

força a qui decideixi» (pàg. 77). Es tracta de definir què volem, però no pas els ideals, ni tot, sinó «una sola cosa, de l'ara i l'aquí» (pàg. 77).

Amb aquest nou tractat de política, Milner punxa els ideals en política o la política ideal, que pot acabar en Revolució o en Totalitarisme. Política, il·limitat i limitat són tres eixos problemàtics que no trobem en el vessant del tot o del no-res, sinó que trobem en l'articulació dels fragments, del «quelque chose». En aquest punt discret i precís hi ha la dialectització de la política, que havíem potser oblidat en el transcurs dels esdeveniments del tombant de segle XXI (i que tal

vegada haguem acabat d'ensorrar amb la crisi econòmica d'aquesta dècada). Milner, amant dels *origamis*, desplega a poc a poc, en aquest text, els plec de «l'encanteri d'Erfurt» i ens aboca a una política minimalista: «La política minimalista parteix dels cossos parlants per tornar-hi. El seu temps no és ni el passat queixós ni el futur ple d'esperança; el seu temps és el present, portador furtiu del que sabem i del que volem, aquí i ara» (pàg. 82).

Anna Pagès

Universitat Ramon Llull



MATE, Reyes (2011)
Tratado de la injusticia
Barcelona: Anthropos

Resulta un lugar común decir que los mejores libros de filosofía son aquellos que plantean buenas preguntas más que buenas respuestas. Y bastante de verdad (socrática) hay en ello. Con todo, es muy importante dar buenas respuestas, por muy silenciosas que lo sean. Para conseguirlo es fundamental que quien las escribe sea consciente de cuál es la pregunta primera que da lugar a las demás. Este es el caso del nuevo libro de R. Mate titulado *Tratado de la injusticia* (aunque según confiesa bien podría haber llevado el título de *Por una justicia memorial o anamnética*). El autor lo deja bien claro: «Todo prólogo se escribe al final y, al final, sigue viva y desafiante la pregunta al origen: ¿caso no son injusticias las desigualdades?» (p. 29). Los mejores libros no son los que más dan que hablar, sino los que dan mucho que pensar y en qué pensar; son un campo sembrado de minas semánticas que están ahí para atreverse a caminar por ellos sabiendo lo que cuesta avanzar por senderos donde impera la señal de ceda el paso: son aquellos que

parecen invitarnos a virar a contramano. Pues bien, en esto, el autor tampoco deja lugar a dudas: «Ésta es, sin embargo, la apuesta de este libro, reconocer el núcleo semántico de la injusticia y hablar desde ahí sobre la justicia. El secreto del valor teórico de la injusticia lo tiene la memoria, de ahí el lugar estratégico de esta categoría. Sin memoria la injusticia deja de ser actual y, lo que es más grave, deja de ser. (...) En la milenaria reflexión sobre la justicia, un tratado sobre la injusticia es una osadía. Estamos tan convencidos de que primero es la idea de justicia y luego su aplicación a situaciones injustas que trastocar ese orden lógico supone casi un atentado a la razón. Contra esa lógica está escrito este *Tratado de la injusticia*» (p. 27). ¿Cuál es, por tanto, el logos que lo impulsa? La dedicatoria inicial del libro nos lo revela: los sin-nombre, aquellos de quienes –según el poema de J. Jiménez– recibimos el agua.

¿Qué conexió guarda este nuevo libro con el resto de su obra? R. Mate nos advierte de que hay en él mucho de lo ya

dicho, pero sin ser repeticiones porque ahora se relacionan análisis anteriores «en un corpus cuyo centro de gravedad es la justicia» (p. 29). Esta presencia no reiterativa se entiende si prestamos atención al título del libro: estamos ante un «tratado». Para más, un tratado de filosofía práctica acorde a la idea de conocimiento que Benjamin dejó expuesta en el *Origen del drama barroco alemán*. Por esto el autor habla de relación «en un corpus» y no de en un «sistema». Hay en éste un principio de inercia, sincretismo y clausura que es ajeno a la imagen que utiliza R. Mate de la justicia, como reconstrucción de un ánfora rota, para resignificar la añeja «justicia general». La justicia es pensada como la tarea infinita de encontrar trozos diferentes que encajan entre sí. La justicia, cual ánfora, es un proyecto abierto donde las injusticias, cual fragmentos, van engranando con sus complementarios. Por esto la justicia no es, tampoco, asunto de una teoría cerrada. Esa falta de inercia en la justicia se contagia a la propia teoría y ésta ha de hallar un modo de expresión adecuado. Según Benjamin, éste modo filosófico de expresión —enfrentado al sistema— es «el tratado», el cual no contiene una doctrina cuya autoridad se impone: «La exposición es la quinta esencia de su método. El método es rodeo. En la exposición en cuanto rodeo consiste, por tanto, lo que el tratado tiene de método... Tenaz comienza el pensamiento siempre de nuevo, minuciosamente regresa a la cosa misma» (*Op. cit.* Madrid: Taurus, 10). Benjamin no habla de repeticiones, sino de un rodeo, de distintas gradaciones de sentido en el pensamiento siempre nuevo de un solo y mismo objeto. Todo esto no se opone a que en este libro quepa la novedad teórica, y no solo por la monopolización semántica que ejerce la gravitación conceptual de la justicia, sino porque incorpora a la exposición temas actuales y autores que antes no habían sido tratados o lo habían sido en alusión. Además, la

