

INTRODUCCIÓN*

El presente volumen pretende hacerse eco de la repercusión del estudio del espacio en la teorización política. La popularización en su día del *giro lingüístico* asumido por la filosofía vino tan sólo a anticipar la irrupción de otros tantos giros epistémicos (estético, icónico, espacial) en las ciencias sociales y humanas tras el desmoronamiento del estructural-funcionalismo a finales de los años setenta del pasado siglo. La nueva perspectiva propiciada por el giro espacial no asume ya el tiempo y la cronología como dimensiones prioritarias para el estudio de las relaciones políticas sino que concede una especial consideración a su constitución *topológica*, esto es, al *espacio* y al *lugar* de las mismas como ámbitos normativamente constituidos. Con ello se asume el espacio como objeto primordial de estudio y se abordan algunos de los problemas clásicos de la filosofía política desde categorías eminentemente espaciales. Es importante comprender que semejante giro no obedece a un capricho intelectual ni a un mero ejercicio de sofisticación teórica, sino a la necesidad de concebir determinados fenómenos sociales y políticos en términos constitutivamente espaciales. Pero esta reorientación también viene a reflejar un cierto escepticismo sobre las explicaciones de carácter universalista e historicista. Su principal intuición es que la ubicación física y el contexto territorial son factores decisivos en la producción del conocimiento y las relaciones so-

* Los capítulos de este libro son fruto del proyecto de investigación *La filosofía del espacio político: una interpretación topológica de la política y la democracia desde la Polis a la Cosmópolis* (MINECO. Plan Nacional de I + D; Ref.: FFI2012-31640)

ciales. La dimensión espacial es importante en la medida en que tomar conciencia de *dónde* suceden las cosas resulta fundamental para saber *cómo* y *por qué* suceden de una determinada manera y no de otra.

La interpretación crítico-normativa de la espacialidad puede aportar nuevas perspectivas sobre problemas que han sido abordados con frecuencia desde categorías puramente cronológicas, jurídicas o de identidad. Esta mirada topológica ofrece la ventaja de resaltar la dimensión normativa reconocible en las formas históricas de territorialidad, es decir, permite una hermenéutica espacial de los principios de justicia, los criterios jurisdiccionales y los referentes de identidad de los actores reconocibles en su articulación histórica. La territorialidad no es concebida aquí, pues, como un *dato* físico sino como una producción social que opera ontológica o pre-constitutivamente sobre la política y en la que intervienen factores heterogéneos y cambiantes. Entendida como materialización política, la territorialidad representa el vínculo entre espacio, historia y poder. Evidentemente, no todas las formas políticas mantienen el mismo tipo de vínculo con la dimensión territorial, pero la naturaleza de esa relación es lo que contribuye en gran medida a otorgarles a éstas su particular carácter e identidad.

La concepción física del espacio evolucionó con la transformación de las configuraciones históricas. En la antigua Grecia la física, entendida como descripción de la naturaleza, coincidía con los supuestos fundamentales de una cosmología —esto es, con una teoría del *orden* natural— y se centraba en la especulación sobre el elemento último u originario (*arché*) de la realidad. La idea del espacio que se manejaba en el mundo griego se encontraba, pues, muy alejada de la nuestra. En el *Parménides*, Platón concibió el lugar o *topos* de los cuerpos como algo distinto de su continente, ya que de lo contrario éstos se contendrían a sí mismos. Sin embargo, el mito de la caverna presentaba tales *topoi* como un espejo de la realidad, impidiendo así el desarrollo de una teoría general sobre las sustancias en el espacio. Aristóteles recogió en su *Física* la intuición platónica del lugar de un cuerpo como el límite interno de aquello que lo contiene, pero abrazó una concepción más amplia del mundo en términos de sustancia y forma. Según esto, dado que los cuerpos cambian de lugar sin modificar su extensión, deben de alguna manera

