

ANALISI D'OPERE

T. TAMBASSI, *Il rompicapo della realtà. Metafisica, ontologia e filosofia della mente in E.J. Lowe*, Mimesis, Milano - Udine 2015. Un volume di pp. 140.

Secondo uno dei principali protagonisti del dibattito contemporaneo in filosofia analitica, Ted Sider, la metafisica analitica contemporanea è stata fatta da 'due David': David M. Armstrong e David K. Lewis. Accanto ai 'due David' merita sicuramente un posto il filosofo inglese Jonathan Lowe (1950- 2014), uno dei principali rappresentanti neo-aristotelici contemporanei. Dopo aver conseguito il dottorato in filosofia ad Oxford nel 1975 sotto la supervisione di Simon Blackburn, Lowe è stato dal 1980 docente presso l'Università di Durham. È autore di dodici monografie e più di duecento articoli, grazie ai quali ha segnato e continua a segnare l'*Ontological Turn*. Fra le sue pubblicazioni è necessario sottolineare la traduzione italiana di *The Possibility of Metaphysics* [1998] a cura di Sergio Galvan, Antonella Corradini e Ciro L. De Florio, oltre al volume *Analytic Philosophy Without Naturalism* [2006] curato assieme a Galvan e Corradini, e a due articoli apparsi sulla «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica». Da ciò si può facilmente evincere lo stretto rapporto di ricerca che Lowe aveva instaurato nel corso degli anni con il gruppo di ricerca di 'Logica, Epistemologia e Ontologia analitica' del Dipartimento di Filosofia dell'Università Cattolica di Milano.

Nel saggio *Il rompicapo della realtà. Metafisica, ontologia e filosofia della mente in E.J. Lowe* Timothy Tambassi (assegnista di ricerca presso l'Università del Piemonte Orientale e allievo di Lowe) ricostruisce in modo chiaro ed esaustivo le tesi del filosofo inglese. Nello specifico, il lavoro di Tambassi è a tutti gli effetti la prima introduzione al pensiero di Lowe, non solo nel panorama filosofico italiano ma a livello di ricerca internazionale. L'opera si divide in tre capitoli. Nel primo, Tambassi presenta i concetti fondamentali della metafisica di Lowe, evidenziando come quest'ultima sia lo sfondo concettuale su cui Lowe articola la propria riflessione. Per il filosofo inglese la metafisica deve essere intesa come lo studio razionale a priori delle strutture fondamentali della realtà, e tutte le scienze (naturali o meno) si basano su assunzioni e nozioni di tipo metafisico. Tali nozioni vengono definite da Lowe trascendentali perché non derivano dall'esperienza ma rendono concettualmente possibile ogni esperienza. Fra queste una su tutte gioca un ruolo centrale nella metafisica del britannico: quella di sostanza. All'analisi della sostanza Tambassi dedica, giustamente, quasi tutto il primo capitolo. In particolare, l'Autore ha il merito di riuscire a introdurre in poche pagine concetti teoricamente e storicamente impegnativi quali: materia, forma, sostanze semplici e composite, identità, tempo e persistenza. La sostanza, nello specifico, è concepita da Lowe come un particolare concreto che non dipende per la sua esistenza da nient'altro oltre che da se stesso. In tal modo Lowe lega la definizione di sostanza alla relazione di dipendenza esistenziale e definisce quest'ultima in termini di dipendenza rispetto all'identità: l'entità x è una sostanza se e solo se x è un particolare e non c'è nessun particolare y tale che y non è identico a x e l'identità di x dipenda dall'identità di y . Ma in che modo vengono definiti da Lowe i criteri di identità? Per rispondere a questa domanda è necessario inserire il concetto di sostanza all'interno del suo *sistema ontologico quadri-categoriale*, al quale Tambassi dedica il secondo capitolo del saggio.

