

RESEÑAS

GALVÁN, Valentín (coord.): *El evangelio del diablo. Foucault y la «Historia de la Locura»*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, 286 págs.
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/185611>

Este libro es una pieza fundamental para conocer el impacto que tuvo la primera indagación arqueológica de Michel Foucault: *Historia de la locura en la época clásica* (1961). La presentación redactada por el coordinador del volumen contextualiza la elaboración de la *Histoire de la folie* y su recepción inicial, emplazándola en el marco general de la edición de Foucault en lengua española. El volumen aparece escindido en dos grandes partes. En la primera se exponen algunos de los motivos, conexiones y efectos producidos por la que fue la tesis de Estado del filósofo de Poitiers. La segunda parte se centra más bien en discernir la acogida de esta obra de juventud en distintos ámbitos disciplinares y geográficos. Cada uno de estos dos grandes apartados se abre con un texto de Foucault, ambos inéditos en castellano.

El escrito que da paso a la primera parte recoge una conferencia («Historia de la locura y psiquiatría») pronunciada en 1973 por el filósofo francés en un Coloquio sobre historia de la antipsiquiatría celebrado en Montreal. Por su temática, concentrada en hilvanar una historia de la antipsiquiatría a partir de la historia de la verdad, esta intervención está emparentada con dos líneas de trabajo desarrolladas por Foucault en esa época: la historia de las prácticas de veridicción (curso de 1970-71 titulado *Leçons sur la volonté de savoir*, impartido en el Collège de France y conferencias de mayo de 1973, pronunciadas en Río de Janeiro y editadas con el título de *La verdad y las formas jurídicas*) y la genealogía de la psiquiatría (curso de 1973-74

titulado *Le pouvoir psychiatrique*). En esta segunda estela se analizaba el momento bascular representado por Charcot y el tratamiento de las histéricas, condición de posibilidad, según Foucault, del discurso antipsiquiátrico.

Siguen a continuación una serie de capítulos que recogen, vertidas al castellano, las distintas contribuciones del monográfico que la revista italiana *Aut Aut* dedicó en 2011 a *Histoire de la Folie* (en adelante HF), al cumplirse los cincuenta años de su publicación. El trabajo de Mario Colucci («La historia negada») explora las condiciones que permitieron tachar de «psiquiátrica» a la mencionada obra. La historización radical emprendida en el libro enseñaba que la enfermedad mental era un producto cultural y no un objeto dado en la naturaleza. Esto no conducía, como sucedía en las coetáneas experiencias antipsiquiátricas, a una desautorización de la psiquiatría pero obligaba a practicar un ejercicio de lucidez por parte del profesional, haciéndose cargo de las relaciones de poder que estaban en las raíces su disciplina.

Frédéric Gros («Notas sobre la *Historia de la locura*») abunda en el mismo argumento. Foucault no pretende desacreditar el discurso científico, sino mostrar que ese tipo de racionalidad no agota el ser mismo de la locura. La conceptualización psiquiátrica no es su verdad radical, sino el efecto de una experiencia más fundamental, constituida históricamente. Frente a las críticas dirigidas a Foucault desde la historia social, Gros insiste en que, para una historia de la experiencia y no de los hechos, las enso-

ñaciones culturales cuentan tanto como las prácticas institucionales. Pero por otro lado, frente a la aproximación puramente textual e intrafilosófica de Derrida, se insiste en la necesidad de conectar los discursos filosóficos con las prácticas sociales que le son contemporáneas.

Pier Aldo Rovatti («‘Serás un enfermo mental’. Una respuesta a los detractores de Foucault»), por su parte, denuncia las carencias de la lectura impugnadora procedente de la izquierda, muy extendida en Italia al poco de editarse HF. De Jervis a Ginzburg, pasando por Basaglia, se pone de manifiesto lo ajena que era la intelectualidad progresista italiana –humanista y marxista– de los sesenta respecto a las preocupaciones de Foucault. En el país transalpino, la recuperación de este texto inaugural sólo se produjo muy entrada la década de los setenta, cuando Basaglia abrió y desmanteló el manicomio de Trieste. Entonces se percató del problema cernido en HF: el manicomio encarna la verdad profunda de la psiquiatría. La aportación finaliza con un análisis de la arqueología de la antipsiquiatría esbozada por Foucault, y con un exhorto a los detractores de su obra.

Daniel Defert por su parte («Funciones de la pintura en *Historia de la locura*») reflexiona sobre el ser de la pintura y la diferencia entre ver y decir. Esta escisión, como motivo del pensamiento foucaultiano, arrancarían en las primeras páginas de HF, cuando se descubre la separación entre una experiencia crítica de la locura (Erasmus, Brandt), y una experiencia trágica (Bosch, Brueghel, Durero, Goya y Van Gogh). Se indaga el modo en que este primer periplo referido a lo pictórico, anuncia una segunda etapa abierta en *Les mots et les choses* con la descripción de Las Meninas y proseguida con el estudio sobre Magritte, Klee, Kandinsky, Manet y Picasso.