contener tal lugar, y puesto que todos los movimientos en el espacio están causados por algo exterior a ellos mismos, no puede existir ningún espacio vacío, ya que de lo contrario el movimiento impulsor estaría mediado por la nada. La noción del espacio en Aristóteles quedó así reducida a la forma, y por tanto dependiente del cuerpo, es decir, a un espacio *no vacío*, sin llegar a vislumbrar la concepción más moderna del espacio como sustancia o *continente* de los cuerpos extensos. La idea aristotélica del espacio se insertaba en una concepción estrato-esférica del *kosmos* según la cual éste consta de una región supralunar, compuesta de éter y caracterizada por un movimiento circular e invariable, y un mundo sublunar compuesto de cuatro elementos (tierra, aire, agua y fuego) en el que se dan los movimientos bruscos y rectilíneos. Según esta visión, todo movimiento tiene una causa que remite a un *motor primero* ubicado en los márgenes del *kosmos*.

Descartes suele ser presentado como un autor intermedio en el tránsito desde la física cósmica a la idea moderna del espacio. Aunque sigue concibiendo el espacio en términos de una continuidad sustancial, sin lugar para el espacio vacío, divide sin embargo el mundo entre una realidad exterior de cosas materiales (*res extensa*) y un mundo interior de representaciones (*res cogitans*). El ámbito de validez de la física es para Descartes el primero, mientras que el segundo constituye el mundo de una sustancia pensante. En la *res cogitans* encontramos, sin embargo, ideas que no surgen de la observación empírica. En la gnosología pre-kantiana, la realidad de las cosas no se encuentra en las ideas que los sujetos tienen de ellas. La realidad de los cuerpos en el espacio se da para Descartes en tres dimensiones, siendo el movimiento el cambio de un cuerpo desde un lugar a otro. Aunque la equiparación cartesiana de la extensión con la materia aproxima su pensamiento a la física griega, Descartes se aleja de la concepción clásica del *topos* para aproximarse al espacio vacío newtoniano.

Fueron experimentos como los de Otto von Guericke en el siglo XVII sobre la presión atmosférica y la propagación del sonido los que demostraron la existencia del espacio vacío en el universo, de la misma manera en que la geometría euclidiana aplicada a la óptica y a la cartografía permitieron representar gráficamente el espacio tridimensional en dos dimensiones,

impulsando con ello la imaginación del espacio como algo preexistente a los objetos y la invención de la perspectiva en el arte. El cambio fundamental se dio sin embargo con Newton, ya que el movimiento de los cuerpos por medio de la atracción tiene como presupuesto un espacio vacío. Newton, al igual que Descartes, distinguió entre el lugar que un cuerpo ocupa en el espacio y el espacio propiamente dicho. Más concretamente, Newton diferenció el espacio *relativo* —el que se determina desde una posición o punto concreto— del espacio *absoluto*, es decir, el espacio imaginado desde todos los puntos o perspectivas posibles. Según esto, todo movimiento es relativo con respecto a un sistema de referencias, como ocurre al lanzar un objeto desde un vehículo en movimiento. Kant fue un paso más allá al tratar de mostrar que el espacio absoluto newtoniano sólo puede ser designado por medios *pre-conceptuales*. Al operar su giro copernicano en la idea del conocimiento humano —esto es, al abordar el conocimiento a partir de sus condiciones constitutivas en el sujeto— Kant presentó la noción del espacio como una *intuición pura* y como el primer fundamento formal del mundo sensible. Así considerado, el espacio absoluto newtoniano no tiene por qué existir: como forma externa de la intuición constituye el presupuesto de toda percepción espacial posible. Con Albert Einstein y su teoría de la relatividad, la física moderna pasó finalmente a concebir el espacio-tiempo como una unidad, y así como el tiempo posee un espacio en cuanto movimiento, también el espacio tiene una edad.