Lowe, operando due distinzioni categoriali, universali/particolari e sostanziali/non sostanziali, suddivide le entità in quattro categorie ontologiche fondamentali: oggetti, generi, attributi e modi. Inoltre, le quattro categorie ontologiche sono correlate da due relazioni metafisiche fondamentali: istanziazione e caratterizzazione, e una terza relazione non fondamentale (in quanto riducibile alle prime due) che vincola oggetti e attributi: l'esemplificazione. Nello specifico, gli oggetti o le sostanze, sono particolari (sostanziali) concreti, persistenti e numerabili, che istanziano un determinato genere, il quale fornisce, dunque, il criterio d'identità dell'oggetto in questione. I generi sono universali (sostanziali) che hanno oggetti come loro istanze, mentre gli attributi sono universali (non sostanziali) che hanno modi come loro particolari istanze. Infine, i modi sono particolari (non sostanziali) che istanziano degli attributi. Oltre a ciò, i generi sono caratterizzati da attributi che, a loro volta, caratterizzano i generi; e, in modo analogo, gli oggetti sono caratterizzati dai modi che, a loro volta, caratterizzano gli oggetti.

Il concetto di sostanza, infine, gioca un ruolo fondamentale anche nella filosofia della mente di Lowe, che egli stesso definisce come un dualismo delle sostanze non-cartesiano. Alla presentazione del dualismo loweano Tambassi dedica il terzo capitolo del saggio, fornendo all'inizio dello stesso una breve ma agile introduzione al dibattito contemporaneo sul problema mente-corpo. In particolare, nell'ultimo capitolo Tambassi si sofferma su due questioni centrali della filosofia della mente di Lowe: il rapporto mente-corpo (o meglio persona-corpo) e lo statuto ontologico della persona. Secondo Lowe persona e corpo sono due sostanze individuali distinte ma non separabili: il corpo è una sostanza biologica, mentre la persona è una sostanza psicologica, ossia una sostanza individuale governata da leggi psicologiche non riducibili a sole leggi biochimiche. Invece, sotto un profilo ontologico, la persona è descritta come una sostanza semplice ed emergente, capace di percezione, pensiero razionale, auto-riflessione cosciente e azione intenzionale, ma, soprattutto, dotata di specifici poteri causali e disposizionali.

In conclusione, il saggio di Tambassi mostra un punto debole ed almeno due punti di forza. Il punto debole è lo scarso spirito critico che l'Autore muove nei confronti di Lowe: sarebbe stato interessante soffermarsi sulle questioni più delicate, magari osservando più da vicino lo sfondo aristotelico della metafisica di Lowe (ad esempio, si sarebbe potuto evidenziare come le categorie loweano corrispondano alle quattro combinazioni possibili fra il *dirsi* o *non dirsi* di un soggetto e l'*essere* o *non essere* in un soggetto); oppure sarebbe stato utile confrontare, in modo più articolato, le tesi del britannico con quelle di altri autori quali: Quine-van Inwagen sulle differenze metaontologiche (l'essere è univoco vs l'essere si dice in molti modi), o Armstrong (soprattutto sulle leggi di natura). Al contrario, i punti di forza sono sicuramente: *i*) l'essere la prima opera completa dedicata a Lowe; *ii*) l'aver introdotto in modo chiaro, ma mai banale, il pensiero di uno dei giganti analitici contemporanei. In definitiva, si tratta di un'ottima introduzione storica a Lowe.

SIMONE CUCONATO

R. BRAGUE, *Dove va la storia? Dilemmi e speranze*, a cura di G. Brotti, La Scuola, Brescia 2015. Un volume di pp. 139.

La preoccupazione che si trova al centro della lunga intervista inedita di Giulio Brotti a Rémi Brague, uno dei maggiori intellettuali viventi del nostro tempo, già docente alla Sorbona e membro dell'Institut de France, può essere sintetizzata nell'interrogativo che Brague stesso si pone nel secondo capitolo del volume e che riguarda le condizioni sulla base delle quali i contenuti di un dialogo possono essere qualcosa di più rispetto a «monologhi paralleli avvolti nello zucchero» (p. 75). Egli sostiene infatti che, nel corso della storia, i cristiani sono riusciti a dialogare con l'islam solo nel momento in cui (con Pietro di Cluny nella Toledo del XII secolo e con Nicola Cusano nel XV secolo) tradussero in latino il Corano al fine o di convertire i musulmani o di trattenere ciò che valeva del testo.