novedad del libro no es solo interna, sino en relación a otras propuestas que a su modo han levantado, al igual que R. Mate, críticas a las concepciones procedimentales de la justicia. Si bien la teoría de la justicia anamnética comparte planteamientos con otras, no pueden pasarse por alto las diferencias que las contraponen. Algunas de esas teorías tienen tratamiento en el libro, otras no están referidas. El lector no debería equivocarse en cuanto a la cercanía de esas teorías con la de R. Mate, pues aunque alguna apuesta por una ética compasiva (*justicia cordial*) o una revisión de la igualdad y de la libertad (*justicia prometeica*), en ellas no cuenta el tiempo ni la memoria como constituyentes de la idea de justicia. Además, alguna está presa de un sincretismo que le impide ser disruptiva en la crítica y, en cierta medida, no termina de romper con la ilusión de la justicia distributiva. Al fin y al cabo, será el alcance de la universalidad que hay detrás de cada teoría la que mide los alejamientos y las afinidades.

¿En qué lugares de la obra de R. Mate existen esos fragmentos de pensamiento que ahora se incorporan en el nuevo libro? Algunos textos publicados en 2002 y 2003 reabrirían la querrela de los antiguos y los modernos a propósito de la justicia, o analizaban el papel de la igualdad en la historia del olvido, o explicaban que a la justicia hay que pensarla desde la injusticia. Así, entre otros, estos: «Las teorías modernas de la justicia, bajo sospecha», en *Justicia e Derechos Humanos*; «Por una justicia de las víctimas», en *Memoria de Auschwitz*; «En torno a una justicia anamnética», en *Ética ante las víctimas*; y «Recordar para que la injusticia no se perpetúe», en *Rev. Tribuna Americana*. Ahora bien, para el lector que desee remontarse aún más en el tiempo, en busca de primeras semillas, ahí está el premonitorio texto titulado «El lugar de la ética en el arte de la política» (1982), que sería recopilado en el volumen *Modernidad*,

religión, razón. *Escritos desde la democracia* (1986). Subtítulo éste que sugiere acercarse al *Tratado de la injusticia* para ser leído desde la democracia. ¿Por qué? En el artículo «El último testigo» (*El País*, 26-9-2011), R. Mate analizaba el supuesto final de la violencia del terrorismo etarra desde la categoría de *crimen hermenéutico* que tanta relevancia alcanza en el nuevo libro para, primero, justificar el deber de memoria y, segundo, dejar sentado un concepto de injusticia a partir de la inocencia de las víctimas. Cualquier pérdida de significación e invisibilización del daño cometido es un crimen hermenéutico que erosiona con virulencia la estructuración democrática de la vida social. Por esto, R. Mate sostenía, en consonancia con el *Tratado*, lo siguiente: «Hay daños irreparables cuya única forma de justicia es la memoria de la injusticia: ¿cómo plantear entonces pasar página? Y como la violencia ha producido daños sociales que han fracturado y empobrecido a la sociedad vasca, pasar página sería renunciar al deber político de solucionar los problemas reales de la sociedad. La tesis de la centralidad de las víctimas no se basa en el respeto que nos merecen las víctimas (que está fuera de toda duda), sino en el lugar de la justicia en una política democrática».

