

## Espacio público global y tiempo histórico\*

TOMÁS VALLADOLID BUENO

*A Rafel, testigo nominal y  
esperanza viva del pasado*

Wittgenstein consideró, en una de las anotaciones de sus *Investigaciones filosóficas*, que «una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos *sinópticamente* [...]. La representación sinóptica produce la comprensión que consiste en ver conexiones». <sup>1</sup> Pues bien, a la hora de analizar el problema de la construcción de un espacio público mundial desde una perspectiva filosófica, no está de más tener en cuenta esta observación de Wittgenstein y lo que de ella se deriva para la investigación filosófica en general.

¿Qué significa esto de una visión sinóptica? El filósofo del lenguaje Juan José Acero ha dado respuesta a esta pregunta de un modo que, aunque sin ninguna conexión temática con el problema de lo político, sí resulta muy aprovechable conceptualmente para llevar a cabo un análisis filosófico de tal problema. <sup>2</sup> Para Acero la visión sinóptica supone rastrear conexiones conceptuales en el sentido de realizar «el estudio de las condiciones de posibilidad de nuestros conceptos». <sup>3</sup> Y es en esto en lo que consiste propiamente la investigación filosófica: en una investigación conceptual atenta a la vinculación que cabría establecer entre los datos de la realidad y todo tipo de circunstancias, condiciones, intereses, creencias, deseos, juicios, y expectativas. <sup>4</sup> Pero, en segundo lugar, esa investigación conceptual también consiste en mostrar «qué posibilidades han quedado arrumbadas en el camino hasta llegar a los conceptos que tenemos» de modo que a «nuestros conceptos podamos darles la vuelta del revés» para así poder entenderlos mejor. <sup>5</sup> Entendida así la cuestión, la propuesta de una visión sinóptica forma parte de ese tipo de reflexión que podríamos denominar, si se permite la licencia, *filosofía trascendental invertida* y con la cual, teniendo en cuenta las peculiaridades, hay que relacionar a un pensador como Benjamin. En efecto, la idea de una *refuncionalización* de los conceptos, <sup>6</sup> entendida no como simple transformación funcional ni como mera

reformulación de las categorías, está pensada a favor de una perspectiva que, desde un trascendentalismo inverso, tenga presente lo hasta ahora no ha tenido en cuenta como condición de posibilidad de una visión integral del asunto en cuestión. En cierta manera la propuesta está emparentada con lo que, según la recomendación de Benjamin, significaría pasarle a los conceptos *el cepillo a contrape-lo*. De lo que se trataría es de colaborar en la construcción de una visión sinóptica de la mundialización poniendo a ésta en conexión con un peculiar concepto de filosofía de la historia. Pero, también, de hacerlo de modo que la anamnesis crítica, la memoria atenta a la injusticia, se presente como la condición de posibilidad para entender en toda su significación el vínculo que debe existir entre democracia y espacio público mundial.

1. De nuevo conviene partir de la perspicaz observación de Wittgenstein: «El estado civil de la contradicción, o su estado en el mundo civil: ése es el problema filosófico».<sup>7</sup> Que el proceso actual de globalización económica lleve inscrita una filosofía de la historia basada en el mito del futuro es algo que convierte a la propia mundialización en un mito. Pero por eso mismo la crítica a esta doble mitologización no puede caer en la trampa de renunciar a toda filosofía de la historia. Es más, si la desmitologización de la mundialización ha de estar basada en un concepto de democracia que supere su actual estado de anemia, entonces la reflexión precisa de una concepción crítica de la historia que declare la relevancia de una democracia anamnética como condición de posibilidad de una mundialización integral y justa. Ciertamente, la anamnesis filosófica, en el sentido de la concepción crítica de la historia de Benjamin, resemantiza los conceptos de democracia y de espacio público mundial: «El reconocimiento recíproco de los pueblos —escribe Jean-Marc Ferry—, inseparable del reconocimiento recíproco de las violencias que ellos se han podido causar en el pasado, se muestra como el preámbulo obligado de un reconocimiento común de normas, reglas y principios ordenados a regir las relaciones mutuas. La autorreflexión de la memoria, que compromete a una relación crítica con el propio pasado, se convierte en el sostén del orden jurídico y le procura, por así decir, su sustancia ética».<sup>8</sup>

Si prestamos atención, sin que ello suponga la aceptación de sus derivaciones metafísicas, a algunas de las ideas que a mediados de los años sesenta expresó Eugen Bohler sobre la fe en el futuro como mito central del mundo moderno, nos será más fácil visualizar el rostro conceptual del modelo de historia que hay detrás del entusiasmo neoliberal por la mundialización.<sup>9</sup> En efecto, la ciega fe en el futuro, dimensión temporal de la fe en el progreso, de la que se hace gala por parte de los defensores a ultranza de la mundialización, es el cascarón ideológico de un modo de vida en el que se han «convertido los objetivos de la economía en un abstracto ideal de crecimiento máximo» y en el que se han «igualado casi por completo los programas de todos los partidos».<sup>10</sup> Cuando se valora que el desarrollo económico y las políticas sociales, conseguidas hasta ahora, son lo que ha

facilitado que la gran mayoría de seres humanos alcancen altos niveles de una existencia digna, nos olvidamos del gran número de seres humanos que han quedado al margen de tales conquistas y de que gracias a dicha marginalidad ha sido posible el desarrollo existente. Así a la fe en el futuro se añade el hecho de que «la influencia creciente del punto de vista económico ha fortalecido el egoísmo a costa de la simpatía personal».<sup>11</sup>

La moderna fe en el futuro, secularización de viejas teologías de la historia, lleva a sus fieles a defender, desde una injustificada autojustificación, los proyectos mundializadores de un abstracto estado de satisfacción mundial. Pero una consideración crítica sobre esta autovaloración complaciente de la dinámica real debería llevarnos a reconocer las sombras que hay detrás del ilustre mito del progreso. Cuando la secularización se autovalora de modo tan poco secular, entonces los antiguos ideales de desmitologización han de hacerse valer ante la más reciente renovación del mito: la unilateral globalización económica.

Que la historia se quiera universal tiene de su lado los riesgos de una interesada continuidad, de un concepto idealista de causalidad y de cierto monocentrismo cultural que, de un modo u otro, están relacionados con la idea de la Razón-Progreso. Desde el punto de vista de la mundialización esto significa que caemos en la tentación de actuar según la creencia de que lo que hay que hacer debe seguir así porque, además de que no puede ser de otro modo, es lo mejor que puede haber. Es por ello que la universalidad basada en el progreso y, su correspondiente idea historicista de lo global, no tiene en cuenta aquellos desechos de la historia, o de la dinámica social, que quedan en el margen de la construcción de éstas.