La siguiente contribución, de Pierangelo di Vittorio («Foucault y Basaglia. Historia de una recepción ‘menor’»), regresa de nuevo al asunto de la recepción italiana de HF. La acogida de este texto en el ámbito de la antipsiquiatría en general, y de la obra de Basaglia en particular, puede parecer «menor» por su resonancia, pero marca la primera conexión, de gran futuro en la trayectoria de Foucault, entre movimiento social y erudición histórica. Mediada la década de los noventa se habría producido en Italia una reactivación del interés por Foucault, bifurcada en dos líneas de recepción. Por un lado el uso de la noción de biopolítica a partir de Agamben, y por otro la realización de nuevas experiencias en la estela de Basaglia. Al contraste entre las propuestas de éste y las principales nociones arqueológico-genealógicas, se dedica un amplio espacio, concluyendo con una reveladora comparación entre las posturas de Castel y del propio Foucault en relación con la psiquiatría.

Mauro Bertani («Una obra moral») por su parte, presenta una original lectura de HF, afrontado como un libro de moral, donde se invita a pensar, esto es, a hacer difíciles gestos fáciles por habituales en relación con la locura. Foucault habría imaginado en su libro las condiciones de una posible revolución moral, donde la experiencia de la sinrazón podría quedar integrada en la práctica de la democracia.

La segunda parte del libro se inicia con una entrevista («No existe cultura sin locura») que Foucault concedió a France Culture en 1961, a raíz de la publicación de su tesis. Se resume el argumento del libro resaltando de qué manera, al menos desde Nietzsche, la locura pareció convertirse en un decisivo fenómeno civilizatorio. El ensayo que sigue, de Philippe Artières y Jean-François Bert («*Historia de la locura*

en la época clásica, Acto III»), sitúa la onda expansiva de HF en el extenso contexto de la psiquiatría alternativa y la antipsiquiatría francesa, desde los años cuarenta hasta finales de la década de los setenta. En este decurso, 1968 aparece como una fecha bisagra, señalando el clímax de estas experiencias y donde las propuestas de HF encajaron plenamente.

El siguiente trabajo, de Alain Beaulieu («Foucault y la *Historia de la locura* en América del Norte»), rastrea la presencia del libro en el marco académico, psiquiátrico y antipsiquiátrico norteamericano. Comienza haciendo un inventario de las visitas de Foucault a Estados Unidos y Canadá, incesantes entre 1970 y 1983. Subraya también la inspiración que encontró Foucault en la tradición contracultural y de formas de vida alternativa, sobre todo en California, para elaborar su ética del «cuidado de sí». El texto prosigue explorando el impacto de Foucault en algunos de los intelectuales norteamericanos más empáticos con su obra (Szasz, Goffman, Scheff y Hacking), así como en un grupo de historiadores de la psiquiatría. No olvida tampoco señalar las reticencias mostradas por pensadores de relevancia (Chomsky, Steiner, Walzer, Taylor), cartografiando con detalle las críticas recibidas por HF.

Con el capítulo de María Canavese («Circulaciones, lecturas y usos argentinos de *Historia de la locura*»), comienza una serie de colaboraciones consagradas a examinar la acogida de HF en Latinoamérica. Después de subrayar en carácter intermitente y plural de la recepción argentina de Foucault, se dilucida el destino específico de HF. Dado el éxito de *Las palabras y las cosas*, el filósofo francés queda en los 60 confinado en el estructuralismo. HF empezará a comentarse en la década siguiente. La Dictadura, implantada en 1976, no impidió

la circulación de la obra foucaultiana en algunos reductos de resistencia cultural e incluso en contados círculos académicos. La tesis de Foucault fue conocida, comentada y aplicada, sobre todo desde campos como el derecho (Marí), la psicología (Vezetti) y la filosofía (Terán, Abraham). Pero la explosión del interés por Foucault tuvo lugar a partir de 1983. Revistas y asociaciones relacionadas con el psicoanálisis, la psicología y una incipiente antipsiquiatría, remitían sin cesar a HF. En la década de los 90 se amplió la acogida en el mundo académico, convirtiendo las referencias de Foucault en un rumor permanente, de fondo, que llega hasta hoy.

De Argentina, el libro se traslada a Inglaterra, en un trabajo («La 'Historia de la locura' en Inglaterra») donde Colin Gordon repasa el impacto de esta obra de Foucault en distintos medios políticos e intelectuales. A pesar de la actitud receptiva de Laing y Cooper en relación con HF, se detecta una escasa incidencia de sus argumentos en el movimiento antipsiquiátrico británico. Se analizan con detalle las reticencias de los historiadores sociales (Porter, Cooter, Jordanova) que enfatizan la validez puramente hexagonal de los análisis de Foucault, no extrapolables al caso inglés. El capítulo finaliza señalando la acogida creativa de HF en algunos estudiosos británicos, como sucede con el geógrafo Chris Philo.

La aportación de Gustavo Leyva Martínez traslada la exploración a México, donde estudia la recepción en general de la obra de Foucault. Se centra en el universo de la filosofía académica mexicana, perfilando su situación en las décadas de los sesenta y setenta, teniendo como punto de inflexión los movimientos sociales surgidos tras las revueltas estudiantiles de 1968. El campo filosófico mexicano se encontraba escindido en tres direcciones: filosofía

analítica, marxismo occidental y herencia fenomenológico-hermenéutica. El interés y el diálogo con la obra de Foucault tuvo lugar en estas dos últimas direcciones. En la estela del marxismo y siguiendo la pauta marcada por Sánchez Vázquez, Foucault ha sido utilizado –por autores como Carlos Pereyra y Cesáreo Morales– para replantear el problema de la democracia y de la política, que las versiones más dogmáticas del marxismo, reducían a mera superestructura; también ha interesado el nexo entre verdad y poder. El otro ala de la filosofía mexicana, próxima a la hermenéutica, se ha interesado sobre todo por la propuesta de una genealogía de la subjetividad (Sergio Pérez Cortés y Gustavo Leyva).