La relativización del espacio como objeto de la física no corrió de manera estrictamente paralela a la relativización histórica de los espacios políticos, pero no es por completo ajena a ella. Hasta donde alcanza la memoria, Occidente ha entendido la vida social bajo coordenadas espaciales. En el relato judeocristiano de la Creación el hombre es ubicado originalmente en un espacio de felicidad plena, prosperidad y armonía —el paraíso— del que es expulsado a un espacio diferente —el mundo terrenal— marcado por la necesidad, el sufrimiento y el conflicto. Mediados por las categorías de la filosofía griega, cada uno de estos espacios míticos de la vida humana fue imaginado en correspondencia con una concepción distinta de la política. En el primer espacio, la política haría referencia a una vida en común plenamente satisfecha y dedicada al disfrute. En el segundo —la

vida de los hombres en la tierra— su sociabilidad natural se torna problemática, de manera que la insociabilidad obstruye la plena realización de aquello que por naturaleza les corresponde: el hombre aspira así al desarrollo de su naturaleza política. En este último sentido, la naturaleza social del hombre, aquejada de su propia imperfección, necesita de la política como arte de la vida colectiva para poder sobrellevar una coexistencia que ya no se disfruta, sino que es conflictiva. Sin embargo, el disfrute pleno de la sociabilidad natural de los hombres no quedaría completamente anulado, pues se convertirá en su versión agustiniana en promesa de una vida futura en otro espacio político, el celestial, donde sólo aquéllos merecedores del mismo podrán realizar la verdadera naturaleza humana.

En la versión secularizada del mito judeocristiano, la naturaleza social de los hombres podría llegar a realizarse plenamente y sin postergación mediante la organización correcta de la sociedad, esto es, aboliendo las causas de su división y del conflicto. Los hombres llegarían así a vivir en una sociedad política — es decir, a vivir en común— pero sin necesidad de política —que es el arte de vivir juntos de seres insociables. Este nuevo espacio de la política cuenta desde el siglo XVI con un nombre asimismo espacial: la *utopía*, el *no-lugar*. Con la Ilustración, y posteriormente con el romanticismo y el positivismo, la política terminó por concebirse en el pensamiento occidental como un despliegue de la libertad en el tiempo bajo la forma del *progreso*. El tránsito desde la utopía —la vida colectiva plena en un lugar imaginario— a la *ucronía* —la búsqueda de esa plenitud social en otro tiempo— no significó tanto la renuncia a la dimensión espacial en aras de una escatología secularizada como una proyección cronológica de la idea de emancipación, formulada desde entonces como tiempo *por venir*. La respuesta a las dificultades de la vida presente fue así reformulada mediante un desplazamiento en el tiempo que venía a sustituir a la vieja escatología judeocristiana. Para unos, la vida armoniosa se encontraba en un pasado que debía ser rescatado; para otros, la iluminación de la razón guiaría a la humanidad en una progresión temporal hasta alcanzar un futuro satisfactorio. Sin embargo, para aquellos que aceptaban la validez de la política como instrumento de gestión de la vida colectiva, las categorías espaciales mantuvieron plenamente su vigencia. Esto fue así, sobre todo, en relación

al espacio físico en que los hombres debían desarrollar su sociabilidad. Para San Agustín, por ejemplo, existirían tres grados de la compañía humana: la casa, la ciudad y el mundo. De acuerdo con esta visión, la proximidad sería un criterio de seguridad y felicidad, y el alejamiento medida de incertidumbre y peligro. Si la casa era segura, la ciudad de los hombres era conflictiva y el mundo definitivamente peligroso e incierto. En San Agustín podemos encontrar, pues, las raíces de muchas de las posteriores reflexiones espaciales sobre la política: lo público y lo privado; la ciudad de los hombres y la ciudad de Dios. Pero mucho antes del apogeo del mundo cristiano ya los griegos habían teorizado en Occidente sobre la naturaleza política del hombre y el espacio más acorde para el desarrollo de su naturaleza social. No solo eso; también habían diseñado la forma ideal de la comunidad humana y bautizado los espacios de sociabilidad para el desarrollo de la política, desde la polis y el ágora hasta la democracia y la isegoría.