Y, sin embargo, la idea misma (¡no la misma idea!) de universalidad se debería mantener válida en tanto que de lo que se trataría, desde una filosofía crítica de la historia, no es sino de desplegarla en toda su radicalidad, es decir, con una perspectiva que trascienda los planteamientos monoculturalistas que se quieren hacer valer desde el reduccionismo economicista. Dicho en clave de una sociología actual, esto significa que las actuales reflexiones sobre los problemas occidentales, derivados de la situación en que ha quedado el llamado Estado de Bienestar, no pueden quedar al margen de las terribles problemáticas que se padecen en las regiones menos o nada desarrolladas del mundo.<sup>12</sup> Pero la cuestión no debe pasar por ser una preocupación que tenga que ver exclusivamente con el interés del propio Occidente, sino que, fundamentalmente, ha de ser tratada como un problema de injusticia que requiere una acción responsable y coordinada en favor de la justicia. En este sentido la pobreza planetaria exige una nueva política mundial en tanto que representa para la *modernidad* el reto de no sólo evitar que se extienda cada día más sino, fundamentalmente, de intentar erradicarla. Así ante la idea de un progreso unilateralmente extensivo debería presentarse, congruentemente, la alternativa de un desarrollo universalmente comunicativo.<sup>13</sup> En lo dicho se justifica la demanda de no dejar pasar la ocasión para reflexionar críticamente sobre la ordenación política mundial y, por tanto, sobre la ordenación jurídica internacio-

nal en particular. Para esto resultaría útil llevar a cabo una interpretación práctica de lo que Benjamin denominó «política mundial cuyo método debe llamarse nihilismo» y que estaría en relación con la idea de un *ethos de la democracia*.<sup>14</sup> Tal lectura ha de prestar atención a la universalización (globalización) de los problemas del mundo y orientarse hacia la idea de una posible y sectorial superación de los actuales Estados nacionales y, por tanto, a la tarea de una nueva ordenación del derecho internacional.<sup>15</sup> De ese modo, la consiguiente interpretación del pensamiento benjaminiano nos facilitaría que estemos atentos, desde la razón anamnética, a los asuntos relativos a la política mundial y, a su vez, permitiría que la razón recordante ocupe un lugar central en la reconstrucción de la idea de democracia.

Así, pues, la piedra sobre la que se sustenta esta argumentación es la idea de que la *vieja* filosofía política benjaminiana, ávida de liberar la energía política que reside en el recuerdo, puede servir para, desde la filosofía crítica de la historia, dar mayor radicalidad a lo que Giddens llama «preocupación por reparar solidaridades dañadas» y que se materializa en «la extensión de una democracia de las emociones» como condición de una democracia dialogante.<sup>16</sup> Y es que cuando se trata de lidiar con la mundialización de la modernidad lo mejor es tener en cuenta la recomendación que en su día hizo Horkheimer: no nos basta con la sociología, necesitamos también un concepto de historia.<sup>17</sup> Es precisamente la conexión con la filosofía política la que hace interesante el desarrollo del pensamiento anamnético ya que para éste se hace necesario considerar el contenido moral de la cultura en términos de filosofía de la historia, pero no para otorgar a ésta la última palabra sino para proceder con mayor ventaja a la búsqueda del «contenido integral de la verdad».<sup>18</sup> Pues, como gustaba decir a Unamuno, la libertad de la verdad, cuya servidumbre está en el secreto, es la justicia suprema.<sup>19</sup> Abordada de esta forma la cuestión se trata de echarse a la espalda, como si de una carga se tratase, el problema de una globalización real de los procesos políticos, culturales, económicos y tecnológicos. Y es que, según mi parecer, la realidad que acompaña a la mundialización justifica más, para el ejercicio crítico de la razón, la elección del marco filosófico de la anámnesis benjaminiana que el de la escatología de Nietzsche. En efecto, para la intencionalidad práctica de la reflexión sobre lo político, es preferible dirigir la mirada al infrahombre de la historia que quedarse embozado con la ficción del superhombre.

2. Las sociedades postradicionales se caracterizan porque pueden ejercer una acción a distancia en el proceso de universalización. No obstante, cierto carácter exageradamente preponderante de Occidente en la construcción y organización del mundo muestra, por ello mismo, su estado carencial: el empuje racionalista necesita, para salvarse del unilateral cientificismo economicista, rastrear en «lo otro» que por ahora aún le queda oculto. Es decir, que el Occidente universalizador sólo se completará a sí mismo prestando la atención que se merece aquello que ha sido descuidado por él. Pero acercarse a lo hasta ahora extraño no puede consistir

en una mera curiosidad o en el simple interés comercial, sino que ha de hacerse con la disposición de responder a preguntas de carácter ético que restan adormecidas en la propia razón y que se nos formulan cuando dirigimos la mirada hacia el otro, el cual nos da noticia de las posibilidades que aún quedan pendientes de realización.

La situación del mundo y de los hombres ha variado en la medida que los medios de comunicación han conseguido que la universalidad alcanzada no sea sólo un objetivo sino también un motivo de preocupación y un problema. En la actualidad, todo lo que suceda de modo esencial afecta también de forma esencial a todos. Vivimos en una época en la que a la dinamización política de la realidad se ha unido la modificación tecnológica de esa misma política y de la misma realidad. Ante esta nueva circunstancialización de los hombres hay que asumir la tarea de rastrear sobre lo que hasta ahora nos resulta ajeno aunque pertenezca a un caudal propio y olvidado. Como escribió Jaspers, «lo que estaba escondido bajo el velo de formaciones secundarias, modos de hablar, convenciones e instituciones, tiene que tomar de nuevo la palabra» porque la nueva universalidad o, mejor dicho, la globalización planetaria de formas de vida, corre el peligro de traducirse «en una nivelación y maquinización, en una vida sin libertad y sin satisfacción, en una sombría sin humanidad».<sup>20</sup>