En el libro sobresale el gesto intelectual que tuvo Las Casas para oponerse a la racionalidad de las teorías imperantes en su época y que servían para legitimar las injusticias de la conquista del Nuevo Mundo. El gesto se expresa en el lema «mandar a paseo a Aristóteles». R. Mate habla de gesto porque lo entiende como algo más que un argumento, como el sentido moral y político desde el que se afirma que la verdad no puede ser la injusticia. Pues bien, uno tiende a pensar que este *Tratado* de R. Mate no es sino la actualización de ese gesto: «mandar a paseo a Rawls, Habermas, Sen, Pogge». Ya desde la presentación se invita a elegir: o justicia o barbarie. Si nos decidimos por

la primera, saldremos del equívoco originario que hace incapaces a las teorías modernas ver lo que hay de injusticia, es decir, de histórico, de temporal y de culpabilidad, en el origen de desigualdades no causadas por la naturaleza ni la desgracia. Por eso, tras marcar las limitaciones de la teoría aristotélica respecto de la universalidad y de la autonomía, se justifica la recuperación tomista de la justicia general (dimensión comunitaria de los actos virtuosos que contribuyen a la creación del bien común) para superar críticamente las posiciones procedimentales que, al ejecutar el paso del ser a la acción, de lo bueno a lo justo, del pan a la libertad, del otro al nosotros, también se hacen deficitarias en universalidad. Se separan las críticas externas (Villoro, Lyotard y Levinas) de «resistencia» al procedimentalismo de la crítica inmanente realizada por Sen, a la que si bien se le reconoce su interés por la justicia, también su recaída en la contemporaneidad de la deliberación, algo que comparte con el discurso de Habermas.

El primer capítulo corrige al evangelista y al poeta: en el principio era la injusticia. Esa prioridad lógica-ontológica se justifica acudiendo a la filosofía del conocimiento-lenguaje de Benjamin, a la crítica del idealismo intencional de Rosenzweig, a la alteridad de Levinas, al sufrimiento como principio de individuación, y todo para sellar la actitud de acogida y la conciencia de falta.

En los capítulos segundo y tercero reaviva novedosamente la disputa antiguos-modernos. Las nociones de justicia general, proporcionalidad, bien común, etc., se harán valer frente a las reconstrucciones modernas basadas en la posición original del contractualismo de Rawls o la solidaridad discursiva de Habermas. El resultado es una reivindicación del singular frente al particular, de lo universal frente a lo general. Derrida o Rousseau serán convocados para poner de manifiesto las limitaciones de la racionalidad pro-

cedimental o discursiva en el orden de la igualdad y de la libertad.

El capítulo cuarto es considerado por R. Mate como el epicentro del tratado. En él se establece la relación entre memoria y justicia. Partiendo de la idea de que el sentimiento de injusticia se concreta en protesta y compasión, la memoria se ve, a la luz de Auschwitz, como el principio del pensar que se enfrenta a los problemas actuales desde la negatividad. Justificada la relación entre memoria y emancipación, se añade el valor cognoscitivo de la memoria frente al «presentismo» y el progreso futurista, ambos caldo de cultivo del crimen hermenéutico, contra el que se erige la memoria como deber. Éste exige una triple acción de repensar: repensar la verdad, para no reducir la realidad al *factum* victorioso; repensar la política desde el juicio moral al progreso; y repensar la ética entendiendo la dignidad y la humanidad como puntos de llegada a partir de la indignidad y la inhumanidad de la barbarie. Con estos soportes se piensa la justicia como reconciliación centrada en las víctimas, y la justicia de estas, en cuanto su memoria mantiene vigentes los daños que se tratan de ocultar, resignificando las concepciones clásicas de la justicia general y la justicia particular. La primera atañe al modo de contribuir a la creación del bien común y se enfrenta a todas las injusticias por medio del desarrollo de los talentos individuales, de la armonización hombre-naturaleza y de la asunción de responsabilidades por las injusticias. La justicia particular tiene que ver con dar respuesta no ya a todas las injusticias, sino a todo lo que haya en cada caso de injusticia, es decir, de atender al singular daño sufrido por las víctimas: reparando el mal personal, reconociéndole su ciudadanía y sentando las bases de una reconciliación que ayude en la reconstrucción común de la ciudad compartida.

En el último capítulo se percibe la justicia en perspectiva espacial y temporal

una vez asumida la radicalidad de una justicia general que, en el decir de R. Mate, «se sustancia en responsabilidad absoluta frente a toda injusticia» (p. 227). En el primer apartado se refundan planteamientos sobre la responsabilidad acentuando las insuficiencias de comprender la reparación en un sentido exclusivamente indemnizatorio. Así, se justificará por qué la responsabilidad absoluta no solo es material, sino que además ha de referirse a un sujeto moral que no lo sea solo en el tiempo presente. Aquí reaparecen las categorías de vigencia, excedente semántico y de herencia. El desenlace es la comprensión de la política como una deuda y un duelo. En el segundo apartado se discute la idea de justicia transicional, manteniéndose la opinión de que la política, ante la insuficiencia de la justicia penal, no puede justificar la impunidad como precio de la paz. La política es una dimensión de la memoria al ser ésta una singular forma de conocimiento. En este contexto, el análisis de la injusta pobreza conducirá a pensar la justicia global no como un asunto territorial, sino fundamentalmente temporal.