Pese a que el espacio constituye una categoría nuclear de la vida en común, la filosofía política ha descuidado de forma llamativa su tratamiento. Ciertamente podemos reconocer una dimensión espacial en la obra de autores clave en cada período histórico. Aristóteles vislumbró en la polis el ámbito por excelencia para el desarrollo de la vida cívica. En la era cristiana, San Agustín cifró en una metafórica urbe celestial el contrapunto de la vida política terrenal. Posteriormente, durante el Renacimiento, Maquiavelo se vio obligado a invocar la unidad de Italia para superar las insuficiencias políticas de las repúblicas renacentistas. Ya en la modernidad, Montesquieu estableció una correlación entre la extensión del espacio político y el tipo de gobierno. También en el siglo XX Carl Schmitt describió la génesis y evolución del orden internacional como la historia de los procesos de representación visual, medición geográfica y apropiación jurídica de la tierra, mientras que Max Weber definió la especificidad del Estado moderno como una entidad territorialmente compacta y administrativamente homogénea. Sin embargo, tomados en su conjunto, las distintas variantes del historicismo occidental —desde la metáfora ilustrada sobre la relación entre el tiempo y la razón y sus derivaciones en el progreso positivista, el evolucionismo social-darwinista y el desarrollismo estructural-funcionalista— marginaron el papel socio-genético del espacio

al concebir el cambio histórico como una serie de etapas o fases de desarrollo desde la oscuridad hacia la luz, desde el salvajismo hasta la civilización o desde la simplicidad a la complejidad social. Todos estos imaginarios representaban el pasado como una sucesión de acontecimientos que conducían inevitablemente al presente. De entre ellos, fue quizá el llamado *orientalismo*, como señala Guillermo Graíño en este volumen, el que más decisivamente fundió la perspectiva historicista en una dimensión espacial. Según este prejuicio etnocéntrico, la distancia geográfica con respecto Europa equivalía a un retroceso en las etapas históricas de la civilización: *más allá* de Europa significaba *antes* de Europa.

La revalorización teórica del espacio y la territorialidad vino de la mano de autores contemporáneos de impronta marxista, como Henri Lefebvre y David Harvey, o post-moderna, como Edward Soja.¹ Este último ha insistido particularmente en que la dimensión espacial no puede subordinarse a la temporal y en que toda teoría de la sociedad debería apoyarse en una triangulación basada en el tiempo, el espacio y la estructura social. Pero por encima de estos postulados epistemológicos, el giro espacial en las ciencias sociales no ha hecho más que reflejar las transformaciones que han tenido lugar en la economía, la política y la cultura contemporáneas. La proliferación de enfoques espaciales se encuentra ineludiblemente ligada, pues, a la génesis de nuevas formas de espacialidad: mediante los flujos de bienes y capitales, la globalización ha creado vínculos entre productores y consumidores muy alejados entre sí y ha ido pareja a la deslocalización de los procesos productivos hacia lo que en un tiempo fue la periferia del capitalismo, con los consiguientes efectos en la estructura social y económica tanto del centro como de la periferia; los flujos financieros internacionales han limitado e incluso doblegado la soberanía financiera de los países; la intensificación de los flujos migratorios ha generado nuevas tensiones ligadas a la diversidad cultural y la competencia por el estatus; la masificación del turismo ha llevado a la apropiación selectiva de determinados lugares, y la expansión global de los medios de comunicación ha revelado los conflictos geopolíticos de fondo por la hegemonía informativa. Todo este complejo de fenómenos ha llevado a que los ciudadanos de muchos países experimenten una disonancia cognitiva entre sus identificacio-

nes políticas, que siguen siendo primordialmente locales, y las dinámicas profundas que condicionan el acontecer cotidiano.