La construcción de un presente abierto al futuro no puede pasar por alto el camino de injusticias ni quedarse en un nihilismo claudicante. Que el éxito sea posible depende de que aquello que una y otra vez fue horrible se torne consciente a nuestra representación práctica de la vida en común. Lo que ha ocurrido de modo localista amenaza con repetirse en un nivel planetario si no somos capaces de reconducir la política mundial desde un recuerdo crítico motivado por una viva preocupación. Es necesario provocar que el espacio público se abra al tiempo histórico refiriendo, para ello, la ética de la responsabilidad al pasado. Así la reflexión política podría encaramarse frente a la realidad partiendo de una exigencia de una justicia histórica, desde cuya perspectiva la cuestión fundamental no es «lo que se da ni cuánto, sino en nombre y en consideración a qué».<sup>21</sup> Alimentar el olvido, sin hacernos eco de una responsabilidad anamnética, nos situaría ante la culpa de una conciencia mecanizada, obediente, indiferente y pasiva ante cualquier sufrimiento. Por ello la reconducción de la política mundial exige una nueva reordenación del derecho, puesto que vivir demasiado tranquilos en la confianza ciega en nuestra legalidad no nos hace sino imposibilitar el sentido universal de la nueva universalidad.<sup>22</sup> Wellmer mantiene la tesis de que un principio universalista de libertad negativa no puede abarcar todo el contenido de la idea de libertad. Pero también mantiene la opinión de que es preciso expresar las dudas sobre la fuerza fundante de un concepto meramente procedimental de la política: «un concepto procedimental de racionalidad tampoco puede ser bastante para fundamentar una idea posconvencional de solidaridad (“fraternidad”)».<sup>23</sup> Se hace preciso, pues, problematizar los problemas, introducir la incertidumbre en medio de las

engañosas certezas y reconocer que en la fuerza de la responsabilidad frente a lo otro, hasta ahora despreciado, reside la posibilidad de mantener y de aumentar la libertad.

3. El reconocimiento anamnético del otro nos prepara para el reconocimiento de lo otro en el presente, con lo que la verdad histórica queda hermanada a la libertad. Ésta crece en ese nuevo espacio común en el que lo extraño ya no es tal, sino que, al contrario, su reconocimiento es clave para nuestra identidad. La política mundial, bajo esta premisa, ya no puede ser asunto monocéntrico sino que, en esa referencia a los demás, reconstituida en lo ajeno de siempre, debe orientarse según el principio práctico de que la verdad se abre camino a la par que la libertad. Este holismo práctico, por el cual nadie que haya sido extraño puede ser excluido del reconocimiento, tiene por objetivo evitar la superpoblada atrofia de posibilidades. La libertad no se agota en mi libertad ni ésta queda definida, limítrofemente, por la del otro sino que se prolonga en ella. El extraño no debe ser sólo un límite a mis conquistas sino la condición de que sólo me haré dueño de mí en la medida que me abro al reconocimiento de la autonomía del otro. La posibilidad es un asunto recíproco que, sin embargo, exige que yo, en tanto que usurpador de identidades, dé el primer paso. Verdad y libertad han de ir unidas porque aquélla sólo puede darse en la medida que el otro es libre para comunicarse en verdad y no sólo en mi verdad. La falibilidad de mis asertos tiene su complemento en el reconocimiento de la veritabilidad del otro: no sólo podemos errar, sino que también el extraño puede estar en lo cierto. Este sentido de la libertad se manifiesta en una apertura al diálogo que evita los engaños, los disimulos, el dar largas, es decir un diálogo que no se pervierte en charlatanería. Por el contrario, cuando el diálogo se torna encubridor no hace sino apelar al olvido y, de ese modo, la unión de verdad y libertad está siempre amenazada por la violencia.

Esta triple argumentación de la debida conexión entre verdad y libertad tiene su justificación en la necesidad de depurar a ambas de sus connotaciones abstractas. En este sentido tal argumentación a favor de la conjunción entre una y otra se aclara cuando pensamos a cada una de ellas como constatación crítica de la injusticia pasada y como mandato de liberación del dominio presente. Desde una perspectiva sinópticamente anamnética, el interés cognoscitivo (historiografía) y el interés emancipatorio-identitario (memoria) no andan cada uno por su lado; se encuentran vinculados por la todavía vigente exigencia de coordinar teoría y *praxis* desde una perspectiva en la que el paradigma de la *extensión* es suplantado por el paradigma de la *comunicación* anamnética. En este sentido, los hablantes que participan en un habla sobre los derechos verán mermadas sus pretensiones de validez (su verdad, su veracidad, su inteligibilidad y su corrección moral) si su juego de lenguaje no deja jugar lingüísticamente a las víctimas. Si no hay libertad para mantener los legítimos derechos de éstas, entonces la pretensión de validez y el derecho de libertad en el que ésta se funda están tocados por el infortunio de la

abstracción. Es precisamente el reconocimiento de la verdad de las víctimas lo que da comienzo a su liberación y lo que supone que no habrá verdad completa sin justicia.<sup>24</sup> Y este modo de argumentar se enfrenta por igual a un concepto objetivo de verdad como a un concepto pragmático por cuanto uno como el otro abusan en exceso de la cláusula *ceteris paribus*, incluyendo en ella a las víctimas, con lo que éstas no gozan de relevancia en los modelos teóricos. Por el contrario el modelo anamnético reflexiona anulando dicha cláusula de modo que se reconsidere que las víctimas han de ser el primer referente de las variaciones fundamentales que deberían provocarse si se quiere que la teoría sea fructífera en la práctica, es decir si se pretende que la verdad esté unida a la libertad y viceversa.<sup>25</sup>