Sin salir del universo latinoamericano, César Candiotta y Vera Portocarrero se centran en deslindar los «Efectos de la *Historia de la locura* en Brasil». Por una parte calibran los efectos puramente teóricos de la mencionada obra. En esta línea, el interés se concentró en la polémica entre Foucault y Derrida (glosada por M^a Cristina Franco y César Candiotta), en la epistemología de las ciencias humanas sugerida en HF (asunto abordado por Roberto Machado) y finalmente, en la crítica del psicoanálisis (Joel Birman y Ernani Chaves). La segunda serie de efectos de HF, remite a la reflexión sobre la psiquiatría, las prácticas psiquiátricas y el movimiento antipsiquiátrico en Brasil, destacando en este caso los trabajos de Jurandir Freire y de nuevo Roberto Machado, así como las propuestas de reforma de la Colonia Jurado Moreira, experiencia desarrollada en los años ochenta.

El libro se cierra con una intervención de su coordinador, Valentín Galván, sobre «Foucault y la *Historia de la locura* en España». Buen conocedor de la recepción del filósofo de Poitiers en nuestro país, Galván aborda el asunto, en primer lugar, trazando brevemente el cuadro de la filosofía española en el periodo que va del tardofranquismo a la Transición. Acto seguido pasa revista a los comentarios de Eugenio Trías, que en un artículo de 1968 y en sucesivas colaboraciones, actuaría como verdadero tronizador del pensamiento foucaultiano en España. En segundo lugar se examina el impacto de HF en la sociología española. Aquí la obra de referencia es *Miserables y locos*, de Fernando Álvarez Uría. Se trata de una tesis doctoral dirigida por Robert Castel y editada en 1983. Álvarez Uría aplica la metodología foucaultiana para trazar la emergencia, en nuestro país, del saber psiquiátrico y del manicomio. En la segunda parte del trabajo se analiza con detalle la acogida de HF en el movimiento antipsiquiátrico español y en los psiquiatras críticos que, desde la coyuntura del 68, alentaron en nuestro país el desmantelamiento del añejo sistema manicomial.

Gracias a esta obra, los numerosos lectores hispanos de Foucault pueden hacerse una idea de la vasta repercusión de *Historia de la locura*, cuyos efectos se han hecho notar en todo el mundo. Hay que agradecer por ello al buen hacer del coordinador Valentín Galván y de la traductora Blanca García Ceballos.

Francisco Vázquez García
(Universidad de Cádiz)

PÉREZ TAPIAS, José Antonio: *Invitación al federalismo. España y las razones para un Estado plurinacional*, Trotta, Madrid, 2013, 172 pp.
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/190051>

José Antonio Pérez Tapias, Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada, ha sido diputado socialista por Granada en las VIII y IX Legislaturas de las Cortes Generales. Además de números artículos en prensa y revistas especializadas, ha publicado más de una decena de libros en los que ha profundizado en asunto como la «educación democrática», la «ciudadanía intercultural», la socialdemocracia y multitud de temas relacionados con la política. Esta experiencia, tanto teórica como práctica, le sitúa en unas condiciones óptimas para reflexionar sobre la posibilidad o, mejor, la necesidad de replantear el ordenamiento del Estado español. El sistema autonómico, aún sus aspectos positivos, ha llegado a su límite de desarrollo, mostrándose insuficiente para satisfacer algunas demandas de reconocimiento, bloqueando desarrollos institucionales que los ciudadanos consideran fundamentales y habiendo acumulado, con los años, importantes disfunciones. Para el autor, se trata de problemas que sólo pueden ser solucionados, si dejamos al margen las propuestas neocentralistas e independistas, a través del Estado federal. Éste tiene que partir de una relativización de la noción de «soberanía», del reconocimiento de la diferencia y de la aceptación de la pluralidad. Viniendo de un profesor de filosofía, la fórmula no debe ser leía en clave exclusivamente jurídico-política, sino que estará fundada en referencias históricas y, por supuesto, en una profunda reflexión en torno a los conceptos fundamentales de lo político; para lo que se apoyará en una antropología de la cordialidad, con claros guiños a los pensadores que han marcado sus reflexiones filosóficas, como Levinas, Apel o Taylor.

La apuesta, que sólo puede tener sentido como una opción libremente elegida por los ciudadanos –es decir, que presupone el derecho a decidir–, será la de un «Estado federal plurinacional». Andalucía, dado que se trata de una comunidad que ha sido capaz de reconocer su realidad nacional sin menoscabo de su pertenencia a la nación española, está en una situación privilegiada para pensar el problema con cierta distancia. Además, esta tierra, como muestra la formulación de su nuevo Estatuto, es especialmente sensible a un supuesto fundamental de la posición de Pérez Tapias: el tratamiento de los hechos diferenciales territoriales no podrá hacerse en detrimento de la igualdad entre los ciudadanos de los distintos territorios.

