sus primeros cultivadores y que, precisamente, haber sido pionero en desarrollarla del modo profundo y riguroso en que lo ha hecho, le ha permitido imprimir en esta disciplina un sello muy particular conciliando razón y fe, argumentación y convicción; y siempre a partir de un estrecho diálogo entre religión, teología y filosofía. Y haciéndolo, además, y este libro es una muestra más del estilo al que nos tiene acostumbrados, con una prosa tan fresca, transparente y luminosa como una primera mañana del mundo. Aplicándole las palabras que él mismo le dedica a Hans Küng en este libro, podríamos decir que a Manuel Fraijó se le entiende «todo». Sus trabajos no están dirigidos a una reducida congregación de iniciados o adeptos ni se limitan al intercambio académico entre eruditos. Están dedicados al gran público, a los hombres y mujeres de nuestro tiempo que, «sin haberse matriculado en ninguna Facultad de Teología o Filosofía, aspiran a pensar, a creer y comprender» (p. 256). Un compendio de *todo* su recorrido intelectual, en definitiva, porque, a través del abanico de diferentes textos acertadamente escogidos, en este libro se encuentran, como él mismo ha escrito, todas las preguntas con las que ha acosado desde siempre a la religión «para intentar arrancarle sus mejores secretos», para acercarla a «esferas afines como la ética» o

«para analizar su articulación en los diversos credos existentes, sobre todo en los monoteístas» (p. 20). En consecuencia, y por esta característica de *universalidad*, este es un libro dirigido tanto para quienes leen a Manuel Fraijó por vez primera, y quieren hacerse cargo de sus preocupaciones y anhelos intelectuales, como para quienes somos sus lectores incondicionales, que encontramos en el libro una especie de cofre con perlas escogidas.

El libro comienza con una autobiografía intelectual. Tradicionalmente, y tomando como lema el de Kant, *de nobis ipsis silemus*, aludido por Manuel Fraijó en las páginas de su libro, «callemos sobre nosotros mismos», en filosofía siempre se ha considerado pertinente mantener separados esos ámbitos que se conocen como la vida y la obra del autor. Esos ámbitos hoy en día ya no nos parecen en absoluto inmiscibles y, de ahí, la necesidad de un género como el de la biografía intelectual. Sin embargo, si bien se piensa y con el permiso de Kant, nadie estaría más autorizado para dar cuenta de la propia trayectoria que el autor concernido por ella, y que jamás podría sustituirse por un examen o un estudio realizado desde el exterior. Esa autopercepción que la autobiografía intelectual nos ofrece, un intérprete, por muy autorizado que estuviera, jamás podría proporcionarla. En el caso de Manuel Fraijó, además, ese tomar distancia consigo mismo para dar cuenta del discurrir intelectual propio se traduce siempre en dejar paso «al otro», a los filósofos, teólogos, literatos, tanto si se trata de sus contemporáneos como si se trata de las voces del pasado a las que está siempre atento, a los «compañeros de via-

je», como él los llama, en interlocución con los cuales ha ido fraguando su pensamiento y su discurso. Tomando una frase de Lévinas, se podría decir que, con Manuel Fraijó, «el yo siempre llega con retraso». No querría, sin embargo, referirme aquí más al autor que al libro, acabar escribiendo más acerca del hombre que sobre su obra, aunque, ¿dónde acaba uno y comienza otro? Tratándose del autor de *Avatares de la creencia en Dios*, la potencia del pensamiento de la que el intelectual hace gala en su escritura, va dejando fluir y que se derrame entre sus líneas la enorme calidad de la persona, la generosidad del hombre. Encontrarán, en consecuencia, en este libro, un modo de abordar los problemas y de plantear las preguntas («Desearía mantener hasta el final el signo de interrogación. No me gustaría quedarme sin incluso preguntas» — p. 39—), una manera de acercarse a los «interrogantes abiertos por la filosofía de la religión» en la que constantemente se ponen en juego dos fuerzas: la fuerza del intelectual y la fuerza del hombre, la razón y el sentimiento, en definitiva: «dos fuerzas que luchan en el fondo de cada ser humano: el ímpetu del deseo, que se resiste al perecimiento y a la frustración definitiva, y la pausada y serena interpelación de la razón que nos recuerda permanentemente las obligaciones que tenemos contraídas con la sobriedad y el límite» (p. 38).

La propuesta de Manuel Fraijó ha consistido siempre, y en este libro se expresa de singular manera, en una búsqueda más propensa a las preguntas que a las respuestas. Una búsqueda porque la actitud con la que dice aproximarse al hecho religioso,

«desde el aprecio y la simpatía», rehúye «tanto la adhesión precipitada» como «el rechazo rotundo». «Considero —escribe— que ningún Dios ha sido lo suficientemente explícito como para que le podamos otorgar una confianza ilimitada» (p. 39). En uno de los capítulos, cuyo título es coincidente con el del libro, *Avatares de la creencia en Dios*, Manuel Fraijó se refiere al Maestro Eckhart como al «hombre del sí y del no». Una descripción con la que acaso nuestro autor se siente cómodo y preocupado cuando afirma: «los avatares de la creencia en Dios son asunto de la interioridad apasionada (Kierkegaard) de cada creyente. Pero es posible que en ese recinto personal se escuche la atormentada voz de Pascal con su inolvidable “incomprensible que exista Dios e incomprensible que no exista”. Es, de nuevo, la dialéctica entre el “sí” y el “no”, compañera asidua de la condición humana y de la creencia religiosa» (p. 307).

Sin embargo, Dios, aunque presente en casi todos sus escritos, y en este libro lo está de igual forma, aparece siempre «difuminado», por usar su palabra. Abordar a Dios «como problema», «a través de una densa niebla», como le gusta decir, le ha abocado a preocuparse por lo más inmediato y por lo que requiere mayor urgencia: la conciencia del mal y el sufrimiento en el mundo, las víctimas de la historia y los marginados del presente, puesto que son la permanente amenaza para el sentido. Y del sentido último de la vida, «ultimidad de las ultimidades», y del sentido de la historia ha hecho Manuel Fraijó una permanente preocupación académica y existencial. O una preocupación académica porque ya era una preocupación existencial. Una preocupación por el mal que, en su caso, está li-

gada de manera inapelable a la esperanza, a la esperanza de que habrá reparación, compensación y justicia para las víctimas de la historia. La religión posee «razón anamnética», «no pasa página» y «mantiene vivo el recuerdo de los humillados y ofendidos» (p. 63).

La esperanza, la teológica, que le ha llegado de una de las cumbres de la teología protestante, Jürgen Moltmann, y la filosófica, que le ha llegado de Ernst Bloch, filósofo marxista y ateo, en el caso de Manuel Fraijó, que ha conjugado ambas, es una esperanza que se revela fragmentada y lúcida, en absoluto ingenua. La suya, conjunción de la esperanza filosófica y teológica, se vuelve entonces algo así como una *esperanza inquieta* o una *inquietud esperanzada*. Acaso, y con mayor precisión, «esperanza» sea su palabra de teólogo e «inquietud» su palabra de filósofo: «Es ella [la reflexión] la que nos libra de la tentación antifilosófica por excelencia: la tentación de la obvedad. La filosofía surgió cuando el mundo dejó de parecer obvio a unos pocos. Esos pocos comenzaron a inquietarse, a sentir curiosidad y admiración por lo que existía y ocurría a su alrededor (p. 55)».