A tenor de lo dicho, y dado que el Derecho (en su creación, conservación y aplicación) se nos muestra hoy como resultado de un juego lingüístico democrático, es necesario que la construcción de la nueva política mundial descubra en la estructura anamnética de la razón práctica la tensión existente entre legalidad y legitimidad, es decir que tome en consideración que no siempre el Derecho es coherente con la *alteridad* a la que buena parte de la doctrina apela para enunciar una de sus características fundamentales. En efecto, si el recuerdo de la injusticia al otro nos empuja a la conexión entre verdad y libertad, quiere ello decir que la unión de estas dos ideas confluye en la idea de justicia. Y ello es así en la medida que sólo puede hablarse de un discurso verdadero sobre los derechos si reconoce lo que debe a las víctimas y la consiguiente reparación de la deuda. Por tanto, la ordenación política mundial debería estar presidida por una actuación justa, de forma que la legalidad se oriente, por medio de instituciones jurídicas con carácter operativo, a ir convirtiéndose en la forma histórica de la justicia. Y éste es el objetivo de una libertad política cuya garantía se llama Estado de Derecho. Ello quiere decir, pues, que la concreción de la justicia (guiada por instituciones operativas al crear, mantener y aplicar Derecho) no sólo suplanta a la violencia que desconecta libertad y verdad, sino que ayuda a superar el estado mundial de desconfianza de uno para con todos y de todos para con uno. Como ha dicho Giddens, «la confianza activa es la confianza que hay que ganarse, que no procede del hecho de ocupar posiciones sociales preestablecidas. [...] La confianza activa cuenta con la autonomía, en vez de oponerse a ella, y es una poderosa fuente de solidaridad social».<sup>26</sup> La confianza basada en la justicia tiene mucho que ver con la legitimidad. El poder que es legítimo se ejerce con la confianza en los ciudadanos (incluidas las víctimas) y no en el temor a éstos. La legalidad asentada en la confianza puesta en el consenso de los afectados pretende evitar un Derecho creador de espirales de violencia.<sup>27</sup> La cuestión de la legitimidad no significa, ni con mucho, la fe o crédulo asentimiento de los ciudadanos en el poder, sino el asentimiento y consentimiento confiado del poder en los ciudadanos que entablan un diálogo con vistas a establecer las orientaciones posibilitadoras de una legitimidad dada (en las víctimas) pero hasta ahora no tenida en cuenta. La política mundial que se ajuste a estos términos no puede pasar por alto «la capacidad reflexiva» de la

población, sino que debe ser una «política generativa», es decir, «una política que pretende permitir a los individuos y los grupos que provoquen las cosas, en lugar de que las cosas les ocurran, en el contexto de las preocupaciones y de los objetivos globales».<sup>28</sup> La libertad y la verdad, como contenidos de la política anamnética y como objeto de un Estado de Derecho, deben tener como consecuencia que la construcción de la política mundial no sea asunto de una minoría de expertos sino que, como aventuró Jaspers, exista no gracias a la pura inteligencia sino que esté determinada por la legitimidad de la liberación.<sup>29</sup>

La libertad política, resultado de una razón práctica anamnética, lleva inscrita dentro de sí el componente moral que supone la apertura a los que de forma injusta fueron excluidos del progreso. Así, la legalidad mundial incorporaría esta legitimidad como Derecho del Estado de Derecho y esto es lo que le conferiría la capacidad de renovación democrática. La legalidad del Estado de Derecho necesita de la legitimidad anamnético-democrática, pues el procedimiento técnico de la democracia queda siempre pendiente de una extensión a formas democráticas de vida. Entre éstas se encuentra la conciencia activa sobre los sufrimientos que ha provocado la imposición de una libertad política demasiado débil. En este sentido, la noción de Derecho del Estado de Derecho significa que no debemos generar un corte entre la construcción del libre espacio público mundial y la idea del ser humano. Por lo mismo los derechos políticos globales, en su legalidad, no agotan la orientación de los derechos humanos. La ordenación jurídica de la política mundial debe estar alertada por una legitimidad que pone de manifiesto que ciertas leyes no satisfacen la justicia en virtud de la cual los ciudadanos se orientan más allá de un derecho siempre deficitario.

Esta manera de salvaguardar los derechos como orientadores del Derecho dota a la democracia mundial de un carácter simbólico-crítico. Es decir, que la legitimidad tiene por objetivo la pretensión de oponerse en común a que la democracia sea destruida por la técnica y el procedimiento democrático, a que la libertad humana sea aniquilada por la libertad política.<sup>30</sup> Esto quiere decir que en la construcción de la política mundial, basada en la acción anamnética, se produce una valoración democrática que trasciende la simple significación liberal de lo democrático. A su vez, significa que la exigencia de una comunicación no distorsionada, donde el otro de siempre puede hablar en verdad, alienta e incentiva la revisión democrática del angosto espacio democrático propio de la escueta forma liberal de gobierno.<sup>31</sup> La concepción liberal de la política no es sólo garantía de libertad sino también su amenaza, por ello se hace preciso modificar las seguridades legales mediante formas jurídicas siempre atentas al carácter simbólico de la legitimidad democrática, es decir, a la reapropiación social de la política. La normativización que asume la construcción de la justicia legítima pone, por ello mismo, especial cuidado en oponerse a las tentativas autodestructivas de una democracia procedimental. La cuestión de la legitimidad tiene que ver con la existencia de una política mundial basada en una preocupación universal por la justi-

cia, de modo que siempre se esté atento a la exigencia de unir verdad con libertad. En efecto, la tiranía puede encontrar apariencias democráticas para impedir que la elección del ciudadano se produzca desde una reflexión compartida sobre lo mejor y para que la organización de procedimientos democráticos se desarrolle conforme a la universalidad proporcional de todos los afectados. La política mundial debe pasar, pues, si se quiere más democrática, por una legitimidad que se hace efectiva a través de la ilustración global. Pero esta extensión del grado de ilustración requiere de una autopedagogía práctica de la población, la cual se ha de ensayar en los niveles más cotidianos pues de ese modo la libertad y la responsabilidad ejercidas en los ámbitos más pequeños y cercanos preparan la formación de la eticidad democrática requerida en espacios más amplios.

4. Al espacio público mundial, levantado según las orientaciones de una razón anamnética, le atañe la apuesta por el tránsito que va desde los Estados nacionales a una ordenación mundial que perviva exenta de esa degradación que convierte la política internacional en asunto de imperialismo mundial. La unidad planetaria no debe imponerse por vías de una determinada tradición ni por el sistémico camino de una economía globalizada. Al contrario, tal unidad debería construirse por medio de una democratización en la que se tuviesen en cuenta tanto el respeto a la plural gama de derechos del individuo como la satisfacción de la exigencia de solidaridad. No obstante, dada la situación actual de relaciones asimétricas, el centro sobre el que debería levantarse el nuevo orden no debería ser otro que el de una solidaridad que hiciera posible y real la progresiva desaparición de las injustas desigualdades y de las situaciones de exclusividad.<sup>32</sup>

Pero nada de esto puede conseguirse a menos que se haga efectiva la condición de una renuncia a la idea de soberanía nacional en favor de una soberanía de lo humano general. La libertad mundial e intercultural no es viable sin la mediación de una libertad intracultural. Quiere ello decir que el primer acto de una renuncia a la soberanía nacional consiste en el esfuerzo por hacer de los Estados nacionales unas formas políticas donde adopte forma real la idea de democracia. Así la libertad política, a escala mundial, se orienta hacia los derechos del hombre puesto que la renuncia de los poderosos supone el propio reconocimiento del carácter ilegítimo del dominio y de la posesión que se ejercen sobre personas y cosas. Si esta condición no se cumple, la ordenación mundial queda pervertida en un imperialismo que aumenta cada vez más las asimétricas relaciones de las que se parte. Es por esto por lo que la política mundial de orientación anamnética es fundamentalmente una política de libertad entusiasmada con la idea de una humanidad solidaria que se afana con ahínco tras una permanente inquietud democrática. En realidad se trata de una inclinación de la balanza del lado de la universalidad y en detrimento de la asimétrica uniformidad. Ello es, también, una opción práctica por el diálogo y la deliberación que comienzan por reconocer la injusticia pasada como causa de ese cúmulo progresivo de presentes asimétricos.