El libro se divide en cuatro capítulos. En el primero se aborda el problema de las naciones en España y, a raíz de ello, la exigencia de transitar hacia una idea plural de Estado. Aunque la Constitución, en su Artículo 2, reconoce los derechos de las nacionalidades, tal reconocimiento queda oscurecido por la referencia a la «indisoluble unidad de la Nación española, patria común e indivisible de todos los españoles». A partir de aquí, la paradoja está servida: la Constitución supone un modelo estatal muy poco definido en lo que a la articulación territorial se refiere, pero, al mismo tiempo, establece topes insuperables para las reivindicaciones legítimas de las distintas naciones que componen el Estado. Para el autor, el Estado autonómico está cargado de disfuncionalidades: no ha conseguido evitar las tendencias centralistas; tiene un poder judicial propio de Estados unitarios; ha difuminado la diferencia

entre nacionalidades históricas y regiones; tiene problemas graves en el sistema de financiación, como el desequilibrio entre la capacidad de gasto de las autonomías e incapacidad en cuanto a gestión fiscal; y ha dificultado la comunicación tanto horizontal –entre las diversas autonomías– como vertical –entre las autonomías y el poder central. Todos estos problemas, que pudieron quedar disimulados en época de bonanza económica, hacen que el sistema salte por los aires con la crisis económica actual. Pero es que incluso en sus aspectos más exitosos, el Estado de las autonomías ha incentivado el auge de los nacionalismos, tanto los de oposición –los periféricos– como el de legitimación –el central–, que se potencian mutuamente.

En el capítulo segundo, y apoyándose en el análisis de diversas razones políticas y de la trayectoria histórica de nuestro país, se presenta el federalismo como un proyecto adecuado de convivencia para una España efectivamente diversa. Además de claros elementos identitarios que no pueden ser ignorados, han llegado hasta nosotros conflictos históricos que nunca tuvieron una solución satisfactoria. El autor sitúa los orígenes de este conflicto en el siglo XVIII, cuando la monarquía absoluta de los Borbones aplastó las diferencias propias del Estado español. Al respecto, ni la Constitución Liberal de 1821, ni, obviamente, la Restauración monárquica, modificaron un ápice la situación. A causa de ello, el debate sobre el modelo de Estado llegó con gran fuerza a la II República. Pérez Tapias se demora en el debate entre Ortega y Azaña a propósito de Cataluña y el proyecto de Constitución. Ortega había desarrollado, ya en tiempos de la dictadura de Primo de Rivera, la idea de un modelo autonómico bajo el rótulo de la «redención de las provincias». En el proceso descentralizador,

que en ningún caso debía afectar al carácter unitario del Estado español, debían participar todas las regiones; ya que si quedara reducido a las regiones históricas, se correría el peligro de caer en una España dual. La propuesta autonomista de Ortega está pensada para evitar la deriva federalista, que para él hubiera supuesto la división de la soberanía y, por lo tanto, la dispersión del Estado. El propio Azaña acabó apostando por el autonomismo a costa del federalismo. Por ello, concluye Pérez Tapias, la II República no fue capaz de definir un Estado federal.

Tras pasar por la Constitución de 1978 y el «plan Ibarretxe», se culmina este interesante repaso histórico con el análisis del conflicto de las interpretaciones respecto a la noción de nación que se produjo a propósito de la renovación del Estatuto de Cataluña. A juicio del autor, una cultura federal ha de ser capaz de conjugar el ejercicio de la soberanía popular y el respecto a la norma constitucional. La resolución del Tribunal Constitucional rompió este equilibrio al aferrarse a un concepto rígido de nación. La apuesta de Pérez Tapias no se deja esperar: es preciso ir más allá de un concepto jurídico de Nación y un concepto cultural de nacionalidad.

El capítulo tercero aborda los aspectos esenciales del modelo federal plurinacional. En primer lugar, es fundamental potenciar el círculo virtuoso entre ejercicio de la soberanía y respecto de la norma constitucional. Por otro lado, hay que ser conscientes de que la apuesta federalista fracasará si pretende apoyarse en razones meramente pragmáticas. Las razones ético-normativas, capaces de generar adhesiones, resultan, por ello, esenciales. Pero estas sólo podrán surgir si se fomenta una «cultura federal», una cultura del pacto, la lealtad, el pluralismo, el diálogo y la cooperación. Se precisa con-

vencer a amplios sectores de la ciudadanía de que el federalismo merece la pena, como una propuesta válida que se sitúe más allá del enfrentamiento entre nacionalismos de oposición y legitimación.

A juicio de Pérez Tapias, el proyecto federal puede ser sintetizado en dos conceptos: cooperación y pluralismo. Con la cooperación apunta al tránsito desde un modelo federal dual, con una distribución fija entre el poder nacional y el de los estados, hacia otro en el que hay cooperación entre los distintos niveles del poder. Considera que para la adecuada solidaridad interterritorial es fundamental esta cooperación, que debe arrancar de los gobiernos municipales.