Ma nell'intervista c'è anche dell'altro, in particolare nei due capitoli centrali dedicati rispettivamente ai rapporti tra le cosiddette religioni rivelate (soprattutto per quanto riguarda quelli tra cristianesimo e islam) e tra cristianesimo e modernità. Brague è convinto che il frain-

tendimento su cosa sia il dialogo nasca non solo dall'illusione che esista un unico grande «contenitore» (chiamato monoteismo) nel quale far rientrare qualsiasi credo religioso basato sulla fede in un dio unico, ma anche (e soprattutto) dal non aver compreso che, all'interno del monoteismo, anche tra le religioni rivelate sussistono non poche differenze. Egli spiega infatti che occorre «domandarsi *che cosa sia rivelato*, quale sia il contenuto della rivelazione» e che solo in quella ebraica «Dio si rivela non mostrandosi – poiché Egli rimane in se stesso invisibile –, ma agendo nella storia» (p. 81) e trasmettendo, quindi, non solo un insegnamento su stesso, ma anche la sua modalità di essere presente tra gli uomini, avente in Cristo la manifestazione definitiva: «Per l'islam, Dio non rivela se stesso, ma manifesta la sua volontà. Lo fa, in primo luogo, dettando il Suo libro a Muhammad, ma anche attraverso i fatti e le gesta dello stesso Profeta. Giudaismo e cristianesimo sono delle *religioni della rivelazione*. Solo l'islam, a rigore di termini, può essere definito una *religione rivelata*, perché qui l'oggetto rivelato è propriamente la religione, ovvero il giusto modo di render culto a Dio. Il giudaismo e il cristianesimo dovrebbero invece essere descritti come religioni in cui vi è una rivelazione, ma in cui a essere rivelato è sia un insegnamento su Dio (in ebraico, la Torah), sia la maniera d'essere di Dio, il suo "carattere", così come esso è "interpretato" da Gesù di Nazareth» (pp. 81-82).

Invece, l'appiattimento interpretativo che non vede le differenze tra i monoteismi si accompagna a quello che, nel primo capitolo del volume, dedicato a un'analisi della attuale crisi della memoria storica, viene definito un concepire l'interesse per la storia come «turismo cronologico» e la storia, in se stessa, come «una sorta di riserva di "diversità culturali"»: si tratterebbe di un riduzionismo che, consentendo di «cullarci nella piacevole illusione che qualsiasi pratica o condotta sarebbe non solo possibile di fatto (il che è vero), ma gravida di futuro (il che non è assolutamente vero)», impedisce di domandarsi, ad esempio, «perché i popoli che praticano – poniamo la poligamia o la poliandria – non siano potuti accedere alla modernità, sul piano tecnologico e politico» (p. 18). D'altra parte, sostenere che il modo per uscire da questa forma di relativismo radicale (secondo la quale la storia non ha un significato) consiste nel provvidenzialismo storicista (secondo cui tutto è avvenuto com'era necessario che avvenisse secondo una concatenazione meccanica di causa ed effetto) non può costituire una soluzione; lo storicismo, infatti, affermando che non c'è altra verità se non ciò che è accaduto, condivide con il relativismo la rinuncia alla verità, nel momento stesso in cui la fa coincidere con la storia: «In linea generale, gli intellettuali hanno adottato senza rendersene pienamente conto un punto di vista *storicista* sulla realtà. Ci si domanda: come è emersa una certa idea? Invece, troppo spesso si evita di domandarsi se tale idea è, semplicemente, *vera*» (p. 16).

Che la necessità, in storia, non esiste è, secondo Brague, dimostrato dal fatto che non risulta sempre possibile individuare quale causa abbia prodotto un determinato effetto e non è detto che una tappa storica «richiama irresistibilmente quella successiva»: si tratta, invece, «di distinguere più soglie, situate in diverse regioni e in diverse epoche. Il loro oltrepassamento, quando si è verificato, non è mai stato il risultato di una sorta di necessità meccanica» (p. 94). Ad esempio, l'esperienza religiosa non ha «affatto bisogno di una preesistente visione del mondo e dell'uomo» (p. 36), ma, al contrario, è essa stessa a produrre «un determinato modo di vedere il mondo e l'uomo» (p. 38): lo dimostra il fatto che «la civiltà cristiana non è stata fondata da gente che credeva nel cristianesimo, ma da gente *che credeva in Cristo*» (p. 123), nel senso che ciò che permise a quella gente di fondare una civiltà fu la credenza non in una visione cristiana del mondo, ma nell'evento salvifico di Cristo. Quindi, a differenza dei «cristianisti» (p. 123), il cui agire conforme al cristianesimo si può fondare esclusivamente su una raggiunta persuasione riguardo alla valenza razionale dei valori cristiani che a volte (come nel caso dei cosiddetti «atei devoti») prescinde dalla fede in Cristo, per i cristiani è invece solo quest'ultima a consentire loro di avere una visione cristiana del mondo.