En toda esta tarea de reconducir democráticamente la política mundial es de suma importancia no ceder a la más mínima tentación de debilidad. La paciencia y la tenacidad no pueden ser identificadas con una renuncia absoluta al uso de cierta violencia simbólica contra la violencia. La política mundial no puede quedar permanentemente aplazada a causa de una hipotética conciliación que se muestra como inevitable a la luz del futuro. Este determinismo no tiene nada que ver con una voluntad efectiva canalizada en una ordenación jurídica que salvaguarde a la población de una pauperizante —mortífera— unificación económica y de un criminal goteo de sangrantes actos terroristas. La legalidad ha de ajustarse contra la misma legalidad de cualquier imperio. Es así como la desconfianza ante ciertos poderes, que se han desarrollado de espaldas a la población mundial, podría ayudar a convertir la universalidad en una imagen democrática dotada de aspecto simbólico. La acción política, coordinada mundialmente para la construcción del espacio público, se ha de ver reforzada por el componente simbólico de la idea de democracia. Es así cómo ésta se convierte en exigencia referida críticamente a cualquier situación que conlleve la pérdida o menoscabo de la libertad. El hecho de que ante una tal situación se puedan manifestar dudas es ya, en sí mismo, un factor simbólico de la reflexión política extendida a todos los miembros de la población. Esta referencia a una perspectiva simbólica de la democracia nos coloca críticamente ante el contenido real del mundo en la medida que éste no agota el significado de aquélla.<sup>33</sup>

El símbolo es creado por los propios sujetos y se renueva constantemente cuando sale, con pretensiones de crítica, al encuentro de las distintas formas de vida. De este modo, la democracia posee, a un tiempo, si se puede decir así, materialidad y formalidad. En virtud de esto resulta que no es absolutamente manipulable sino susceptible de múltiples apropiaciones y desarrollos. Así, la democracia como símbolo no goza de la universalidad particular sino que va como serpenteando a lo largo de existencias históricas. A esta idea de democracia no se acerca la reflexión como si se tratase de un simple objeto de investigación sino, antes bien, como un objeto de comprensión imaginativa. Tal componente simbólico sirve para dilucidar la problemática política mundial y para ensayar posibles soluciones de la misma. La democracia no es entendida, pues, como un sistema inamovible sino como el referente que facilita la señalización de los posibles senderos de libertad y, por tanto, no se muestra con notas de exactitud sino que se mantiene en una incertidumbre falibilista.<sup>34</sup> La certeza absoluta y la seguridad que da el saberse acabado en el proyecto político no encuentra aceptación en la visión imaginativa a la que nos referimos pues, como dijo Benjamín, «la mirada atenta a la seguridad carece del abandono soñador a la lejanía».<sup>35</sup> El recurso de atender al carácter simbólico de la democracia no supone una confesión de fe sino una perspectiva desde la cual la realidad se presenta como modificable. El símbolo nutre, de esta manera, de una responsabilidad solidaria siempre atenta a la denuncia de quienes han profesado voto de fe a ciertas instituciones. Frente a una deficitaria institucionalización de la

democracia no se adopta una actitud de ciega credulidad. Al contrario, se impone la exigencia del establecimiento de condiciones que permitan recuperar aquellos elementos que conciernen al valor del hombre, su dignidad y sus derechos. Por ello, la democracia como símbolo se entiende como patrimonio de la humanidad. La inviolabilidad, la autonomía y la dignidad de las personas se toman símbolos referenciales de la construcción de una política mundial que pretende ser congruente con la intención de una justicia universal. Este núcleo simbólico no queda ya reducido a mero objeto de creencia, plasmada en contenidos dogmáticos, sino que es por sí mismo interpretable de forma comunicativa puesto que ninguna significación que le haya sido dada puede imponerse como la única y exclusiva. La forma simbólica de la democracia hace que lo político quede abierto a la búsqueda de un renovado lenguaje por medio del cual poder expresarse. Este lenguaje buscado pero no poseído, que diría Aranguren, es el espacio donde pueden recuperarse para el presente expresiones que en el pasado fueron enterradas por el totalitarismo lingüístico o por cualquier forma omniabarcante de nombrar la realidad.

Se convierte en exigencia de la filosofía política el intento de rastrear los elementos simbólicos, pues democracia significa la búsqueda de la superación de una lectura exclusiva y excluyente del texto político. Éste, al igual que los textos sagrados para Benjamin, no se considera objetivamente como verdad divinamente revelada que sirva como fundamento de una reflexión, sino que sirve para indagar lo que resulta de tal texto en relación con la naturaleza de un lenguaje siempre pretendido pero no siempre usado de forma satisfactoria.<sup>36</sup> Éste cabe entenderlo en el sentido que Benjamin dio a la idea de lo originariamente otro y que, además, sirve para expresar la idea de una tensión entre *facticidad* y *validez*: «El origen — escribió Benjamin—, aun siendo una categoría plenamente histórica, no tiene nada que ver con la génesis. Por origen no se entiende el llegar a ser de lo que ha surgido, sino lo que está surgiendo del llegar a ser del pasar. El origen se localiza en el flujo del devenir como un remolino que engulle el material relativo a la génesis. Lo originario no se da nunca a conocer en el modo de existencia bruto y manifiesto de lo fáctico, y su ritmo se revela solamente a un enfoque doble que lo reconoce como restauración, como rehabilitación, por un lado, y justamente debido a ello, como algo imperfecto y sin terminar, por otro. En cada fenómeno relacionado con el origen se determina la figura mediante la cual una idea no deja de enfrentarse al mundo histórico hasta que alcanza su plenitud en la totalidad de su historia. Por consiguiente, el origen no se pone de relieve en la evidencia fáctica, sino que concierne a su prehistoria y posthistoria». <sup>37</sup> De este modo, la pluralidad de lenguajes no es concebida como algo estructural a los seres humanos ni tampoco como la disgregación histórica de un único lenguaje histórico. Si fuese lo primero, entonces vana sería la búsqueda incesante de la universalidad y si fuese lo segundo, cínica sería nuestra pretensión pues sólo estaríamos restaurando un reino histórico que en el tiempo fue perversamente universal. De lo que se trata es de restaurar aquellos elementos del pasado que fueron excluidos, por su singularidad