Y con ese talante afronta en este libro, entre otros temas, el futuro de la cristología, intentando vincularla al presente para tratar de explorar sus posibilidades futuras, con la confianza puesta en que la cristología no acabe convirtiéndose en *jesulogía*, es decir, para que el Jesús histórico no acabe por hacer desaparecer al Cristo de la fe. Y con Cristo, está siempre presente su constante preocupación por esclarecer *qué es el cristianismo* —para que su estudio no se vea reducido meramente a preguntarse por su

«verdad funcional»—, un cristianismo que, encarado desde la filosofía de la religión, no apela solo a la experiencia o al sentimiento interior, puesto que, para él, creer sin razones ni argumentación aunque es respetable, no es lo deseable («una *religión pensada*, no solo *sentida*, nunca se deslizará hacia la tentación fundamentalista»), nos dice —p. 54—. Su afán consiste en habérselas con un cristianismo «que razona y argumenta la herencia recibida, que intenta esclarecer la desmesura de sus promesas». Más «técnico» que «testigo», como le gusta describirse, esto es, más estudioso e investigador de la fe cristiana que practicante o sustancialmente preocupado por ella, todavía no ha dado el paso de considerarse de «cultura cristiana» antes que de «religión cristiana» (p. 82).

En otro de los capítulos, el profundo cariño y respeto que sintió y siente por Aranguren queda expresado en una lección pronunciada en las Conferencias que llevan su nombre, y cuyo título se formula a través de una pregunta: «¿Religión sin Dios?». Corriendo el riesgo de destripar el desenlace, adelantaré que su respuesta es negativa, que, para Manuel Fraijó, una religión sin Dios es un oxímoron. Veremos en este capítulo que una religión sin Dios solo puede entenderse como una huida de Dios (y «problematizar» a Dios es todo lo contrario que huir de él). Huir de Dios revierte necesariamente en el recurso a uno mismo, en un proceso de introspección y autoescucha. Y ese sería un concepto «débil» de religión, algo así como una cura humanística que podría ser asumida por la música, la poesía o el arte y con la que se estaría adoptando una actitud contemplativa, expectante, estética y artística ante la vida. Y, así, el autor es ta-

jante al decirnos «algo de crucial importancia: si se silencia a Dios, si se consuma la separación entre religión y Dios, ¿qué instancia podría colmar el deseo radical de salvación? ¿Encomendaremos a nuestros difuntos a la estética? ¿Los encomendaremos a la religión sin Dios?» (p. 119). El suyo, como bien sabemos, es un concepto «fuerte» de religión «que no huye de la incomodidad filosófica que supone afrontar el problema de Dios y preguntarse por el destino final de los seres humanos tras su muerte» (p. 122).

Algo parecido ocurre con la «espiritualidad laica» más allá de las religiones, por cuya posibilidad se pregunta en otro de los capítulos. La espiritualidad, sin embargo, necesita verse reforzada, pero no precisamente por el creyente, sino por el religioso. Para Manuel Fraijó existe una distinción esencial entre «ser creyente», que consiste en adherirse a un credo, a sus símbolos y a sus ritos, y «ser religioso», una actitud que va mucho más allá y que «nos vuelve sensibles a lo que nos supera», «nos coloca al borde de lo desorbitado», «nos da antenas para la gratuidad, para el amor, para lo Otro» (p. 68). Una espiritualidad que el autor hace sinónimo de un «trascender con minúscula», una forma de trascendencia que consiste en la apertura del espíritu, en una espiritualidad, trascendencia en la inmanencia, que como una punta aguda atraviesa la historia, la ciencia, la teología, la filosofía, el arte, la vida y la muerte.

A la muerte, y a la falta de resignación ante la injusticia, y para que ni ésta ni aquélla tengan la última palabra, responde la fe en la resurrección. A esa apuesta excesiva para la mente humana está dedicado el capítulo titulado «Teología y vida eterna: la

vida y el más allá». La fe en la resurrección ha sido, en muchos casos, «el último soporte amable al que millones de personas se agarraron antes de decir adiós a todo lo que habían amado en esta tierra. Ya solo por eso la resurrección se merece que hablemos bien de ella» (p. 174).

Relevantes son también los trabajos sobre otro de los filósofos de la religión más importantes de nuestro país, José Gómez Caffarena, cuyo itinerario intelectual se expone en estas páginas, sobre Laín Entralgo, ejemplo de la espiritualidad laica antes aludida, y a cuya teoría de la esperanza está dedicado otro capítulo, o sobre dos cumbres de la Teología, como son Hans Küng y Wolfhart Pannenberg.

El libro concluye con un capítulo recopilatorio de los sugestivos artículos publicados por Manuel Fraijó en el diario *El País*. Con toda la responsabilidad y el respeto de quien afirma entristecerse ante la «crítica practicada como sistema, a veces casi como forma de vida» (p. 58), no eludirá, sin embargo, el compromiso de pronunciarse dando su opinión sobre temas de candente actualidad, sobre el papa Francisco y el retrato de la Iglesia que pretende ofreceremos hoy en día o sobre la renuncia del anterior papa Benedicto XVI.

Por sus singulares características, por lo delicado de los temas que aborda, y por la elegancia y belleza de su escritura, de este libro de Manuel Fraijó no se sale indemne. Hay libros que capturan a sus lectores con eso que Ortega llamaba «la mano ectoplásmica» que sale de entre sus líneas para atraparnos irremediadamente. Jacques Derrida le dedicó en una ocasión a otro Manuel, Emmanuel Lévinas, unas palabras que querría hacer más y, aun

siendo consciente de la impudicia que suponen, puesto que no es este el lugar para ello, dirigírselas a él, a Manuel Fraijó, para expresarle con ellas un profundo cariño, admiración y respeto que me permiten decir que «ante un pensamiento como el suyo, no tengo jamás objeción y que estoy dispuesta a suscribir todo lo que

dice». De «todo» o de mucho de lo que él dice disfrutarán con creces los lectores de este magnífico libro.

*Cristina Rodríguez Marciel*

Universidad Nacional  
de Educación a Distancia (UNED)

ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0002-4995-2761>

## SOBRE LA REVOLUCIÓN: REPENSAR EL LEGADO POLÍTICO ILUSTRADO

ALICIA GARCÍA RUIZ, *Impedir que el mundo se deshaga. Por una emancipación ilustrada*, Madrid, Libros de la Catarata, 2016. 120 pp.

Siendo tan frecuente ver la filosofía travestida de manual de autoayuda, de panfleto, o plegada a la supuesta demanda del público de un tratamiento rápido y superficial, resulta reconfortante que se publique en España un libro como *Impedir que el mundo se deshaga*, de Alicia García Ruiz. Este breve ensayo, a pesar de llevar impreso un claro espíritu pedagógico, ni se quiere manual, ni cae en ningún momento en las trampas más pedestres del género: no pretende hacer concesiones a su lector, ni infantilizarlo, ni adoctrinarlo, ni descontextualizar la filosofía política en una suma de nombres y de ideas hiladas con más o menos tino; antes bien, persigue ofrecerle el instrumental teórico para que construya una reflexión propia sobre el lugar del proyecto ilustrado en el pensamiento político contemporáneo y para que, a partir de ahí, pueda analizar con lucidez su circunstancia.

Este objetivo básico viene de la mano de una serie de discusiones precisas y afi-

nes al argumento de textos fundamentales de Hannah Arendt, Jacques Rancière, Alain Badiou, Étienne Balibar, Jacques Derrida, Judith Butler o Ernesto Laclau, entre muchos otros, con lo que su autora logra contemporaneizar los presupuestos del sueño emancipador republicano y situarnos en el presupuesto de una búsqueda de la libertad, de la igualdad y de la fraternidad en el tiempo presente. Así, lo que pudiera parecer un ensayo académico sobre filosofía política —un análisis desde la filosofía clásica contemporánea de los mecanismos que constituyen, instituyen, legitiman, esclerotizan y subvierten el poder—, va transformándose en un curso acelerado sobre cómo leer filosofía política, lo que aquí equivale a transformar pensamiento en acción sobre la circunstancia presente.