Una ulteriore conferma della tesi dell'inesistenza della necessità storica deriva, secondo Brague, ancora dalla considerazione dei rapporti tra cristianesimo e islam, a proposito dei quali egli osserva come, da un punto di vista storico, non si possa sostenere che l'islam sia stato un passaggio necessario per la trasmissione della cultura greca in Occidente: è vero che fu nel IX secolo, durante la dinastia abasside che, al laboratorio di Baghdad, venne tradotta dal gre-

co in arabo tutta la scienza greca e Aristotele; bisogna tuttavia considerare, oltre al fatto che «per avere i poeti epici, lirici e tragici, gli stoici, Platone e i neoplatonici per intero si dovette attendere ciò che giunse da Costantinopoli nel XV secolo», che i traduttori, a Baghdad, «erano quasi tutti cristiani, per il semplice motivo che essi erano spesso bilingui, o addirittura trilingui, parlando il greco, il siriano e l'arabo» (p. 73) e i committenti «appartenevano a tutte le confessioni» (p. 74). Dopo quindi che, nella Baghdad del IX secolo, la totalità della scienza greca e di Aristotele era stata tradotta dal greco in arabo da parte di cristiani, nel XII e nel XIII secolo furono «gli abitanti della cristianità latina, che noi chiamiamo oggi "Europa"» a tradurre in latino «Aristotele e il resto della sapienza greca» o dall'arabo (come avvenne in Spagna), «ma anche direttamente dal greco, cosa che si verificò specialmente in Sicilia» (p. 74).

E il rapporto tra cristianesimo e modernità? Brague scrive che Galileo, oltre a non essere minimamente dotato di diplomazia nel suo «farsi beffe» (p. 99) di papa Urbano VIII nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, pretese di proporre come prova fisica del sistema copernicano quella che giustamente il cardinale Roberto Bellarmino aveva capito essere solo un'ipotesi e che gli aveva consigliato di limitarsi a considerare come tale. Una posizione intellettuale che sarebbe, del resto, perfettamente in linea con «il tratto peculiare dell'atteggiamento scientifico moderno», consistente «più in un'esperienza di pensiero, che nella sperimentazione reale» (p. 102) e ottenuto al prezzo di «un abbandono della finalità» (p. 108) nello studio della materia; tale abbandono ha portato a vedere nel corpo umano una realtà che non avrebbe senso se non come strumento dell'anima, la quale sarebbe l'unica realtà che, in quanto non materiale, avrebbe senso: «la famosa teoria del genere» non sarebbe altro che una conseguenza di questo dualismo, in quanto non identificare più la propria identità sessuale con la propria identità corporea è come sostenere che «una libertà sospesa nell'aria decidesse con autorità sovrana di incarnarsi in un corpo» (p. 109).

La visione della modernità come frutto di un cammino dell'umanità verso il meglio è quindi, secondo Brague, una «presunzione» (p. 97). Così come lo è anche, di conseguenza, la visione illuministica di un Medioevo oscuro e, specularmente, quella di un Medioevo come epoca di armonia, «sostenuta – tra gli altri – da alcuni neotomisti», ma «meno pericolosa, per il semplice motivo che è meno diffusa» (p. 94). Esiste, in altre parole, un modo troppo facile di fare storia che non rispetta il travaglio della diversità presente al suo interno, o rendendo quest'ultima un idolo (come avviene nel caso di quelli che considerano l'islam imprescindibile per la cultura europea) o negandola: le negazioni contemporanee di periodi considerati «scomodi» come la Vandea in Francia e il brigantaggio in Italia – «ciascun Paese occulta un rimosso che pure, di tempo in tempo, ritorna» (p. 51) – contraddice il carattere inclusivo della cultura europea: «La cultura europea non è affatto "normale". Se lo fosse, essa si comporterebbe come tutte le altre culture: assimilerebbe ciò che ricava dall'esterno e lo trasformerebbe nella propria sostanza, come noi trasformiamo nel nostro sangue gli alimenti di cui ci nutriamo. È quello che si chiama "digerire". A rendere eccezionale la cultura europea, è il fatto che essa accetta di assumere in sé degli elementi che pure le restano estranei» (pp. 39-40).