no acomodaticia, de la prehistoria de nuestro presente. De ese modo el núcleo simbólico puede tornarse en referente del futuro a través de la «salvación» de unos elementos que hasta el momento no han podido desarrollarse en toda su potencialidad. Para ello se han de aportar unas categorías que permitan informar de un pasado injusto al tiempo que logren problematizar el presente con la enunciación de unos juicios de valor orientadores de nuestra acción política.

De acuerdo con lo anterior, la reflexión histórica no resulta ya una ocupación ociosa o ideológica, adosada de forma artificial a la tarea de construir un espacio público mundial, que debe estar orientada a la completitud de unos derechos insuficientemente universales. La reflexión anamnética no se realiza de modo contemplativo ni funciona como ayuda de un moralismo político, para decirlo en lenguaje kantiano. Por el contrario, se desarrolla tratando de descifrar en lo simbólico lo que Jaspers denominó el misterio del brinco a la libertad y que Benjamin figuró en sus tesis de filosofía de la historia como el salto del tigre. Lo que se busca en el núcleo simbólico de la democracia no es la unidad de lo humano conocido sino la unidad de la humanidad. Es posible que la democracia, entendida como procedimiento, posibilite el entendimiento de la conciencia intersubjetiva pero con ello no hemos alcanzado aún el entendimiento entre los hombres. Este último no tolera deficientes comunicaciones ni lastradas solidaridades. Por eso mismo las unidades culturales y las unidades estatales, vertebradas de modo meramente procedimental, olvidadas de un referente simbólico al primar sólo el concepto de consenso sobre la idea de un acuerdo ajustado a la prehistoria de la actualidad, carecen de una auténtica universalidad. Frente a ello la reflexión histórica, realizada con pretensión de una democratización global, tiene presentes aquellos componentes que son olvidados por las unidades triunfantes y no se pavonea de una libertad alcanzada ya que sabe que la libertad no debe ir desaparejada de una responsabilidad respecto de los que, de modo injusto, han sido horrorosamente invalidados como sujetos morales y como sujetos políticos. El núcleo simbólico, que sale a nuestro encuentro en cada acción injusta del pasado y del presente, nos obliga a una identidad real entre los derechos políticos y los derechos del hombre. Esa referencia al elemento simbólico de la democracia nos avisa, al mismo tiempo, de que no podemos buscar un punto de apoyo extrahistórico, de que no podemos abandonar la historia si queremos responder a la cuestión que interroga por nuestras intenciones en referencia a nuestros problemas y a nuestros contextos. Si hoy donde estamos es en un lugar erigido a costa de la burla y el comercio de valores que deberían ser innegociables, entonces no podemos volver la espalda, excusados en conceptos de procedimiento, a todo lo que en su momento fue calificado como accidental y que, desde una perspectiva global, no cesa de gritarnos para que sea recobrado en su derecho de coesencialidad.

Este modo de relacionar la reflexión histórica con la política, el tiempo histórico con el espacio público, permite acentuar críticamente los peligros que corre el procedimentalismo de caer en un historicismo descomprometido. Por el contrario,

el pensamiento democráticamente recordante acierta en tratar la historia desde un descentramiento por vías de la autoconfrontación cultural. Su razón anamnética es como ese *logos* del que nos habla Emilio Lledó: rueda por la Historia convertido en historia; tiene que luchar contra la historia misma desde el recuerdo, la felicidad, la compasión y la solidaridad. De ese modo, por la experiencia histórica que la narración transmite, la palabra queda comprometida y el pensamiento se convierte en ética.<sup>38</sup>

5. Un acercamiento al fenómeno de la mundialización del espacio público, desde una filosofía crítica de la historia de corte benjaminiano, permite relacionar las propuestas de una tal crítica con una reflexión política preocupada por la tarea que consiste en democratizar la democracia a partir de una idea de universalidad que supere las deficiencias de una justicia injustamente asimétrica. Por ello mismo, este pensamiento sobre la historia se relaciona con una concepción cosmopolita de la política en la medida que, de acuerdo con Wellmer, «un estado de derecho de carácter cosmopolita aparece como la única disolución de la contienda entre derechos del hombre y derechos del ciudadano».<sup>39</sup> Además, desde esa orientación, se tiene en cuenta la exigencia de atender de forma constitutivamente democrática a los sujetos excluidos del proceso político y a considerar como punto de arranque «los derechos humanos de los no-ciudadanos».<sup>40</sup>

En efecto, la universalidad cosmopolita, expresada con la idea de una sociedad civil mundial, no tiene que suponer el término de una política democrática sino, por el contrario, la manera de establecer la condición de su propio desarrollo. Aquella, la universalidad cosmopolita a la que Benjamin se refiere con la idea de *una política mundial llamada nihilismo*, se comprende como la progresiva universalización de los derechos humanos y, por tanto, como la universalización de los derechos civiles. Esto exige una doble modificación cultural. Por un lado las reformas de aquellos espacios culturales en los cuales todavía no se han desarrollado, suficientemente, instituciones democráticas; y, por otro, la modificación de los sistemas jurídicos de aquellas culturas que han alcanzado un grado más o menos alto de tradición democrática. No obstante, esta segunda dimensión del cambio se entiende como una condición moral de la primera por cuanto supone que es desde la propia democracia, ya instalada, de donde se trata de unir responsabilidad solidaria con libertad universal. En efecto, eso es lo que significa que hagamos valer los derechos de los no-ciudadanos en nuestros propios sistemas legales procurándoles una acogida y una protección que no ven satisfechas en sus propias culturas de procedencia. Pero nada de ello es posible si no modificamos la escala de prioridades que tenemos establecida desde un individualismo insolidario; si previamente no estamos dispuestos a realizar un reconocimiento por nuestra parte de los derechos del otro que no es sino el no-ciudadano o el que no goza de la consideración de sujeto moral y sujeto político en ningún espacio cultural del planeta. Pero lo decisivo es que todo esto se debe concretar en una positivización jurídica, ya

que no estamos ante una mera cuestión tangencial sino que afecta de pleno al propio sistema jurídico. Y ello porque la tarea de una tal reconstrucción del derecho afecta al núcleo de lo ético-político pues, como ha reconocido Wellmer, «tampoco el problema de la legitimidad política en las sociedades modernas puede plantearse ya de forma adecuada sin tener presente el contexto universalista de tal problema».<sup>41</sup>