Con este objetivo en mente, y creo que con buen criterio, Alicia García Ruiz ha acudido a los tres conceptos que se convirtieron en cifra del programa revolucionario francés y que acabaron por erigirse en lema de la República para vertebrar su ensayo. Así, a una introducción —«La impaciencia de la libertad»— que establece un juego de espejos con dos textos homónimos de

Kant y Foucault, «¿Qué es la Ilustración?», para discutir la herencia del programa ilustrado, le sigue un primer capítulo —«Libertad en común»—, que sirve como punto de arranque del argumento principal del ensayo y como análisis del primer concepto de la tríada revolucionaria. En él, se busca establecer a través del binomio «esencia/contingencia» cómo toda acción política es acontecimiento en tanto manifestación de libertad y cómo esta presencia real de lo político acaba por legitimarse y por fosilizarse a través de su institucionalización; en términos de Rancière, su paso de política a policía.

El argumento central es que la libertad, comprendida dentro de los procesos históricos, requiere hacerse o manifestarse con un carácter revolucionario de manera cíclica, sirviendo esta revolución como mecanismo de ajuste cuando su institucionalización la desfasa o la subvierte con respecto a quien la reclamaba en origen. Para analizar este proceso cíclico de generación y decadencia, García Ruiz se vale de diversos trabajos de Hannah Arendt —*La condición humana*, *Crisis de la República*, *Sobre la revolución*, «Postscriptum a *El pensamiento*» y «Pensamientos sobre política y revolución. Un comentario»— y los orienta a dos fines. El primero consiste en explicar el lugar de las revoluciones originarias dentro de la historia de la política moderna, fundamentalmente la francesa y la norteamericana, y cómo en ellas la libertad se convierte en poder en la medida en que capacita a quienes carecen de él para actuar dentro de la esfera política. El segundo fin es exponer cómo este impulso originario acaba por verse fagocitado y desvirtuado en su proceso de institucionalización por facciones oligárquicas. Se persigue

con ello un análisis de fondo de lo que se antoja un contrasentido histórico: todo procedimiento de reinstauración de la libertad se ve irremediabilmente devorado por dispositivos de poder institucionalizado, sea bajo la forma de mecanismos de representación, de normativización o de disciplinamiento.

Sin embargo, la legitimación del pueblo dentro del ámbito de lo político no puede ser, por definición propia, una reacción que busque «la salvaguarda contra los posibles abusos de poder de un Gobierno, sino la posibilidad de participación real en él para los ciudadanos de la república». Aquí, evidentemente, el argumento avanza a través del análisis del binomio «representación/participación», tema candente en el panorama político contemporáneo. Siguiendo a Arendt, los principios que deben regular la participación para que la revolución no acabe por convertirse en dictadura, sea esta de partido, sea esta de instancias supranacionales (léase los conglomerados nacionales, léase los mercados), son tres. En primer lugar, la consolidación del gobierno del pueblo y la separación entre derecho y poder. Segundo, la creación de un elemento tangible de autoridad que complemente el ejercicio del poder (político), es decir, que el propio ciudadano sea quien reconozca legitimidad en las instituciones que regulan la ciudadanía y que este respeto nazca de identificar en ellas una fuente de autoridad y no su facultad de sujeción. En tercer y último lugar, el rescate de «un poder común a partir de la experiencia histórica de los consejos», esto es, un ámbito representativo dinámico y maleable que exceda y complemente el dominio de la representación articulada en instituciones constitucionalmente prefijadas.

La necesidad de estos principios reguladores proviene del hecho de que los propios Estados, constituidos en oligarquías, han creado instrumentos que aspiran a sublimar esta necesidad legítima de poder popular a través de simulacros de participación. El ejemplo más evidente es el de los medios de comunicación, que constituyen el modelo vertical por excelencia de la opinión pública, pero existen otros más perversos como la «fabricación de estados mentales». La institucionalización de la mentira —véase el recentísimo concepto de «alternative facts», acuñado por Kellyanne Conway, consejera de la presidencia del ejecutivo de Donald Trump— o la creación de una tecnocracia dirigida en esencia a servir de repositorio teórico para consumo exclusivo de poderes oligárquicos no son peligrosos únicamente por su capacidad para justificar acciones dirigidas de una manera u otra contra la capacidad del pueblo para representarse a sí mismo y a sus propios intereses, lo son porque también son capaces de generar la forma más indeseable de distorsión política: el autoengaño de las clases dominantes.

En un estado de cosas como el planteado, la respuesta de Arendt a la creación de nuevos espacios de poder sigue siendo tan relevante hoy como lo fue hace cincuenta años: es preciso reconocer la disidencia no como acto subversivo individual, sino como acción política colectiva que constituye el último reducto de la pluralidad inherente al concepto arendtiano de poder común. Una disidencia así concebida —no como resistencia, sino como fuente de innovación normativa y de adquisición de poder representativo— permite modificar de manera sustancial la concepción de mun-

do de la mayoría legitimada y, en este sentido, es responsable de crear nuevos espacios de representación y de libertad dentro de un sistema político dado.

El segundo capítulo de *Impedir que el mundo se deshaga* —«Pasajes a la igualdad»— arranca con el análisis de cómo el concepto de «igualdad» se ha visto desvirtuado en el debate político contemporáneo. Asimilar «igualdad» a «igualdad económica» o «justicia social» desvirtúa el valor del concepto y deja desatendidas al menos dos direcciones fundamentales en las que este debe de expandirse. La primera consiste en su movilidad, es decir, en su potencialidad infinita para reclamarse y para ser aquí y ahora; la segunda es su originalidad o, en otras palabras, su carácter de precondition de cualquier reclamación, por básica que esta sea, de libertad. Siguiendo aquí a Rancière, García Ruiz opone este concepto de «igualdad» al de «daño»: Cuando a los seres se les enseña desde pequeños lo que es y no es su lugar en el mundo, lo que pueden y no pueden hacer, quiénes son “iguales” a quiénes, etc., no solo se produce una afrenta de carácter moral a un solo ser humano, sino una perturbación injusta y arbitraria del carácter compartido del mundo que tenemos, queramos o no, en común. Esto es lo que Rancière llama, con toda la gravedad y profundidad que carga esa palabra, ‘daño’. Y ese daño es un problema de todos, es decir, un problema político. (p. 55)

Dado que ambos conceptos, «libertad» e «igualdad», tal y como son abordados por Arendt y Rancière, presentan puntos necesarios de confluencia; García Ruiz recurre para resaltarlos, y para continuar con el desarrollo de su argumento, a la proposición de *ega-*

*liberté* tal y como la propuso Étienne Balibar en su análisis de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre. Para Balibar, las interpretaciones tradicionales de la ideas de igualdad y libertad tal y como aparecen en el texto han planteado una serie de dicotomías recurrentes tanto en el pensamiento político moderno como en el contemporáneo. La primera, y quizás la más relevante, es su compartimentalización, que consiste en asociar la igualdad con el dominio de lo económico y lo social y la libertad con el ámbito jurídico; la segunda consiste en considerar que el Estado es el único agente encargado de permitir la igualdad mediante herramientas de distribución de la riqueza y que la libertad se reduce a una simple limitación de la capacidad de intervención estatal en la vida de los ciudadanos. Ambos presupuestos conllevan la perpetuación de varias oposiciones insalvables, como la que enfrenta derechos formales a derechos efectivos o la que reduce la libertad al dominio de lo privado.