Che la storia abbia imboccato una via non significa quindi che, in virtù della libertà umana, non ne avrebbe potuto imboccare molte altre e non è detto che ciò che non ha vinto abbia meno valore di ciò che è sopravvissuto. Brague vorrebbe scrivere un libro «partendo dall'idea di san Tommaso d'Aquino per cui la provvidenza non si sostituisce all'azione delle creature, ma dona ad esse i mezzi per raggiungere ciò che costituisce il loro bene, e per farlo secondo le loro proprie capacità» (p. 28).

GIUSEPPE BONVEGNA

M. ROSÀS TOSAS, *Mesianismo en la filosofía contemporánea. De Benjamin a Derrida*, Herder, Barcelona 2016. Un volume de pp. 260.

Vivimos en tiempos mesiánicos. O al menos es la sensación. La agitación que vivimos en Europa y, particularmente, en España, así parece sugerirlo. Un mesianismo que tiene que ver con lo político, con la revolución anhelada y proyectada por tantos que esperan con esperanza la

transmutación de la injusticia mundana. Poco queda de la religación trascendente del mesianismo original, de raíz judía y concreción cristiana, ciertamente, ¿pero podemos decir que la estructura mesiánica persiste?

El presente libro nace de la investigación doctoral que Rosàs llevó a cabo hace pocos años y tiene por objetivo ofrecer una visión panorámica del papel que la lógica mesiánica desempeña en la filosofía contemporánea. La obra se estructura en tres bloques diferentes: un planteamiento general de la cuestión del mesianismo; un desarrollo sistemático-histórico de algunos de los representantes más notables de su historia en el siglo pasado; y un análisis concreto de la cuestión en la obra de Jacques Derrida, que corresponde a las dos últimas partes del libro. El interés específico que Derrida despierta en la autora es explicitado ya en la introducción. Existe un mesianismo latente en la obra de Derrida, dice, lo que no implica que para el genial filósofo francés exista un mesías. Todo lo contrario. Y precisamente ahí radica el interés para Rosàs, en la mesianicidad sin mesianismo que se desprende de sus textos.

El segundo bloque del libro es el más escolar, y por ello mismo de imprescindible lectura para aquellos que quieran introducirse en una de las líneas temáticas más presentes de la historia de las ideas del pasado siglo. Rosàs orienta el recorrido histórico que propone a partir de tres preguntas: 1) ¿qué efectúa, propone y lleva a cabo el mesías?; 2) ¿dónde acontece la redención?; 3) ¿cuándo se da dicha redención? Unas cuestiones que se van respondiendo en los siguientes epígrafes del libro de manera sistemática y que van trazando una oposición fundamental dentro de los planteamientos mesiánicos: los que defienden que el mesías subvierte el *nomos* (la ley) imperante, mundano, y los que por el contrario asumen que el mesías lo lleva a cabo plenamente. Una oposición que, con todo, no funciona en todos los casos. Puede darse a la vez la abolición y la preservación de la ley, como propone Giorgio Agamben.

El capítulo que cierra este bloque está dedicado precisamente al planteamiento del filósofo italiano. A juicio de Rosàs la complejidad de la propuesta de Agamben es interesante porque la escisión entre antinomistas y los favorables al *nomos* peca de simplismo. Ni la ley puede desaparecer de un plumazo ni tampoco puede permanecer inalterada como tal con el tiempo mesiánico.

Tomando como hilo conductor el texto neotestamentario de *Romanos* 3:31, Agamben concluye que la ley, por medio de la fe, no se abole completamente, sino que se lleva a su total cumplimiento. De hecho, subraya Rosàs que unas de las claves de lectura para entender a Agamben es comprender que para él no hay un origen puro, un punto cero de vida 'desnuda', el paraíso perdido al cual retornar aboliendo la ley. Sin embargo, a ojos de Rosàs Agamben puede ofrecer una respuesta del mundo mítico, heredero de la historia que produce la ley, pero proponer nada que construir. Es decir, Agamben ignora el potencial liberador de la ley, dice Rosàs, por eso olvida la posibilidad del mundo para producir algo cercano a su salvación. En el fondo, Agamben no deja de ser un representante de la idea de un mundo caído (p. 127).