Cuando desde una concepción anamnética de la política<sup>42</sup> se pone en tela de juicio la excesiva confianza en cualquier acuerdo o entendimiento que logre alcanzarse entre los humanos sobre la base de la idea de progreso, de la cual no puede excluirse cierta democratización ya conseguida, no se hace sino mostrar la cara crítica de una reflexión práctica previamente realizada en una filosofía del lenguaje, de la experiencia y de la historia. Es decir, una reflexión sinóptica en el sentido ya indicado. Así, este pensamiento estará intencionalmente orientado hacia una propuesta de solidaridad universal, pues no olvida aquello que más necesita nuestra atención preferente. La intuición básica de la que parte queda enunciada de forma expresa por Wellmer: «los derechos fundamentales liberales y democráticos no bastan a la constitución de una forma de eticidad democrática si no van asociados de forma adecuada con derechos fundamentales de tipo social».<sup>43</sup>

## Conclusión

Que una percepción sinóptica del tiempo histórico, en clave benjaminiana, no se exprese en las categorías propias de los actuales discursos sociopolíticos no debe significar que no esté preñada de una potencialidad susceptible de ser utilizada críticamente, con la consiguiente pretensión de validez, en la discusión en torno a la cuestión de la creación de un espacio público mundial y democrático. Es posible que un pensamiento dedicado a entrelazar estructuralmente el recuerdo y la esperanza, lo profano y lo mesiánico, no alcance la tonalidad conceptual exigida por una reflexión sociopolítica como la de nuestros días. Pero de lo que no cabe la menor duda es de que al situarlo en medio de toda una realidad de sufrimiento y de injusticia, tal pensamiento permite clarificar críticamente las deficiencias de unos discursos que, aun sin quererlo, pecan de un mágico positivismo. Tal modo de enfocar anamnéticamente la democratización del planeta saca a la luz las vergüenzas de todo ese espacio público al que hábilmente se ha limpiado de cadáveres por medio de una asepsia procedimental y olvidadiza. No es de extrañar, pues, que el mundo de la vida del que se extraen las nociones de recuerdo y de mesianismo profano, pretenda abrirse paso en medio de una reflexión política que, una y otra vez, trata de darle de lado. Es así como un modo de pensamiento, tan aparentemente teológico y por ello estimado también como contradictorio, «saca al socialismo y a la democracia —decía Moltmann— de sus entumecimientos y los abre a ambos hacia perspectivas más amplias. Los pone en vilo».<sup>44</sup>

La pretensión de no quedar impotente ante los problemas de una humanidad sufriente es lo que lleva, a la concepción anamnética de lo político, a ensayar una clarificación y una contextualización de los mismos que a algunos les ha parecido una contrailustrada restauración de la religión o de la filosofía de la historia, cuando no una disolución estética de la acción política. Interpretarlo así es colocarse al margen de la *comprensión sinóptica* y, por tanto, no hacer valer la intuición de que a la Ilustración le compete tanto del derecho de verse realizada como el deber de poner coto a su propia degradación. Benjamin supo identificar el problema de la experiencia como ese proceso que hace que el componente moral y político de la cultura vaya a rebufo del progreso técnico. Pero ello no significa que su pensamiento sea una reinterpretación religiosa de lo social, sino que más bien conforma una reinterpretación social de categorías religiosas para poder diagnosticar políticamente la enfermedad de una civilización que afecta tanto a la autocomprensión individual como al entrelazamiento intersubjetivo.

Cuando se pretende que desde una anamnesis solidaria se transforme la relación que los sujetos tienen con su historia, se pretende también transformar la función política de tales sujetos. Reelaborando secularmente la historia, sin caer en la trampa del mito del futuro, se pretende desmitificar históricamente lo político, de modo y manera que unas categorías que ya habían sido dadas por inútiles ahora se redescubran como referentes de actuación ante un aporético presente. Por esto, las referencias del ángel de la historia de Benjamin a las regresiones y al dolor ocasionado no deben ser traducidas como una invitación a la claudicación política ni como un rechazo insolente de las mejoras parciales. Lo que tales referencias entrañan, respecto de ciertos optimismos más o menos velados, es la advertencia de que ciertas consideraciones ético-políticas no hacen sino provocar aún más el acelerado proceso de autoliquidación del ser humano en medio de un cada vez mayor cúmulo de categorías abstractas. El ángel de la historia no adviene cual terrorista sociopolítico a dinamitar el Estado de derecho, sino a poner de manifiesto la necesidad de estimular su democratización en virtud de un lenguaje y de una historia que obliga al presente a polemizar consigo mismo. Ese ángel de la historia se opone, con su modo de hablar narrativo, a una paupérrima metodización y procedimentalización de la experiencia política. Y el pensamiento que hace suya la imagen del ángel tiene la finalidad, digámoslo con palabras de un teólogo, de ayudar a evitar que el horror de la historia pierda su horror en el momento de ser entendido y de mostrar, gracias a ello, que la historia es y permanece para nuestro presente como la síntesis del posible peligro y de la posible liberación.<sup>45</sup> Síntesis *sinóptica* que es ofrecida, por la anamnesis democratizadora, como un marco apropiado para superar el *temor y temblor* que acompaña a la *faz hipocrática* de un espacio público mundializado.

NOTAS

\* Agradezco a Reyes Mate su interés y comentarios en relación con el texto.