Para Balibar, el origen de estas dicotomías reside en una lectura condicionada por una plusvalía cultural —tanto en lo que toca a la tradición del pensamiento político, como a la praxis institucional— de la Declaración, lo que genera un déficit a la hora de interpretar la radicalidad originaria del texto en sí. De hecho, Balibar propone que lo que ha sido tradicionalmente interpretado como la voluntad de conjugar dos ámbitos distintos—«(derechos del) hombre» y «(derechos del) ciudadano»— es en realidad una identificación. Para él está claro que tanto los padres de la Declaración de los Derechos del Hombre como los Padres fundadores norteamericanos eran conscientes de que las condiciones para que libertad e igualdad estén presentes son, necesariamente, las mismas;

de manera que emanan, por así decirlo, de una única fuente. Desde esta perspectiva, concluye García Ruiz, «la lección política contenida en esta condición de funcionamiento es la de que no encontraremos ejemplos de restricciones de libertades que no generen, de un modo u otro, desigualdades sociales ni de desigualdades a las que no acompañen finalmente una cierta supresión de libertades» (p. 72). La confluencia entre libertad e igualdad no se acaba, evidentemente, aquí, sino que ambas remiten a «una reclamación incesante de un derecho universal a la política», esto es, a un continuo peligro de desequilibrio; pero, a la vez, a una continua capacidad de reajuste y a una necesidad incesante de participación universal para que ese ajuste tenga lugar.

En el tercer capítulo, «Fraternidad: la fuerza de las fragilidades», García Ruiz cambia su enfoque de manera sustancial con respecto a los dos anteriores. Si en lo tocante a la libertad nos habíamos movido con Arendt en la oposición «representación/participación» y en el de la igualdad, con Rancière y Balibar, en la resolución de la aparente dicotomía «hombre/ciudadano» para acabar no solo por resolverla, sino por conjugar e identificar los factores que permiten identificar libertad e igualdad como una sola y misma dinámica, el dominio de la «fraternidad» va a requerir de otras herramientas interpretativas, puesto que incorpora una «constelación de realidades humanas (el cuidado, la estima, la reciprocidad, la vulnerabilidad) que giran en torno a la historia del concepto de fraternidad [...] han de ser incluidas en las concepciones políticas y tener un momento institucional» (p. 80).

A fin de abordar esta suma de realidades humanas que tradicionalmente se han

visto relegadas del dominio de la filosofía política y que, sin embargo, han ido adquiriendo una presencia cada vez más insistente en la “vida” política, García Ruiz propone un nuevo binomio —«vulnerabilidad/sostenibilidad»— a través del que articular su tratamiento de la «fraternidad». La meta aquí es precisamente transgredir las fronteras de la economía clásica para obligarla a entrar en el dominio de la ética. Para poder llevarlo a cabo, es necesario proponer tres replanteamientos que problematizan dentro de estas coordenadas la función política de la «fraternidad».

El primero de estos replanteamientos consiste en formular una simple pregunta —«¿cuánto vale una vida?»— e intentar responderla. Para ello se recurre por una parte a la idea kantiana de «respeto», por otra a la «ontología de nosotros mismos» foucaultiana y en tercer lugar a una ontología de la existencia tal y como ha sido planteada por Judith Butler en *Las vidas lloradas*, esto es, como la quiebra de las fronteras entre *nomos* y *physis*. Esta ética del cuidado permite situar en el mismo centro del discurso ético y político ámbitos que tradicionalmente habían permanecido fuera de ellos: nuestra manera de relacionarnos con la decadencia física, con la enfermedad, con la vejez, con la marginación, con la exclusión, con la violencia de género, con la xenofobia, etc. El segundo replanteamiento consiste en la recuperación del pensamiento feminista no como un fin en sí mismo, sino en tanto instrumento valioso para identificar, por un lado, «las fricciones, los puntos ciegos y las exclusiones que operan en nuestras tradiciones de pensamiento» (p. 94) y, por otro, para convertirlo en una «filosofía del cuidado» que permita «revertir

este giro hacia modelos racionalistas abstractos mediante una recuperación de la importancia atribuida a lo sensible» (p. 96). El tercero y último replanteamiento consiste, como cabría esperar, en realizar la síntesis entre el concepto de «igualdad» y el de «fraternidad» desde la perspectiva de una ética del cuidado.

Quizá de manera inadvertida por parte de García Ruiz, su decisión de invertir el orden tradicional presente en los textos fundacionales de pensamiento político moderno, esto es, ocuparse en primer lugar de qué se enuncia y luego de quién lo enuncia, y no a la inversa, cumple con tres funciones que apuntalan su argumento. La primera, estructural, transforma, y sospecho que no de manera inconsciente, la naturaleza de este «manual de filosofía urgente» en un manifiesto, en el sentido que intenta repensar los parámetros de la dignidad humana como dignidad política para cederlos en su coda al «pueblo», que ha de hacerlos valer en la plaza pública. La segunda, argumentativa, consiste en que el concepto de pueblo que se quiere hacer valer aquí emana de la oposición que se ha pretendido resolver en el capítulo anterior. Así, el binomio central para este último capítulo será el de «multitud/pueblo», en correspondencia con los tres binomios fundamentales anteriores. La tercera, metodológica, proviene del hecho de que, tal y como se ha dejado entrever en el segundo capítulo y como se ha desarrollado en el tercero, el valor político de nuestro concepto «pueblo» levanta una distancia insalvable con respecto al de la filosofía política clásica —«el puro azar de estar ahí, de haber nacido ahí» (p. 51)— y obliga a reconsiderarlo en tanto objeto instrumentalizado con muy diversos intereses. No extrañará, así, que el

libro acabe con la siguiente prevención: El pueblo (acompañado del adjetivo o gentilicio de turno) no existe salvo como demanda ante una exclusión, lo popular no es un atributo fijo sino un proceso, efectuado desde una pluralidad de escenarios a menudo irreductibles y, finalmente, que el populismo hoy actúa más como una consigna mediática cuyo referente es inhallable que como un diagnóstico a corazón abierto, urgente e imprescindible, sobre el presente, tan problemático e injusto, que habitamos» (pp. 115–116).

*Impedir que el mundo se deshaga* se sitúa por méritos propios en la difícil categoría de libros de filosofía que se proponen ha-

cer tres cosas y que hacen las tres bien: selecciona con criterio aquellos textos con los que quiere dialogar, es capaz de reestructurar la tradición crítica para extender un pensamiento propio que ilumine la circunstancia política actual sin dejarse devorar por ella y, por último, estudia y a la vez crea pensamiento político, y ello en el sentido más noble de la palabra. En lo que a mí concierne, se trata de un libro absolutamente imprescindible.

Jorge Ledo ([jorge.ledo@unibas.ch](mailto:jorge.ledo@unibas.ch))

Universidad de Basilea

ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0001-5154-986X>

## LA PÉRDIDA DEL TIEMPO Y EL FINAL DE LA NOSTALGIA

MANUEL CRUZ, *Ser sin tiempo. El ocaso de la temporalidad en el mundo contemporáneo*. Barcelona, Herder, 2016, 136 pp.