Respecto al pluralismo, se trata de buscar una correcta conjugación de igualdad entre los ciudadanos y diferencias entre los territorios. El autor no duda a la hora de defender el federalismo asimétrico. A su juicio, es erróneo entender el federalismo simétrico como encarnación indiscutible del principio de igualdad. Además, el federalismo pluralista es posnacional. Llega a esta conclusión tras repasar la realidad del nacionalismo de los siglos XIX y XX, lo que le permite deconstruir el dogma de la soberanía nacional y, apoyándose en Bataille y Schmitt, analizar el trasfondo teológico de la idea moderna de soberanía. Con Luigi Ferrajoli, muestra lo trasnochado de la idea nacional de soberanía: desde el punto de vista de la soberanía externa, la Declaración Universal de los Derechos Humanos ha roto con ella; desde el punto de vista interno, el derecho a decidir aparece como inalienable, porque la configuración del Estado ya no puede darse por supuesta, sino que surge de la voluntad de la ciudadanía.

Por último, en el capítulo cuarto se insiste en los elementos necesarios para la generación de una cultura federal, cultura democrática por excelencia, ya que el federalismo posibilita cauces más diversos de participación democrática al considerar niveles intermedios entre la unidad del Estado y la realidad de la ciudadanía –Estados federados–, además de un reforzamiento de la democracia local. Por otro lado, el Estado federal permite avanzar con más facilidad en las políticas sociales. Por ello, aunque avanzar en la apuesta federal exige ganarse a ciudadanos de un amplio espectro ideológico, el autor no tiene dudas en que debe ser impulsada de forma especial por el PSOE y el PSC. A ello debería ayudar la trayectoria histórica del socialismo, su implantación territorial, su capacidad de articulación de la pluralidad en España y la propia estructura federal del partido socialista. Aunque no hay que olvidar que aún siendo un partido federal, el PSOE ha mostrado un notable déficit de federalismo en su proyecto y en su práctica política.

En fin, estamos ante un libro que no sólo ofrece información precisa sobre el sentido del federalismo, sino que, además, lo defiende argumentativamente. Aunque aparecen continuas referencias a la oportunidad del debate federal hoy, no ha de entenderse la apuesta del autor como una opción por un mal menor en un momento en el que el Estado español se encuentra en grave riesgo de escisión, sino que cree en la bondad del federalismo como motor para hacer de España un país más solidario, democrático y respetuoso con uno de sus mayores valores: la pluralidad que lo constituye.

Óscar Barroso Fernández
(Universidad de Granada)

ROCHA, Servando; *La facción caníbal. Historia del vandalismo ilustrado*. La Felguera, Madrid, 2012.

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/191601>

La historia de la Modernidad ha querido presentarse a sí misma a través del relato de una historia de progreso que tenía que conducir hacia la mejora continua y general de la vida social. Sin embargo, ya desde Freud, Nietzsche o Marx el elemento negativo, de origen hegeliano, emergió como el componente olvidado de esa historia. El progreso perdió con ello su inocencia. El sacrificio apareció como la mediación necesaria de su victoria. Sin embargo, pensábamos que este componente negativo quedaba circunscrito a una serie de teorías rivales de la Modernidad, a expresiones teóricas de los límites de la autonarración de la Modernidad. No obstante, han sido expresados en ciertas intuiciones antropológicas a partir de las cuales el ser humano marcaba fronteras a sí mismo sobre lo que podía y no podía tolerar. Auschwitz y la bomba atómica fueron los límites intuitivos para saber lo que implicaba moralmente el concepto de «humanidad». En el campo de la filosofía como campo de la producción del relato de dicha Modernidad, los derechos del hombre sirvieron como formulación teórica de los límites claros al campo de la irracionalidad.

¿Qué pasaría, sin embargo, si descubriéramos que la historia, que *nuestra* historia, está llena de discontinuidades, de momentos oscuros, salvajes, turbios? ¿Qué pasaría si Auschwitz y la bomba atómica no fueran más que la exageración de ciertos impulsos, acontecimientos, gestos, declaraciones, desafíos, que venían dándose durante los siglos anteriores? Esto es justo lo que encontramos en *La facción caníbal*. Esta especie de historia *benjaminiana* de los últimos siglos muestra cómo es posible una narración del nacimiento de la Modernidad con

dos rasgos básicos: por un lado, el elemento negativo, destructor, salvaje como elemento fundamental de la apertura de la época moderna; por otro, la discontinuidad de ciertas lógicas que aparecen y desaparecen de la superficie de la producción social. Con el relato monolítico de lo moderno como relato de realización de la utopía se pierden las apariciones y desapariciones de lógicas fundamentales para entender la historia de los dos últimos doscientos años.

No es de extrañar que esta especie de historia negra de la civilización europea comience con la aparición de un término que hoy representa al enemigo absoluto: el *terror*. Es en Edmund Burke en donde arranca este relato. Más específicamente, el elemento fundamental que aparece aquí es una categoría ya apuntada por Kant pero que, sin embargo, se despliega en este momento en toda su crudeza: lo *sublime*. Dentro del estudio de la estética que hace Burke, lo sublime aparece como lo «apropiado para excitar las ideas de dolor y peligro, esto es, cualquier cosa que resulte terrible o que hable sobre objetos terribles o que opere de forma análoga al terror» (p. 77). Este simple giro en la teoría estética abre toda una perspectiva oscura, desde la cual es posible una historia de Europa como la que encontramos aquí.