1. Wittgenstein, L. (1988): *Investigaciones filosóficas*, p. 122, Barcelona, Crítica.
2. Cfr. Acero, J.J. (1998): «Lenguaje y pensamiento: Wittgenstein y después», en *Filosofía y Fin de milenio*, Actas de las V Jornadas de Pensamiento Actual, Almería, Consejería de Educación y Ciencia, pp. 8-32.
3. *Ibid.*, p. 31.
4. *Ibid.*, p. 29.
5. *Ibid.*, p. 30.
6. Cfr. Buck-Morss, S. (1981): *Origen de la dialéctica negativa*, México, Siglo XXI, p. 141.
7. Wittgenstein, L., *op. cit.*, & 126, p. 129.
8. Ferry, J.-M. (2004): *L'Europe, L'Amérique et le monde*, Nantes, Pleins Fleux, p. 32.
9. Cfr. Bohler, E. (1967): *El futuro, problema del hombre moderno*, Madrid, Alianza Editorial.
10. *Ibid.*, p. 163.
11. *Ibid.*, p. 164.
12. Cfr. Giddens, A. (1996): *Más allá de la izquierda y de la derecha*, Cátedra, Madrid, pp. 163 y ss.
13. En esta dirección sería fructífero dotar de contenido político a la ya clásica, y casi olvidada, distinción que en su día instituyera el pedagogo Paulo Freire entre *extensión* y *comunicación*. Para ello pueden resultar útiles los conceptos de «compromiso reflexivo», «política vital», «responsabilidad concomitante» e «igualdad generativa» explicitados por Giddens en *op. cit.*, pp. 164-168.
14. Benjamin, W. (1989): «Fragmento teológico político», en *Discursos interrumpidos*, Madrid, Taurus, pp. 193-194.
15. La idea de una «eticidad democrática» relacionada con la construcción de una sociedad mundial ha sido tratada por Wellmer, A. (1993): *Finales de Partida*, Madrid, Cátedra, y —del mismo autor— en VV. AA. (1996): «Derechos humanos y democracia», *Conciencia y autoridad*, Universidad de Granada.
16. Giddens, A., *op. cit.*, pp. 22-26.
17. Horkheimer, M. (1974): «La función social de la filosofía», en *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, p. 282.
18. Benjamin, W. (1990): *Origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, p. 93.
19. Unamuno, M. (1979): *República española*, edición de Vicente González, Salamanca, Almar, p. 32.
20. Jaspers, K. (1969): *Origen y meta de la historia*, Rev. Occidente, Madrid, pp. 150-159.
21. Ferry, J.-M. (1991): *Les puissances de l'expérience*, París, Cerf, pp. 202 y ss.
22. Cfr. Allard, J., Garapon, A. (2005): *Les juges dans la mondialisation. La nouvelle révolution du droit*, París, Seuil.
23. Wellmer, A., *Finales de partida*, ed. cit., pp. 67-72.
24. Para estas cuestiones me permito citar Valladolid Bueno, T. (2005): *Por una justicia posttotalitaria*, Barcelona, Anthropos y del mismo autor «Los derechos de las víctimas» en Mardones, J.M. y Reyes Mate (eds.) (2003): *La ética ante las víctimas*, Barcelona, Anthropos, pp. 155-173.
25. Estudios pluritemáticos sobre las víctimas: Cario, R. (2001): *Oeuvre de justice*, vol. 1, París, L'Harmattan; Cario, R. (2002): *Victimes: du traumatisme à la restauration. Oeuvre de justice et victimes*, vol. 2, París, L'Harmattan; Cario, R. (2000): *Victimologie. De l'effraction du lien intersubjectif à la restauration sociale*, París, L'Harmattan; Cario, R. (2001): *Victimologie. Les textes essentiels*, vol. 2, París, L'Harmattan.
26. Giddens, A., *op. cit.*, p. 23.

27. Es preciso, no obstante, como acertadamente me señala Reyes Mate, no confundir este concepto de «confianza activa» con la noción de confianza que se deriva del concepto de «verdad como justificación», sostenido por Rorty. Esto es así por cuanto el consenso al que hace referencia la confianza activa tiene detrás una pretensión de universalidad que es ajena a la intencionalidad del discurso pragmatista por cuanto en éste nada se dice para evitar que quienes hablan sigan siendo los vencedores de cada comunidad.

28. *Ibid.*, pp. 16, 24, 51.

29. Cfr. Jasper, K., *op. cit.*, pp. 171-173.

30. Cfr. Gauchet, M: «Pacification démocratique, désertion civique», en *La démocratie contre elle-même*, París, Gallimard, pp. 176-198.

31. Cfr. Giddens, A., *op. cit.*, pp. 118-119.

32. Cfr. Touraine, A. (1997): *¿Podemos vivir juntos?*, PPC, Madrid, pp. 314 y ss.

33. La «dimensión simbólica» de la democracia es un concepto que la filosofía política habría de desarrollar teniendo en cuenta, entre otras, las aportaciones de C. Castoriadis, U. Rödel y C. Lefort.

34. Cfr. Lefort, C. (2004): *La incertidumbre democrática*, edición de Esteban Molina, Barcelona, Anthropos.

35. Benjamin, W. (1986): «Sobre Baudelaire», en *Sobre el programa de la filosofía futura*, Barcelona, Planeta, p. 122.

36. Benjamin, W. (1991): «Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos», en *Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, p. 66.

37. Benjamin, W. *Origen del drama barroco alemán*, ed. cit., pp. 29-30.

38. Lledó, E. (1989): *La memoria del logos*, Madrid, Taurus, pp. 19-29.

39. Wellmer, A. (1993), *Finales de Partida*, ed. cit., p. 101.

40. Wellmer, A. (1997): *Crítica y autoridad*, ed. cit., p. 189.

41. Cfr. Wellmer, A. (1993): *op. cit.*, pp. 95-99; Wellmer, A. (1997): *op. cit.*, pp. 191-198.

42. Cfr. de Reyes Mate su epílogo a Metz, J.B. (1999): *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona.

43. Wellmer, A. (1993): *op. cit.*, p. 93.

44. Moltmann, J. (1980): *Utopía y esperanza*, Sígueme, Salamanca, p. 156.

45. Cf. Moltmann, J. (1976): *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, pp. 319 y 343

*Tomás Valladolid Bueno es doctor en Filosofía. Miembro del Seminario Internacional «La Filosofía después del Holocausto III: Justicia y memoria» dirigido por el Prof. Dr. D. Manuel Reyes Mate Rupérez del Instituto de Filosofía del CSIC. Es autor de «Historias de la otra razón» (Guadalupe, 1993), «Democracia y pensamiento judío» (Universidad de Huelva, 2003) y «Por una justicia posttotalitaria» (Anthropos, 2005).*