Queriéndolo o no, *Ser sin tiempo* empieza haciéndole justicia a la enseñanza hegeliana de que la filosofía es su tiempo, aprehendido en el pensamiento. Pues este libro, que casi se puede reducir a un solo pensamiento, es, sucesivamente, una reflexión sobre la filosofía, una reflexión sobre la filosofía presente, y una reflexión –esta ya decisiva– sobre el acontecimiento que el autor –y no sólo él– considera más decisivo del momento presente: a saber, el ocaso de la temporalidad, o la pérdida contemporánea de la capacidad para vivir en el tiempo. Y así, este libro que se propone tratar sobre la pérdida del tiempo, se toma el suyo antes de en-

trar en materia y hablar de él, del tiempo mismo. Ese largo preludeo puede desconcertar al lector, y quizá necesite una justificación, o apunte sin más a la nueva vuelta que habrá que darle al pensamiento del libro. Quizá pueda entenderse como una invitación a releer el libro, o recorrer las mismas ideas, hacia atrás, empezando por el final: para encontrar por qué la filosofía se justifica en tiempos donde el tiempo desaparece. Intentaré volver sobre esa invitación al final de esta reseña, y empezaré analizando el libro por su centro de gravedad, que está, sin duda, en la última parte, “Pensar el tiempo”, y en su coda final “Adiós, memoria, adiós.”

Por de pronto, “Pensar el tiempo” es una forma muy neutra de referirse a algo que produce un desasosiego creciente entre tan-

tos observadores contemporáneos –filósofos, sociólogos, teóricos de la cultura–: unos, (Harmut Rosa) lo cifran en la aceleración, tanto de la vida cotidiana como de los acontecimientos colectivos; otros, (Hans-Ulrich Gumbrecht, o el propio Koselleck) en el estancamiento del tiempo y la desaparición de las perspectivas históricas; alguno más, en la pérdida de la memoria, paradójicamente asociada a una descomunal capacidad de acumulación de materiales del pasado. En general: se trata de la prisa que se ha adueñado de las vidas de los individuos modernos, atados al instante por su propia ansia de inmediatez, tanto en el trabajo como fuera de él; incapaces, por ello, de disponer de su tiempo ni de sí mismos: alienados, por utilizar una vieja palabra filosófica que Rosa ha intentado rehabilitar a propósito, justamente, de la aceleración social moderna. Se trata, además, de un fenómeno que parece atravesar a todas las clases sociales y orígenes territoriales, pues lo mismo el trabajador precario que el alto ejecutivo, el habitante del Norte rico que el del Sur pobre, están literalmente pendientes –y esclavamente dependientes– del correo electrónico o de las manifestaciones propias y ajenas en twitter o Facebook. Quien no se encuentra en esa situación es porque ha sido excluido y expulsado del mundo: es el caso de los parados o de los enfermos psíquicos de depresión o fatiga (en los que se han fijado Byung Chul Han y Alain Ehrenberg) que, incapaces de soportar el ritmo, han quedado fuera del circuito.

Las descripciones de esta situación varían en los matices. Suelen tener un sesgo ideológico, pues proceden tanto de la izquierda (como Jonathan Crary en su 24/7)

como del lado conservador, que (recuérdese a Heidegger) siempre ha desconfiado de los relojes y de una vida regulada por ellos. Pero todos tienen un alto componente crítico. El tono (auto)-celebratorio suele quedar en los mismos medios de comunicación y redes sociales que ejercen de transmisores de la prisa y la inmediatez, no sin dedicar coloridos espacios a la *mindfulness*, al *relax* (auténtica palabra fetiche) o a sosegados paisajes campestres. Entre los críticos, las descripciones pueden coincidir, pero hay menos coincidencia en el diagnóstico. Para unos, sobre todo marxistas, la aceleración contemporánea es la última vuelta de tuerca en la expropiación de tiempo en que consiste la explotación capitalista. Para otros, la aceleración es el motor oculto de una modernidad que empezó pareciendo un proceso de racionalización y acaba resultando ser una abstracción extrema y una atomización del tiempo humano que crea un mundo de locos.

El libro de Manuel Cruz no entra a debatir esos diagnósticos. Obvia, de hecho, la componente de desigualdad social y política que es inherente a este fenómeno, pues no todos se han quedado “sin tiempo” por igual. Tampoco se detiene en la descripción; y hace bien porque, en cierto modo, es conocida de todos. Reconoce, sí, el alcance del fenómeno, que significa que los contemporáneos hemos cambiado radical y rapidísimamente nuestro sentido del tiempo y nuestra experiencia de la historia. Ello afecta directamente a nuestra subjetividad y nuestro sentido de nosotros mismos, tal vez ya totalmente distinta del de dos generaciones atrás. Puede que haya que remontarse muchos siglos atrás, quizá milenios, para encontrar un cambio antropológico.

gico de tal calado, aunque eso está por ver. Incluso es de temer que, para cuando se pueda ver, cuando el cambio realmente se haya consumado, no quede ya nadie con sentido histórico suficiente para percibirlo y anotararlo. En algunos aspectos, ya nuestros hijos y nietos tienen problemas considerables, parece, para concebir la forma de vivir el tiempo vital y la historia que tenía todavía el hombre del siglo XX; muchos más, seguramente, de los que tenía ese hombre del siglo XX para entender la visión mítica de los griegos, por ejemplo.

Aceleración es la palabra que se ha impuesto (gracias a Rosa y Koselleck) ante la sucesión vertiginosa de las cosas. Desde luego, en una tabla cronológica, la densidad de los acontecimientos crece con los años, y eso puede verse muy gráficamente. Es un tópico decir que, por ejemplo, en los últimos veinte años el mundo ha cambiado su faz más que en los anteriores doscientos, y en los anteriores doscientos más que en los anteriores dos mil. Pero eso, que fácilmente se presenta en una gráfica como una aceleración, casi con un sentido teleológico, corresponde más bien a una desestructuración del tiempo. En lugar del tiempo cíclico de los antiguos, o del tiempo lineal de los cristianos y de los modernos, lo que ahora se da es un tiempo de puntos, atomizado y fragmentado, imposible de articular narrativamente, y ya sin ninguna orientación teleológica.

Ahora bien, por más que se haya intensificado en los últimos decenios, la sensación de aceleración ha acosado siempre a los modernos. Ya Goethe se quejaba de los “velociferinos” cambios de su tiempo. Y puede que hoy estemos incluso fisiológicamente adaptados al ritmo vertigi-

noso de las cosas; más bien, lo que nos cuesta soportar es la lentitud. A principios del siglo XX, Georg Simmel ya mostraba cómo los habitantes de las grandes ciudades tenían estimulado de manera especial su sistema perceptivo, a la vez que hacían del reloj el dueño de sus vidas. Las descripciones que el sociólogo alemán hacía de los urbanitas no difieren mucho, en el fondo, del individuo contemporáneo disperso en el *multitasking*.

Puede que, efectivamente, la aceleración no sea el problema. Tal vez, como dice el exitoso Byung Chul Han, es un fenómeno secundario, una consecuencia, un síntoma de un tiempo atomizado, que ya no se sostiene sin una gravitación que lo sujete. Un tiempo con falta de ser. El problema no es la velocidad del cambio, sino que este no vaya ya a ninguna parte, y ofrezca un tiempo desnarrativizado que, a su vez, produce una desorientación y fragmentación de las vidas individuales, que ya no se encuentran a sí mismas. Ahí está la alienación contemporánea.