Esta intuición se vio refrendada por Thomas de Quincey, para quien el asesinato podía presentarse desde un punto de vista estético. Desde esta perspectiva, el espectador podía tener el placer de contemplar la perfección en la ejecución de un asesinato, como luego sucedería en la Revolución Francesa. El componente moral, jurídico y punitivo quedaba en suspenso. Como acto puro, *autónomo*, el

asesinato podía considerarse, efectivamente, como una de las bellas artes.

El asesinato, la concreción del terror, queda convertido en una acción estética, justamente por la combinación de dos elementos: la distancia del espectador con respecto a la «obra» en marcha; y la consideración, que nace en la estética kantiana, de cualquier acto que excite los sentidos, es decir, cualquier acto estético, como un acto autónomo al resto de actos del pensamiento o de la acción. Su autonomía es la razón de que no pueda ser juzgado dentro de los límites de la moral. 30 años después, y como por una especie de conjuro histórico, la Revolución Francesa entró en el período que se conoce como el Terror (1793-1794). Durante este tiempo, no dejaron de proliferar todo tipo de prácticas que parecían ser la confirmación de las ideas de Burke. Lo sublime resultó ser una categoría evocadora del Terror.

Después de los conocidos como «Disturbios de Gordon», en los que se puede ver el antecedente directo de la Revolución Francesa (p. 103), ésta comenzó con la toma de la Bastilla, en la cual nos adentramos ya en una auténtica galería de los horrores. El gobernador de la cárcel, Launay, es decapitado, y su cabeza es clavada en la punta de una lanza. Comienza así el auge de la decapitación como método de muerte. El enemigo no puede ser convencido: es necesario que desaparezca físicamente (una lógica que se reproducirá a lo largo de las décadas siguientes, terminando del modo más perfecto posible en los campos de concentración y en la bomba atómica).

Muy pronto, las noticias de esta fiebre decapitadora se extienden por toda Europa. Los jacobinos, líderes de la inauguración de la carnicería, empiezan a asociarse a lo demoníaco. Se les atribuyen propiedades como las del canibalismo o la antropofagia (p. 107). A partir de los escritos de denuncia

de los clérigos perseguidos por los jacobinos, éstos empiezan a ser descritos como «bebedores de sangre» o «caníbales» (p. 111). Especialmente en Inglaterra, surge la idea de la «facción caníbal»: semejante delirio destructor no podía ser llevado a cabo por hombres ilustrados amantes de la libertad, sino por animales, por monstruos (p. 113).

Una de las organizaciones pre-revolucionarias que instigaron esta elevación del asesinato a la categoría de arte fueron los diferentes clubes en los que se reunían los futuros revolucionarios. Desde el «Club de los Cordeleros» de Danton y Marat (p. 150) hasta los «*Hell-Fire Clubs*» (p. 159), estas organizaciones secretas empezaron a difundir un odio contra la Iglesia católica, la cual tenía que ser sustituida por la adoración *dogmática* de la razón, la ciencia y el conocimiento (p. 151). Lejos del relato autosatisfactorio de la Ilustración, la Revolución Francesa conectó la instauración de la racionalidad y el conocimiento con la masacre y el asesinato. La razón que se desplegaba en la historia no podía perder el tiempo en intentar convencer a su enemigo. La historia era la razón desplegándose, y por eso avanzaba bajo cualquier circunstancia y superando cualquier obstáculo.

El enemigo, hay que repetirlo, tenía que ser eliminado. Es aquí donde se introduce uno de los conceptos más terribles de toda la historia de los últimos siglos, y que es especialmente importante en este relato: la *higienización* (p. 171). El terrorismo quedaba igualado a un método de salud pública. Como si de una antelación bizarra y oscura del concepto contemporáneo de «tanatopolítica» (Agamben) se tratase, los jacobinos comenzaron una *gestión de la vida* del enemigo a través de un control férreo de la muerte, entendiendo que había sectores de la población que, simplemente, sobran. Para ello, la medicina se convirtió en instrumento

de asesinato de cientos de seres humanos. La higienización se convirtió en limpieza de la ciudad, en limpieza de la República.

Esta lógica de destrucción material de seres humanos salta dentro de la historia hasta la aparición de las dos guerras mundiales. En concreto, hay un acto que recoge el espíritu «higienizador» de la Revolución Francesa: la *bomba atómica*, en el cual «jamás lo sublime burkheiano alcanzó tal grado de perfección» (p. 211). La bomba atómica, auténtico instrumento de destrucción masiva, constituía la forma más eficaz de higienización del mundo. Como si de una epidemia se tratara, la bomba atómica terminaba con todo rastro de vida y con toda posibilidad de supervivencia. La nueva bomba nuclear no era más que la concreción técnica de la guerra que, en el otro bando, había llevado a cabo el nacional-socialismo como un proyecto de purificación del mundo de la epidemia judía. La guerra como instrumento político de la transformación revolucionaria, en tanto momento de aceleración brusca del tiempo histórico, no podía esperar a una negociación con aquellas partes de la sociedad que no compartían su visión revolucionaria.