Estos procesos sociales y los conflictos que se les asocian ponen asimismo de manifiesto la dimensión normativa que subyace a toda estructura territorial. La organización política del espacio se encuentra ligada a unos principios regulativos, que cabría calificar de *espaciales* o *territoriales*, que responden a criterios distributivos y jurisdiccionales e influyen decisivamente sobre la identidad colectiva y la cohesión interna las sociedades en las que operan. Sin ir más lejos, por ejemplo, procesos como la ordenación urbanística, la asignación de recursos públicos o la delimitación de circunscripciones electorales obedecen en última instancia a una serie de decisiones —y a principios de justicia— sobre el uso y la organización del espacio. En el plano filosófico, Nancy Fraser ha aplicado a tales principios la metáfora de la *escala*,² ya que existe una pluralidad de encuadres o marcos (*frames*) posibles para organizar y resolver los conflictos de justicia. Esto supone una matización frente a John Rawls, el principal responsable de la revitalización de la filosofía política en los años setenta, quien partió en sus principales obras del supuesto *Westphaliano*, es decir, de un imaginario político que atribuye al Estado una soberanía unitaria y exclusiva sobre su territorio del que queda excluida toda interferencia externa o deferencia hacia algún poder supranacional.³ El espacio político doméstico es consiguientemente imaginado como un espacio civil y pacificado, sometido al contrato social y a las obligaciones de justicia, mientras que el espacio internacional es visto como un estado de naturaleza, un ámbito de beligerancia regido por las negociaciones estratégicas y la razón de Estado y desprovisto, pues, de deberes vinculantes de justicia. Años después, en su réplica teórica a Rawls, Michael Walzer incluyó un apartado dedicado a los principios de justicia en relación con el espacio, pero siguió imaginando el Estado territorial moderno como la unidad social en cuyo seno se aplica la justicia, parangonando sus criterios regulativos con los de un club o una familia.⁴ Frente a ello, el giro espacial en la teoría política ha puesto de manifiesto que la materia de la justicia (la pregunta por el *qué*) no puede desvincularse de la determinación de sus sujetos (la pregunta por *quién*): ciudadanos territorializados o comunidades transnacionales de riesgo. Así, por ejemplo, el nuevo activismo políti-

co rechaza que la justicia pueda imaginarse territorialmente sólo como una relación doméstica entre conciudadanos. Es preciso, pues, como sugiere Juan Carlos Velasco en este libro, replantearse los confines de la justicia y evitar los falsos encuadramientos de la misma, como ocurre cuando se delega la responsabilidad por la pobreza global a Estados débiles o fallidos, incapaces de enfrentarse a los orígenes externos de su depauperación.

De todo lo visto podemos concluir que, desde la Antigüedad, los occidentales se han preocupado por los espacios propios de la política, esto es, por la sociabilidad humana, pero también por los espacios más adecuados para desarrollar la política, es decir, para hacer posible la sociabilidad humana. En esta obra aparecen tratadas de forma sistemática estas dos dimensiones del espacio político, desde las categorías topológicas más básicas hasta las referencias más amplias y abstractas sobre la cosmópolis y la utopía. El libro se articula consiguientemente en dos partes que intentan recoger esa doble dimensión, material y normativa, del espacio político. El primer bloque recorre las principales categorías espaciales reconocibles en la historia de la filosofía política. El segundo bloque ofrece, en cambio, distintas aproximaciones a la materialización histórica de tales categorías. En el primer capítulo, João Cardoso Rosas analiza la aplicación de coordenadas espaciales a los lenguajes e imaginarios políticos. Según él, antes de la intervención del poder político en el espacio físico del Estado o de la ciudad existe una pre-determinación espacial de la política, en la medida en que ésta se concibe y describe siempre en términos espaciales. Las coordenadas que permiten esta espacialización del lenguaje y del imaginario político (centro/periferia, cercano/lejano, dentro/fuera, alto/bajo, izquierda/derecha) se inscriben en una geometría de tipo euclidiano, pero tienen sus raíces simbólicas en la religión y el mito. En su texto, Cardoso explora los significados y las mutaciones de esta topografía política tomando como referencia el paso en Francia en 1789 del Antiguo Régimen a los regímenes constitucionales modernos. Ese momento histórico sirve como ejemplo del contraste entre la topografía política antigua y la que es característica de los sistemas políticos contemporáneos.