De esta manera llegamos al tercer bloque del libro, el dedicado a la obra de Jacques Derrida, el más extenso y también de lectura más pausada. *De facto*, este bloque (tercera y cuarta partes del libro) constituye de por sí una especie de libro aparte por el caudal filosófico de sus páginas y los meandros y atolladeros conceptuales que propone al lector. El gran mérito de Rosàs es ofrecer al lector no especializado en Derrida una sólida guía de lectura de sus obras a partir del prisma de la mesianicidad sin mesianismo, además perfectamente contextualizada por las páginas precedentes. Una lectura que a su vez es ya una hermenéutica que deshila con meridiana claridad la dificultad propia del tema y la extrema complejidad de la pluma derridiana.

Entrando ya en la cuestión, Rosàs advierte que no cabe hablar de mesianismo en Derrida como corrientemente se asume, es decir, como la espera de la venida de alguien o algo conocido y anhelado que libere el mundo de su destino perdido. Si la categoría de referencia es algo así como un elemento cristológico, la respuesta es negativa. Derrida defiende una *mesianicidad sin mesianismo* que entiende como una estructura general de la experiencia caracterizada por una actitud de espera sin horizonte de llegada, abierta a la sorpresa, a la venida del Otro como advenimiento de la justicia, glosa Rosàs (p. 133). A clarificar el sentido de esta larga y fecunda sentencia dedica los siguientes epígrafes la autora.

Lo primero que hay que tener en cuenta es que esta asunción no viene de la nada. Aunque los primeros textos de Derrida tratan problemas y cuestiones ceñidas a la fenomenología de Husserl, ya encontramos en ellos una pista hermenéutica, ontológica incluso, de lo que quiere expresar la mesianicidad sin mesianismo: «*la imposibilidad de que el tiempo coincida consigo mismo*» (p. 145), es decir, de la fractura del punto inicial, de una especie de *missing link* de significado que impide la identidad y la reconciliación. Hegel queda totalmente desterrado.

Esta noción queda mejor expresada en los textos posteriores de Derrida: no hay un significado que nos preceda ni un significado al que dirigirnos, de modo que se rompe con el ciclo creación-revelación-redención. No hay un *meta*-lenguaje, ni un *fuera* del texto. Hay sentido, sí, pero queda siempre diferido, de ahí el concepto derridiano por excelencia: deconstrucción. Con todo, para Rosàs aquí conviene retener que la deconstrucción no es neutra, es decir, no 'se da' sin más. Hay una intención en esa deconstrucción, lo que abre la posibilidad a pensar la estructura de encerrar la realidad como un modo, como una manera de aproximarse a los fenómenos. Esto vale para el vocablo 'estructura' de la sentencia de la mesianicidad sin mesianismo que usa Derrida. Rosàs propone usar justamente el vocablo 'modo' y no estructura, porque nada más derridiano que sospechar de las estructuras de los datos dados. Lo que no queda claro es porque Rosàs propone usar 'modo' en lugar de 'estructura' (p. 162), y no 'forma', por ejemplo, u otro vocablo. Porque no se trata de algo gratuito, ya que con ello puede darse a entender que en el fondo lo que late en la propuesta de Derrida es una especie de trascendentalismo intencional que puede sonar incluso a algo kantiano. La modalidad es, de hecho, una de las categorías trascendentales del pensar.

Con todo, la principal crítica a la deconstrucción es que desde ella parece no poderse erigir nada. Si todo es deconstruible, entonces nada permanece, lo que es bastante decisivo para la ética y la política. Dado que no podemos escapar de la ley, y sin embargo la justicia es precisamente poder quebrar la ley (la ley de la ley, recuerda Rosàs), hay que combinar ambas. De esta manera tenemos que la posibilidad de suspender la ley es precisamente la condición de la ley. De ahí que ninguna ley alcance la justicia, porque está sujeta a su propia derogación.