La tesis fuerte de Manuel Cruz engarza aquí, y propone, a continuación, una explicación directamente materialista. No es el ritmo acelerado de la vida en el mundo globalizado de las nuevas tecnologías lo que nos ha robado el tiempo y nos ha despojado, en cierto modo, de nuestras propias vidas, zarandeándonos del último *email* al siguiente *twit*, u obligándonos a saltar como un animal de circo al pitido de la última y efímera innovación que trastoca nuestros planes de vida, o del año en curso. Tal es, más o menos, la hoy día exitosa tesis de Harmut Rosa, para quien la aceleración del tiempo es la componente principal de la modernidad. Cruz ve, en cambio, que no hay

aceleración, sino “el tiempo dando tumbos sin rumbo alguno”; y ello a causa de una estructura más profunda: la disponibilidad absoluta e inmediata que hoy día tenemos del pasado y de lo lejano en el espacio, obtenida gracias a las nuevas tecnologías, hace que hayamos perdido la experiencia de la duración, de la demora que siempre exigía el encuentro con lo otro. Un clic es suficiente para poner a nuestra disposición de modo inmediato, en forma de imagen de plasma, y con sonido, casi cualquier momento de un tiempo anterior de nuestra vida, o de otros con los que estuvimos. Lo que las nuevas tecnologías nos ofrecen es una sensación de omnipotencia casi divina por la que un movimiento de un dedo aparenta suprimir las distancias temporales o espaciales, y prometen satisfacer el ansia de inmediatez que es inherente al deseo y que, en condiciones naturales, quedaba restringida de por sí. Puesto que ya no hay que esperar para comunicarse, ni para ver, ni para volver a tener un objeto pasado, se pierde la experiencia de la duración, que es una experiencia fundamental del tiempo. Y sin la negativa que imponen la duración, el demorarse de aquello que se busca o desea, se pierde también la capacidad misma de tener experiencia.

La duración es, era, en verdad, una propiedad interna del tiempo, que se experimenta también internamente: ya sea en la espera, ya sea en la expansión del momento presente que se demora ante nosotros y nos obliga a demorarnos. Lo que esta transformación material de nuestro modo de tratar con el tiempo produce es, en última instancia, una *externalización* de la memoria. Merced a los dispositivos electrónicos, lo recordamos todo, pero recordamos por

fuera, no interiormente. Al lector no se le escapará que con esta palabra, sin hacerlo notar, Cruz enlaza un punto sensible de nuestra época y un viejo argumento platónico.

Un punto sensible porque externalización se ha convertido, por cierto, en la palabra maldita –o fetiche, según se mire–, del último capitalismo. En los procesos económicos y organizativos de nuestra época, el ansia de externalización hace que los sistemas expulsen de sí todo tipo de responsabilidades y tareas a favor de la rentabilidad y, presuntamente, de la eficacia. Se externalizan servicios: la limpieza, la vigilancia, la mensajería, la sanidad. Pronto, es de temer que las escuelas y universidades externalicen la enseñanza misma. No es muy distinto lo que ocurre correlativamente con la memoria. Los contemporáneos, en pro de la inmediatez y la eficacia a la hora de “obtener y recuperar información”, han podido externalizar su memoria en aparatos que almacenan, con una capacidad casi infinita, y sin discriminar, todos los datos posibles. Dejamos de tener las vivencias de las vacaciones guardadas en el recuerdo, a la espera de una verdadera *anamnesis*, para tener una cantidad desbordante de fotos almacenados en el disco duro, o en la nube: en algún dispositivo externo. Las consecuencias negativas de este fenómeno son dos. Por un lado, las nuevas posibilidades provocan la euforia de los “insustanciales”, que ya no conocen freno a la hora de colgar en Facebook en “tiempo real” los acontecimientos de su vida, por banales que sean, o de emitir sus ocurrencias por twitter, de modo que la conversación pública se transforma en una cháchara de gritos de instantaneidad. Tampoco esto es tan preocu-

pante. En principio, no es más que una consecuencia lógica de la capacidad natural de los humanos para decir y multiplicar tonterías cuando se juntan a hablar. También las cosas “sustanciales” pueden transmitirse y multiplicarse mejor ahora.

Más grave es que, en la “externalización de la memoria”, el recuerdo surge desde fuera, inmediatamente, en una pantalla, y no elaborado por un proceso interior de maduración, en el que el sujeto se ha enfrentado a sí mismo en diálogo con su pasado. Junto con el tiempo, se ha destruido la capacidad de diálogo y de experiencia en lo que tiene de elaboración interior, de encuentro con lo negativo, con el límite, con la consiguiente transformación subjetiva y crecimiento. Se pierde la capacidad de dejarse alterar por lo otro, por la sorpresa del otro, que es la condición imprescindible de todo diálogo. En lugar de eso, hay una multitud de imágenes que se pueden traer o recuperar a capricho, de modo prácticamente arbitrario. Y, perdido el tiempo y perdido el pasado, o la capacidad de tratar con el pasado, concluye ya Cruz, se pierde incluso la nostalgia –ese dolor por el pasado que, irrecuperable por fuera, se guarda dentro de uno, sin embargo—. En los tramos finales, el libro se encamina hacia una reivindicación del diálogo, de la memoria lenta que surge de la demora y la experiencia, de la alteración por el encuentro con lo extraño, del trabajo interno, de la plenitud de vida y significado que ahí se elabora, pero también de la nostalgia como constancia y conciencia de los límites que la temporalidad le impone a la vida. En suma, una reivindicación de la tradición humanista clásica en la que se acaban reconociendo los filósofos y que, no en vano, conecta todo

este argumento contra la externalización con la vieja, y siempre repetida, diatriba platónica contra la escritura: que era externa, traía el recuerdo desde fuera, obstaculizaba la reflexión...

Es el momento de leer el libro hacia atrás, volver a la primera parte, que reivindica el papel de la filosofía. O la vida contemplativa, como lo hace el propio Cruz, y que tan amenazada aparece siempre. Frente a la obsesión contemporánea por la actividad y proactividad, que dejan a vida activa transformada en una pasividad que reacciona de manera refleja a estímulos multimedia en una ramificada multitarea que no deja tiempo para pensar y reflexionar, Cruz reivindica la vida contemplativa, la capacidad para detenerse, tomar distancia, desconectar. La inútil filosofía como ocasión de la pregunta inoportuna, que expande los instantes o deshace las conexiones por las que las memorias externas trabajan. Sólo los desconectados tendrán tiempo, parece ser el lema. Aunque le faltaría al libro una reflexión sobre lo que es propiamente tener tiempo hoy. Pues no deja de ser sospechoso que este sistema que destruye el tiempo proponga también tiempos de desconexión, por razones de higiene y eficacia, donde no se sabe si uno ha de recuperar la temporalidad o las energías y el equilibrio para volver al vértigo.

Hay un tono de fondo elegíaco en el libro, no distinto del que muchas veces tienen otros estudios reciente sobre la temporalidad, o sobre el fin de la temporalidad moderna. Es quizá esa elegía lo que permite vindicar las ruinas y la nostalgia, la perdida capacidad de nostalgia, a la vez que la posibilidad de plenitud y de significado que se daba cuando también había nostalgia. Y

es difícil haber asumido y absorbido la historia del pensamiento y la cultura occidental y no mirar sin desazón este cambio epocal. ¿De verdad nos vamos a quedar, en todos los sentidos, “sin tiempo”, sin nervio narrativo?

Desde luego, quien puede recuperar con un clic la foto de la infancia para colgarla enseguida en la red social no creará necesitar una frase de cincuenta líneas llena de subordinadas, atravesando las galerías subterráneas de su conciencia, para rescatar a una nueva luz, con un nuevo sabor, la magdalena que tomó de niño. Esto es una terrible pérdida lingüística y de capacidad narrativa. Pero el asombro por la ingenuidad con que se recupera la foto y se la vuelve a colgar en un mar de instantes no va a dejar de producir alguna forma de reflexión y de lenguaje; incluso una mirada revisada sobre las antiguas formas de temporalidad. Ese será el asombro de la filosofía.