Las conclusiones a las que llega el tratado, en forma de recapitulación, se resumen en seis tesis, las cuales podemos reducir a tres proposiciones condicionales. Primera: si no hay memoria, entonces no hay injusticia (queda ocultada), no hay justicia (queda sin vigencia) y la justicia global padece una merma temporal en su universalidad. Segunda: si hay memoria, entonces las desigualdades conllevan responsabilidad y la justicia se relaciona con la dimensión comunitaria de los bienes. Tercera: si existe la memoria, nada queda sin contar, es decir, la justicia resulta ser un proceso cuyo final es la reconciliación. Como se ve, el problema de la justicia en este libro es el tiempo, lo que no significa que sea cuestión de tiempo. En efecto, el deber de memoria lo es, porque la justicia es un asunto del *in fieri* de la condición humana.

Al dirle Habermas a Marcuse, en el verano de 1977, que cuando le oía hablar de la justicia le sonaba a «Aristóteles redi-vivo con un ligero aire hegeliano», éste le respondió que la esencia de la justicia estaba toda ella en la novela *Michael Kohlhaas*, de H. von Kleist. Lo primero

no lo sé, pero lo segundo es verdad tam-bién para el *Tratado de la injusticia*.

Tomás Valladolid Bueno
Instituto de Filosofía, CSIC



DEFEZ, Antoni (2011)

Assumptes pendents

Publicacions de la Universitat de València, PUV

Antoni Defez (València, 1958) és un pensador *rara avis* del nostre panorama filosòfic i, segons el meu parer, una de les veus més interessants que encara –ai!– escriuen en llengua vernacle. La seva trajectòria com a professional de la filosofia és ja extensa –ha passat per les universitats de València, Alacant i, finalment, Girona– i, fins fa poc, ha estat caracteritzada per la discreció del treball acurat, penetrant, assaonador. Afortunadament, però, en els darrers anys el seu nom ha fet acte de presència en els mitjans de comunicació gràcies a l’obtenció del primer premi en tota una sèrie de certàmens literaris. Així, en poesia ha estat guardonat pels llibres *Incert moviment*, *L’arc de la mirada*, *Els haikus de Ciutat Vella*, *La fam del gupard*. Tanmateix, en el camp de l’assaig, Defez també ha obtingut reconeixement i guardons: fa dos anys va guanyar el Premi Octubre Joan Fuster per l’assaig *Realisme i nació, un assaig de filosofia impura* (Tres i Quatre, 2009) i, poc després, el Premi Càtedra Blasco amb el llibre que ens ocupa, *Assumptes pendents*.

El fet que el nostre autor, a més a més de la filosofia, cultivi la poesia és indicatiu, em sembla, de dues coses almenys. En primer lloc, d’una sensibilitat intel·lectual particular per certes temàtiques –el misteri, allò sagrat, la mort, etcètera–. Ara bé, tal com ell mateix defensa que sempre ha de ser, entre la seva poesia i la seva filosofia no hi ha solució

de continuïtat; són dues activitats dife-rents. Hi ha un Defez filòsof i un Defez poeta –diríem amb ànim de perseguir la qüestió de la identitat personal que l’au-tor aborda en un dels capítols del llibre–. No obstant això, darrere del treball dife-renciat que un i altre duen a terme s’hi endevina una afinat profunda: el Defez filòsof i el Defez poeta es tenen molt en compte, es motiven l’un a l’altre. La se-gona cosa que em sembla significativa, en el fet que Defez cultivi la filosofia i la po-esia, és la llibertat i la humanitat que den-oten. El cultiu sense complexos ni esca-rafalls d’una i altra arts és propi d’un esperit que no se sent presoner ni de les compartimentacions de l’acadèmia ni dels prejudicis que en solen justificar ar-tificiosament l’elecció. És propi d’algú, a més, que s’interessa de manera genuïna per tot allò humà i que exercita la curio-sitat –una de les facultats humanes que requereix més ensinistrament–. Defez s’ha format en l’escola dita «analítica» –és un especialista en l’obra de Wittgens-tein–; però, a diferència del que, malau-radament, sol caracteritzar els membres d’aquesta escola –voleu dir-ne «escolàsti-ca»?– que més es vanten de formar un corrent definit i tenir un mètode, Defez no es deu a cap consigna de grup. Segons ell, la filosofia demana una llibertat plena i alhora exigent –«el compromís de la se-vera llibertat de la filosofia». No solament ho creu, també ho practica. *Assumptes*