En el segundo capítulo, José María Hernández reconstruye el viejo y el nuevo debate en torno al cosmopolitismo y el papel de los Estados nacionales para la promoción de los derechos

humanos y los principios de una justicia global. En cierto modo, mantiene Hernández, este es un debate que reproduce el que tuvo lugar durante la Ilustración entre los *amigos de la ley* y los *amigos de la humanidad*: mientras que unos dan por supuesto que los individuos no podrán asumir jamás sus obligaciones para con una comunidad global si antes no han desarrollado ciertos afectos dentro de sus propias comunidades nacionales, los segundos insisten en los valores universales que cualquier individuo, como ser humano (es decir, con independencia del color de su piel, religión o lugar de nacimiento), ha de reconocer como miembro de una comunidad global. Para ello recurre a dos modelos de pensamiento cosmopolita: el de Burke y el de Kant. El primero nos ofrece un pensamiento alimentado por una poderosa imaginación espacial que ha servido para modelar no sólo una buena parte del pensamiento nacionalista sino también del cosmopolitismo contemporáneo, a pesar de que haya sido Kant el que habitualmente suele ser reclamado como inspirador de este último.

En el tercer capítulo, Ángel Rivero regresa a los orígenes clásicos de las concepciones espaciales de la política. *Conversatio*, nos recuerda Rivero, significa en latín *trato* o *comercio*. La conversación humana es, por consiguiente, el trato con los demás. Esta interacción con los otros puede tener la forma de disputa o de discordia, pero también puede darse en concordia y paz. La filosofía política ha tenido entre otros muchos empeños el de proporcionar el conocimiento práctico que permita el paso de la discordia a la concordia en la vida de los hombres, pero también ha buscado explicar cómo pasar de la mera conversación a la conversación más excelente: la vida buena. Esta conexión entre el vivir juntos y los que hablan apaciblemente no es, sin embargo, una mera coincidencia: se produce en el Renacimiento, cuando la recuperación de la filosofía política clásica y su defensa de la ciudad —entendida como el espacio donde acontece la conversación más excelente— se imbrica en una concepción cristiana del hombre que, a pesar del antropocentrismo de la época, no olvida su limitación esencial a la hora de desarrollar su naturaleza social. La política constituye así el espacio donde se produce la vida humana, pues es el espacio de la conversación colectiva, donde los hombres viven juntos, interactúan mediante el comercio y conversan, esto es, utilizan la palabra para dirimir sus con-

flictos y de esta manera desarrollan una vida más rica y acorde con su naturaleza original.

La identidad de la comunidad política le sirve en el cuarto capítulo a Francisco Colom para ilustrar la cambiante naturaleza de los principios que han definido la territorialidad a lo largo de la historia de Occidente y los elementos que han concurrido en su representación ideológica. Tales orígenes hay que ubicarlos en la ciudad clásica y en el tránsito desde la misma a los grandes imperios de la Antigüedad. La cristianización del Imperio Romano llevó a una paulatina asimilación de sus formas jurídico-políticas por parte de la Iglesia, que terminó por definirse como un *cuervo místico* en relación con su cabeza temporal y la comunidad de creyentes. Durante la Edad media, la representación corporativa del ligamen religioso se proyectó sobre el monarca, convertido en encarnación política de la integridad del reino y en depositario de la soberanía. A diferencia de los lazos personales de autoridad del mundo feudal, la soberanía moderna fue concebida como una autoridad suprema y perpetua sobre un determinado territorio para el cumplimiento de unos fines políticos tenidos por naturales. Las doctrinas iusnaturalistas formularon de diversa manera el origen y las condiciones de la cesión de la soberanía al monarca absoluto. Sin embargo, fue su atribución revolucionaria al *pueblo* lo que marcó la irrupción de la modernidad política. Si el constitucionalismo moderno definió las condiciones estructurales del Estado de derecho y la soberanía popular; la identidad colectiva de la comunidad amparada por el mismo se encontraba fuera del alcance de sus intereses normativos. Han sido, por ello, otros discursos e imaginarios políticos distintos del liberalismo los que han legitimado la relación entre Estados, pueblos y territorios.