Dicho de otro modo, de igual manera que no hay significado, porque siempre queda pospuesto, tampoco hay justicia, porque no hay ley que la exprese. Siempre puede derogarse una ley para proponer otra. No es ni siquiera una idea regulativa, pues aquí es totalmente su contrario. «*La condición de posibilidad es [...] imposible*» (p. 176), y esa es la garantía de la justicia. Sin embargo, he aquí está paradoja: si lo que se espera es lo imposible, no hay manera de anticipar qué es eso esperado. No hay ningún mesías ni contenido identificable. Y no puede tratarse de algo trascendental, insistimos, pues como subraya Rosàs, Derrida se ocupó de rehuir explícitamente de ello (p. 186). ¿De qué se trata, pues?

Rosàs encara la última parte de su disquisición semántica sobre la posición de Derrida intentando clarificar de qué puede tratarse, en cuanto a propuesta, la mesianicidad sin mesianismo. Y propone echar mano del concepto de hospitalidad. La hospitalidad, dice, permite comprender la estructura de la imposibilidad derridiana: solo es hospitalario aquel que asume que ser totalmente hospitalario es imposible. El Otro es así experiencia de lo imposible. Puede acercarse, y cada vez más, pero jamás llega. Esta aseveración lleva a Rosàs a comparar las posiciones de Agamben y Derrida en lo que se refiere a la posibilidad de la experiencia ética y política. En ambos casos constatamos como lo político solo puede ser espectral; es decir, ni es ley, ni es el quebrantamiento posible de esa ley (justicia). La revolución es, en consecuencia, imposible, lo que no implica que la ley imperante sea el espacio de esperanza plausible. Conviene resistirse a ello. ¿Qué nos queda? Ser demócratas de mala conciencia, que es como bautiza definitivamente Rosàs a Derrida (p. 231).

La mesianicidad sin mesianismo se presenta entonces como un modo de la experiencia humana que apunta a un imposible necesario pero que disloca constantemente la posibilidad ética. ¿Y eso por qué? Las últimas páginas del libro son elocuentes: en la época de la muerte de Dios no parece haber otra opción. No queda remitirse a un contenido que funcione como principio de razón suficiente; queda, si acaso, su deseo, aunque este mundo sea lo único que haya (p. 243). Pero dejando de lado la reminiscencia kantiana y trascendental que de nuevo esto evoca (el modo es en el fondo de la experiencia humana), cabe preguntar a qué refiere ese deseo. Porque

si Dios no está (ni se le espera), la justicia es imposible, y lo único que podemos aspirar es a constatar la dislocación interna de toda acción o expectativa ética, ¿qué podemos esperar y, sobre todo, hacer? El sufrimiento es real, concreto e interpelante, y la hospitalidad, de efectuarse, no puede ser en abstracto. Es como amar: es un verbo transitivo e intencional que exige de una concreción, y si el otro está pero, como sucede con la tortuga y Aquiles, me acerco a él en la misma medida que se aleja más y más, ¿cómo responder a la demanda del otro? Y sobre todo, ¿de qué modo establecer un posible marco de convivencia social reconocible y asumible por todos? Porque hay que convivir, de un modo u otro.

Puede que la ética sea imposible y que esté bien que así sea. Pero esta aspiración de pureza puede ser peligrosamente neo-conservadora y estéril al decidir que, como no hay meta-relato, entonces no hay justificación. En un mundo como el nuestro seguramente cualquier intento de justificación deba provenir del pacto social, de la acción comunicativa performativa y por lo tanto falible y revisable. Y que asumidas sus contradicciones internas y sus falibilidades pueda permitir un compromiso público y conciudadano por procurar lidiar con el sufrimiento. Quizás no sea la justicia que Derrida honestamente esperaba. Pero la falta de mesías no hace menos urgente plantear sistemas de respuesta política a los problemas y sufrimientos tan cercanos y reconocibles que nos acechan. Al contrario. Aunque sean sistemas problemáticos, mejorables y revisables es lo que tenemos a nuestra disposición para dar respuesta a los problemas de este mundo. A fin de cuentas ya sabemos que el paraíso, si existiera, no forma parte de nuestra realidad cotidiana.

MIQUEL SEGURÓ