Y, sin embargo, ¿no podía verse la gran seta atómica como un espectáculo realmente hermoso, contemplado simplemente como apariencia, como *imagen*? Desligado de su significado, los efectos estéticos de la bomba nuclear podían ser, cuanto menos, juzgados de una forma estética. Aquí aparecen otra vez los efectos terribles de la categoría de lo «sublime»: podía considerarse la detonación de la bomba nuclear como un fenómeno meramente estético, y, por lo tanto, considerarlo desde su belleza, fuera terrible o no. La estética moderna no tenía aquí ningún motivo para escandalizarse, del mismo modo que no lo podrá tener a partir de ese momento en adelante. A partir de ciertos contenidos de la estética kantiana, la

bomba atómica, en su capacidad de producir imágenes sublimes, podía ser juzgada fuera de los límites de la moral. Por eso, las bombas de Hiroshima y Nagasaki y sus efectos podían entenderse como algo sublime. El terror, la destrucción causada por la guerra, podía hablar en el lenguaje de lo sublime. La belleza se podía encontrar en la destrucción (p. 230).

Las vanguardias artísticas fueron, justamente, la expresión más decidida de esta autonomización de lo estético con respecto a las reglas de armonía y buen gusto del pasado. El futurismo, ya a principios del siglo XX, consideraba que «la guerra es la higiene del mundo». La lógica de la higienización encuentra en ellos la mediación de la exaltación de la guerra (pp. 214, 217). Poco tiempo después, los dadaístas, al afirmar la negación del arte, afirmaban a la vez que lo artístico se podía encontrar en cualquier lugar. La belleza había saltado los límites materiales de las formas artísticas tradicionales. La belleza ya no estaba reducida a una forma material determinada y, por lo tanto, podía estar en cualquier sitio.

Los surrealistas, por su parte, exaltaron el crimen y el asesinato como un acto poético, como un acto de creación de belleza. La famosa arenga surrealista a salir a la calle y disparar a la multitud con una pistola no era más que el eco de lo sublime. Aunque algunos se lo tomaran en serio (p. 289), se trataba de un proyecto de máximos, de la aspiración de realizar la poesía a través de lo terrible. Era la aspiración a poder encontrar la belleza en la destrucción del viejo mundo de la razón, la burguesía y el capital. Todos estos momentos de exaltación de lo sublime como exaltación del terror se conectan con elementos de la propia vida social convertida en imágenes. Las fotos del accionismo vienés, p.e., recuerdan a las de soldados torturados por el ejército norteamericano en las

cárceles de Abu Grahíb y Guantánamo. ¿No recuerdan éstas, a su vez, una *performance*, una representación?

De una forma más general, podríamos preguntarnos: ¿qué es lo que permite esta identificación entre el terror elevado a categoría estética y las imágenes reales del terror? La misma operación de *distanciamiento* que se despliega en la aparición de la imagen como medio de representación de lo real. Ya Burke advertía que, a una cierta distancia, tanto el protagonista de lo sublime como el espectador, convertido en *voyeur*, se igualan. El observador se sitúa, en ambos casos, a salvo de la materialidad del crimen, disfrutando de una proximidad sin riesgos. Goza de la distancia con respecto al horror real y esa distancia la adquiere, precisamente, al mediar la producción moderna de imágenes. En cuanto que todo se convierte en imagen, en cuanto que los sujetos ven el horror en directo a través de una pantalla, como sucedió en los atentados del 11-S, como vivencia última y también más íntima, se crea así la ilusión radical de estar viviendo realmente ese acontecimiento.

Toda la historia aquí presentada es el conjunto de los diversos modos de tratar con la fascinación que produce el terror, desvelando una experiencia del mismo que no encaja con cierto desprecio moral. Sin embargo, es posible confundir la tematización del terror con su fascinación. Como vemos en De Quincey, el terror puede ser considerado como un fenómeno que, llevado al absurdo, produce abominaciones. El asesinato es llevado al límite de poder ser considerado como un simple acto estético. Lo que, en su caso, puede parecer una verdadera fascinación por el crimen es justamente lo contrario, la idea de Kant llevada a su reducción al absurdo. La burguesía inglesa no estaba fascinada por el terror y la sangre. Más bien, su fascinación estaba dirigida a la

lógica de la industria y del beneficio. Esas grandiosas fuerzas productivas desplegadas por la burguesía de las que habla Marx en el *Manifest* ocupaban la producción de la vida social del momento.

El problema principal de la fascinación del terror como hilo conductor de toda una serie de apariciones históricas, culturales, etc., es que la realidad del crimen parece superar a su juicio estético. La pregunta que se da aquí por el origen de la fascinación por el terror se expresa en la presentación de todo un catálogo de diversos acercamientos al crimen y a la violencia dentro del mundo del arte. Sin embargo, este enfoque adolece de la misma deficiencia del discurso de De Quincey: trata con demasiada ligereza la cuestión del asesinato, juega con ella, la banaliza, la convierte en un objeto de contemplación y, al final, disfruta de esa contemplación. Esta relación con el terror sólo puede aparecer si hacemos caso omiso del papel efectivo que el terror ha tenido en las relaciones políticas del último siglo. Obviamente, podemos tratar estéticamente el nacional-socialismo como uno de los ejercicios de estetización del terror más acabados del siglo XX, pero, ¿no hay algo que se pierde ahí? ¿No quedaría igualado ese gesto estético con el gesto material de los asesinatos en masa? El peligro está en una cierta banalización del mal, en pensar que el terror puede reducirse, sin ningún tipo de problema, a su estetización sin que, con ello, estemos perdiendo algo fundamental de esta experiencia.