Hay dos imágenes final del libro que tanto ofrecen una descripción precisa como apelan a nuestra capacidad para tratar con las metáforas. Una es la imagen de las ruinas perdidas a la vez que la nostalgia; las ruinas que tanto nos deleitaban a los modernos, y que eran el resultado último del tiempo mismo. En contraste con ellas, en otra imagen, se alzan los escombros que se acumulan con las múltiples instantaneidades del presente. Escombros que deben ser apartados, para reciclarse o para ensuciar otro lugar, y dejar espacio a nuevas y efi-

meras construcciones. La ruina de los modernos frente a la escombrera de los post-postmodernos. Y hay que reconocer que, frente a la ruina que se dibujaba en el fondo de la conciencia histórica de los modernos, el planeta del capitalismo globalizado es una inmensa escombrera que no sabe qué hacer con su basura, salvo ocultarla de la vista de los ricos. Pero el filósofo no sólo sabe producir metáforas, como decía Aristóteles: también debe ser hábil en leerlas, y puede que esa sea la tarea que tiene por delante ahora la filosofía. ¿Sabremos ver en qué modo aquellas ruinas, las que visitábamos como cultos turistas, eran también escombros de la historia? ¿Sabremos leer en estos escombros de ahora las ruinas de algo por construir y reconstruir?

Si algo aprendió la reflexión hermenéutica del final del siglo pasado —y Manuel Cruz muestra en este libro cuánto la lleva grabada—, es que Platón tenía toda la razón en su crítica de la escritura, pero que no es posible dársela sin aprender a leer y escribir. Seguramente, habrá que hacer algo parecido en el tiempo después del tiempo, para tener otra memoria que la cosificada en dispositivos electrónicos, otras ruinas que las que nos produce interiormente la avalancha de escombros, otra magdalena que la de la foto.

*Antonio Gómez Ramos*

UC3M

ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0003-3382-6725>

## POLÍTICA Y POÉTICAMENTE HABITA EL HOMBRE EL MUNDO

NURIA SÁNCHEZ MADRID (ed.), *Hannah Arendt y la literatura*. Barcelona, Bellaterra, 2016, 200 pp.

El libro *Hannah Arendt y la literatura* desentraña el doble nivel en el que la literatura es relevante para la pensadora política. Por un lado, el modo en que Arendt dialogó incansablemente y pensó hermenéutica y dialécticamente con literatos de todas las épocas; por otro lado, el lugar que le concedió a la literatura como objeto crucial de su teoría de la condición humana. Homero, Lessing, Kafka, Proust, Brecht, Broch e Isak Dinesen son los autores cuya relación con Arendt es estudiada en esta obra: una selección cuidada de aquellos interlocutores literarios más cruciales del pensamiento de la filósofa. Pero también Faulkner, Melville, Dostoievski, Rilke, Auden o Shakespeare encuentran acomodo en el vasto universo arendtiano, apoyan con referencias sus propios pensamientos y son explicados y explicados en esta obra.

“Poéticamente habita el hombre” es la sentencia de Hölderling que Nuria Sánchez Madrid recoge en la erudita introducción a esta obra, y que de modo certero considera que podría haber suscrito Hannah Arendt. La idea del habitar poético del hombre es también el eje de la defensa de la poesía en que desemboca esta introducción. El amor al mundo arendtiano se resuelve en una afirmación y una defensa de lo público, lo común y compartido, el espacio también de la afirmación y revelación de sí. Habitar es estar en el mundo, y ese estar es poético en la

medida en que el intento por reconciliarse con la finitud se vuelve trágico y esa tragedia adquiere una dimensión estética. El instante no puede atraparse ni detenerse, como tampoco pueden las acciones, cuyo tiempo es primero el kairós y después ya solo la historia, la memoria. Como “conciencia de la condición humana” (p. 15) la poesía cumple su función de recordar al hombre “aquello a lo que los individuos estaban renunciando y en lo que se estaban convirtiendo” (p. 15); la poesía se mueve entre lo idiosincrático de una época y lo universal, entre lo que hay que denunciar en cada momento y lo que siempre hay que seguir denunciando, en la única superación de la finitud en la que creía Arendt (la de las obras que permanecen), que nunca puede capturar del todo, sin embargo, la intensidad efímera del aquí y el ahora en el que la acción se revela al mundo en todo su esplendor. “¿Para qué poetas?, se pregunta Sánchez Madrid. “Para proteger nuestra vulnerabilidad intrínseca, expulsar a los monstruos de una razón inconsciente de sus límites y mecer nuestros sueños” (p. 24), para que el mundo siga siendo habitable, un lugar en el que sentirse en casa.

Comprender el momento estético del pensamiento arendtiano como una forma de reintroducir la conciencia de la condición humana acerca de sí misma resulta una alternativa sugerente a la crítica realizada en los años 90 por Jean-Michel Chaumont (*Autour d'Auschwitz. De la critique de la modernité à l'assomption de la responsabilité historique. Une lecture de Hannah Arendt*, Académie Royale de Belgique,

1992). En el cuento de Karen Blixen “El campo del dolor” cree hallar Chaumont un ejemplo de la acción tal y como la entendió Arendt, y en base a éste articula también su crítica: ¿Estamos dispuestos a aceptar que la injusticia trágica devenga condición de la inmortalidad? ¿Cabe aceptar la inmortalidad y la grandeza a cualquier precio, incluso el de la injusticia? Para Chaumont, se trata de cuestiones aberrantes, porque la grandeza y la perdurabilidad no justifican la inmoralidad. Pero Arendt no podía aceptar que las acciones estuvieran sometidas a ningún principio, ni siquiera moral, porque ellas mismas, con su carácter radicalmente novedoso, eran las que podían abrir, instaurar posteriormente esos principios. Como si ellas mismas precedieran la moral. Sánchez Madrid lo ve desde la una perspectiva opuesta a la de Chaumont: el momento poético-estético es también el de la conciencia moral; el monumento no conmemora la injusticia, sino que la juzga. Por eso es tan importante diferenciar lo que ensalzamos al nombrar calles o erigir estatuas de lo que juzgamos al discutir y escribir la historia. La tarea de la interpretación no culmina nunca, y en ella es crucial la actitud imparcial aprendida de Homero, como subraya Carlos Javier González (pág. 34), que enfatiza también la importancia de la imparcialidad como característica de un espacio público en el que puede aflorar el discurso libre. Precisamente en este mismo sentido reconstruye Juan Carlos Barrasús la interpretación arendtiana de la figura y la obra de Herman Broch, quien se dedicó a la poesía y el ensayo por su compromiso moral, como consecuencia del desasosiego y la náusea que le generaba el mundo moderno, inhóspito y caótico (p. 146). Así fue que por

razones morales y frente a todo esteticismo, habitó Broch poéticamente el mundo, y así lo tomó Arendt como referente.