Sin abandonar el registro teórico, Juan Carlos Velasco abre la segunda parte del libro abordando el significado normativo de las fronteras como factor creador, articulador y reproductor de desigualdad en el mundo. Las fronteras señalizan perímetros de bienestar diferenciados y enmarcan espacios sociales que circunscriben territorialmente oportunidades y opciones de vida. Muchas de tales oportunidades dependen de algo tan azaroso y decisivo en la vida de las personas como es la fortuna o la desgracia de haber nacido a un determinado lado de una frontera. Las consecuencias de esta circunstancia, en principio banal en

términos morales, pueden sin embargo llegar a ser decisivas. Ante la tendencia de presentar el trazado de fronteras como una realidad objetiva e inmodificable frente a la que los individuos tienen que plegarse, Velasco trata de introducir en su análisis perspectivas como las de la injusticia estructural o la *justicia global*, que permitan pensar un estado de cosas diferente. Como ejemplo de ese enfoque indaga los efectos que el azaroso trazado de las fronteras ocasiona sobre la capacidad de libre movimiento por el planeta y de establecimiento en el país de preferencia.

En una vertiente más reconstructiva, Miguel Bandeira Jerónimo, Guillermo Graíño y Tomás Pérez Vejo abordan en los siguientes capítulos la configuración del espacio político a través de la imaginación política, histórica y geográfica. Más concretamente, Miguel Bandeira explora la interdependencia de la geografía política, entendida como disciplina y forma de discurso, y la formación del nuevo imperialismo europeo desde finales del siglo XIX. Analizando la distribución de idiomas y formas de imaginación imperial, así como su institucionalización en disciplinas científicas entre algunas potencias coloniales, particularmente el Reino Unido y Portugal, Bandeira muestra el lugar que la idealización y la movilización política de *espacios vitales* de carácter imperial, sobre todo ultramarino, tuvieron en la formación de la imaginación política occidental. Guillermo Graíño, por su parte, invierte el sentido de esa reconstrucción y realiza un breve recorrido panorámico por las distintas formas en que la idea de *Oriente*, principalmente a lo largo del siglo XVIII, amplió la perspectiva desde la que Occidente observó su propia civilización. Graíño presta especial atención al papel jugado por dicha idea a la hora de suponer alternativas al desarrollo moral y político occidental. Para ello revisa algunos de los grandes debates dieciochescos sobre el tema que coparon el clima intelectual europeo y que, en ocasiones, han sido inadecuadamente interpretados por el paradigma *orientalista*. Por último, Tomás Pérez Vejo aborda la definición del espacio en el nacimiento de la modernidad hispanoamericana. Como es sabido, la definición del sujeto de la soberanía política fue, y sigue siendo en gran medida, uno de los grandes dilemas del nacimiento de una modernidad que substituyó la legitimidad dinástico-religiosa por la del pueblo o la nación. En su capítulo, Pérez Vejo analiza las

claves internas del proceso de imaginación y definición de nuevos sujetos de soberanía, ya fuesen territoriales o genealógicos, en las proclamas de independencia de la América española durante el periodo que va desde la crisis imperial de 1808 hasta el acta de independencia del Alto Perú de 1825. Con estos textos esperamos, en definitiva, haber puesto al alcance del lector una visión introductoria, pero suficientemente amplia, de las claves espaciales del pensamiento político occidental y su plasmación en distintas representaciones culturales e ideológicas.

FRANCISCO COLOM GONZÁLEZ
ÁNGEL RIVERO

1. Henri Lefebvre, *La producción del espacio* (prólogo de Ion Martínez Lorea; introducción y traducción de Emilio Martínez Gutiérrez), Madrid, Capitán Swing, 2013; David Harvey, *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Malden, Blackwell, 1996; Edward W. Soja, *Seeking Spatial Justice*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010.

2. Nancy Fraser, *Escalas de la justicia*, Barcelona, Herder, 2008.

3. Véase John Rawls, *Teoría de la justicia*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1979; ídem, *Liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996; e ídem, *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001.

4. Michael Walzer, *Las esferas de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993.