El modo en que Arendt dialoga y toma para sus propias posiciones no sólo las ideas de Lessing (como su defensa de la pluralidad de opiniones y su potencial para crear un mundo político frente a la verdad única), sino también su propia biografía (como su experiencia de exilio), reconstruido con precisión por Germán Garrido, resulta paradigmático. A Arendt no sólo le interesan las ideas de los *men in dark times*, sino también el modo en que esas personas vivieron sus vidas iluminando los tiempos (p. 47). La experiencia de Lessing resulta en este caso ejemplar a la inversa. Su exilio no fue un despojo total de sus condiciones políticas y sociales de lo humano, como sí ocurre con los exilios acontecidos desde el siglo XX (p. 61) y la libertad de pensamiento que él procuró conservar no puede sustituir, aunque aspire a ello, la libertad de la acción política (p. 54). Germán Garrido presenta con exactitud el problema que se plantea Arendt a propósito de la recepción de Lessing, y le da respuesta: “Allí donde el mundo queda suprimido [...] será escasa la ganancia que pueda obtener el diálogo sostenido por espíritus libres” (p. 63), aunque su conclusión da un giro de tuerca más a esta idea: el espectador que juzga la acción en los términos del juicio arendtiano (de herencia kantiana) puede estar ya abriendo un espacio político, puesto que incorpora “el fin último de un bien compartido” (p. 63). La posición última de Arendt acerca de este asunto murió con ella repentinamente, antes de dar por concluida su teoría del juicio. Quién puede negar, sin embargo, que el juicio resulta una intervención

política genuina; la misma Arendt concedió en obras anteriores un papel político crucial a todas las obras, artísticas o discursivas (como las biografías o la historia), destinadas a confrontar el pasado y poner un suelo al presente, concibiéndolas como parte del andamiaje del mundo político común.

De particular relevancia para la crítica del presente resulta la aproximación comparativa a las posiciones de Arendt y Kafka acerca de la ley que establece Sánchez Madrid. Si para Arendt la ley ordena el mundo, y las leyes son precondition de lo político (marcan el terreno de la pertenencia a la comunidad política y, en último extremo, a una comunidad), Kafka subraya la apropiación que hace la ley de los hombres (p. 81-82). Casi como si se anticipara a las condiciones de los estados totalitarios, Kafka subraya el desprecio de la ley por el dolor y el sufrimiento humanos, y experimenta literariamente con la posibilidad de que la ley aniquile toda iniciativa humana, toda libertad e incluso todo impulso espontáneo. Las leyes que pueden hacer del mundo una patria humana (que podrían hacerlo habitable para el hombre) nunca podrían, para Arendt, exterminar la libertad de lo político. Así que, como sugiere el capítulo de Sánchez Madrid, las posiciones de uno y otro no son antagónicas: las leyes son para Arendt condición del habitar humano en el mundo; para Kafka, las leyes pueden acabar fulminando todo habitar humano en el mundo. Arendt estaba pensando en las leyes que proporcionaban un status jurídico y ciudadano a los hombres que, como en el caso de los refugiados y los exiliados se quedan sin leyes a la intemperie (p. 68); Kafka en unas leyes de tipo totalitario.

El análisis del papel desempeñado por la

literatura de Proust en la obra de Arendt le sirve a Víctor Granado para enfatizar la relevancia de la mirada del forastero, el valor de la novela para narrar la pluralidad, las funciones del storytelling y ciertos mecanismos de exclusión. En particular, utiliza la imagen del monstruo para mostrar uno de esos mecanismos: frente a procesos normalizadores, al monstruo se le hace aparecer su identidad propia con una de sus características (ser judío, ser homosexual...) sobredimensionadas, se le impone una identidad y se le excluye de lo político. El momento estético-literario es crucial en Arendt, pero si ella tuviera que reelaborar la cita de Holderling antes mencionada, probablemente hubiera dicho que “políticamente habita el hombre el mundo”. La recuperación de la propia identidad pasa, pues, por la recuperación de un mundo político, con derechos y deberes de ciudadano, donde la acción libre es posible. Tal identidad en el mundo político incorpora un tipo de visibilidad no monstruosa, en el contexto de un “mundo de máxima visibilidad para todas las personas”, lo que sugiere, para Tomás Domingo Moratalla, la poesía de Brecht (p. 120).

Moratalla interpreta el papel de la figura de Brecht en el pensamiento de Arendt mediante dos conceptos arriesgados, el de fragilidad del bien y el de banalidad del bien, que buscan responder a determinadas cualidades del bien, cuya esencia radica en su presencia invisible y su imperceptibilidad para quien lo practica. Así, para Moratalla, el error de Brecht habría sido dejarse seducir por la tentación de hacer el bien a toda costa, “como si el bien (fin) justificara los medios” (p. 131). A diferencia del juicio, el bien no sobrevive a la luz del mundo público, para Arendt. Sin embargo, toda la legión de bondades cotidianas imperceptibles e in-

cluso invisibles son la fortaleza del mundo, las que lo sostienen, las que, como el pensamiento, sin aparecer, le proporcionan su profundidad al hombre.

El punto final a la obra lo pone Eduardo Cañas Rello en su brillante interpretación del papel crucial que la reflexión acerca de las narraciones de Isak Dinesen, entremezcladas con la interpretación de su persona y su biografía, poseen en la obra de Hannah Arendt. Cañas Rello reconstruye mediante la distinción arendtiana entre la praxis y la poiesis el “mecanismo de seguridad” que permitiría a Arendt salir del atolladero, ya señalado por George Kateb (pág. 170), en el que se encontró al defender el papel reconciliador de las narraciones, su capacidad para dar sentido a los hechos y así hacer habitable el pasado y el mundo. El problema estaba en que esa misma coherencia de las narraciones era el mismo tipo de coherencia que Arendt encontraba nefasta y aberrante en el caso de las ideologías, porque se imponían a la realidad, falseándola. El mecanismo de seguridad consiste, para Cañas Rello, en que la narración, como objeto poiético, sólo debe proyectarse hacia el pasado, y Arendt descarta que se pueda proyectar hacia el futuro la idea de destino (p. 171). Es decir, que no se puede vivir ni actuar como si la vida y la acción fueran una obra, una narración, ahí radicaría más o menos el peligro de las ideologías, en imponer el porvenir una estructura poiética racional, internamente consistente, falsa pero capaz de imponerse a la realidad si cae en manos poderosas. Al hilo de esta idea subraya Fina Birulés en el epílogo de la obra el valor que la narrativa del pasado tiene para ser capaz de soportar el peso de unos acontecimientos de-

moledores (p. 181). Dos valores que Arendt atribuyó a las narraciones, la imparcialidad y su capacidad de recuperar la contingencia de las acciones, dependen de que las narraciones sean capaces de ser fieles a los hechos que narran recogiendo su pluralidad, su imprevisibilidad. En este punto, las ideologías antepondrían la coherencia interna a otros valores, impondrían un sentido forzando los hechos en lugar de presentar los hechos y dejar que revelen su sentido. Sin embargo, aún cabe preguntarse si la distinción sustantiva entre ideología y narración es posible, si la diferencia entre unas y otras no es solamente gradual o se basa únicamente en la proporción entre la coherencia y la veracidad. Aunque la vida y sus acciones no se “hagan” como se “hace” una historia, la única perdurabilidad posible de las acciones radica en las historias. Se puede narrar poéticamente la vida, pero no se puede hacer de la vida una obra poética (p. 174). El habitar del hombre en el mundo es para Arendt primero político y sólo en segundo lugar poético.

Con todo esto, esta obra se revela como una reflexión actual que, al hilo de los temas mencionados, revisa críticamente cuestiones de plena actualidad, que pasa a través del diálogo de Arendt con la literatura en varios niveles y plantea con rigor filosófico algunos puntos que siguen siendo cruciales de nuestro tiempo. Por ello resulta una lectura apasionante e imprescindible.

*Noelia Bueno-Gómez*

Universidad de Innsbruck (Austria)

Proyecto de Investigación FWF: M2027-GBL financiado por el Austrian Science Fund

ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0001-8764-6549>