En definitiva: lo que nos fascina, ¿no es la *imagen* de lo cruel, de lo terrible, de la violencia, mientras que la experiencia directa, descarnada, poco romántica, maloliente, putrefacta, nauseabunda, es lo que nos atemoriza? Si esto es así, cuando aceptamos que es la imagen la que sirve de soporte a una experiencia determinada de

la belleza, ¿no estamos insertos ya en un paradigma posmoderno en el que toda experiencia «auténtica», «real», se ha convertido en *simulacro*? Exaltar lo terrible, esa belleza de lo siniestro, se convierte así en un gesto naif, en un gesto tan poco amenazante como la idea surrealista del asesinato por azar o como una campaña de publicidad de una marca de moda.

Especialmente, el siglo XX ha sido la primera época de la humanidad en la que la contemplación de lo terrible ha sido más fácil que en cualquier otro momento. La proliferación de los medios de comunicación ha propiciado una exaltación de cada elemento ínfimo de lo terrible. El asesinato nunca había sido representado de manera

más fiel como hasta entonces. La realidad de las dos guerras mundiales, Vietnam, la represión en los países comunistas o la guerra de Yugoslavia han producido más representaciones de la destrucción y del terror de lo que Burke probablemente se hubiera podido imaginar. Ciertamente, estos hechos históricos sólo son accesibles a través de la imagen, en cuanto representaciones de algo real que ha ocurrido. El problema radica en que, justo cuando se convierte en imagen, ya en ese momento puede convertirse en un contenido de la estética y, con ello, puede separarse su forma de su contenido político.

Christopher Morales Bonilla

NIETO BLANCO, Carlos: *La religión contingente*, Ediciones Nobel, Oviedo, 2013.
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/193941>

Carlos Nieto Blanco (Santander, 1947) fue finalista del Premio internacional de Ensayo Jovellanos con este libro; en él se abordan algunas de las claves para entender las dimensiones del fenómeno religioso contemporáneo. Profesor de Filosofía de la Universidad de Cantabria, imparte docencia en Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea, entre sus libros destacamos: *La filosofía en la encrucijada. Perfiles del pensamiento de Ferrater Mora* (1985), *Freud. La cuestión del análisis profano* (1988); *La conciencia lingüística de la filosofía. Ensayo de una crítica de la razón lingüística* (1997); *Augusto González de Linares. La vida de los astros* (2004).

El título de la obra da cuenta de cómo el cristianismo ha pasado de ser la religión omnipresente y necesaria a ser en la actualidad una religión posible, contingente. En otros

términos, estudia la pérdida de su hegemonía cultural y presencia en la esfera pública, así como el lento pero creciente refugio en la esfera privada. A lo largo del texto se mencionan diversas religiones, aunque está centrado en la católica, obviamente hay excursos sobre el cristianismo protestante, especialmente en las grandes polémicas de los idealistas alemanes y la derecha hegeliana.

La relación entre filosofía y religión recorre el ensayo del Profesor Nieto, se vale de un doble dispositivo metodológico para abordar esta correspondencia, un *procedimiento hermenéutico* entendido como «la toma de conciencia de formar parte de una tradición, que <trae> hacia nosotros los acontecimientos vividos por los sujetos de otro tiempo, planteándonos una serie de preguntas, cuyas respuestas quedan fijadas en las interpretaciones construidas sobre

los mismos, acuñadas en el lenguaje, origen, a su vez, de nuevos interrogantes.»¹ En segundo lugar, esa toma de conciencia hermenéutica va unida al modo en que los frankfurtianos entienden las interpretaciones como «mediaciones con las cuales opera la relación sujeto y mundo, o conciencia y ser, plasmándose en la realidad histórica como una forma de unidad en donde el propio intérprete queda interpelado»². En definitiva una aproximación hermenéutico-crítica y una reconstrucción racional del cristianismo en la cultura occidental.

Para ello tiene siempre presente estos dos puntos de vista: Cristianismo como religión y cristianismo como cultura. Y se centra en tres momentos diferentes: la gestación y triunfo del cristianismo, quiebra de la situación anterior y pérdida de la hegemonía y, por último, la ubicación de la religión dentro de los límites de la razón, secuencia histórica que atraviesa la Historia de la Filosofía en su conjunto, aunque la reflexión del profesor Nieto se centre en la modernidad y en el statu quo contemporáneo de la religión católica.

En este ensayo –hay que agradecer que está muy bien escrito y es diáfano en su estilo y planteamiento– asistimos a un recorrido por la floresta de la teodicea y de la religión, por la sociología y la filosofía de la religión. Sirve, además de hilo conductor para una puesta al día en cuanto a los diversos planteamientos y problemática del cristianismo en la sociedad actual. La formación sociológica –además de la propia del filósofo– es patente en la lectura de este ameno texto, así como su magisterio en Historia Filosofía Moderna y Contemporánea. Desde el Renacimiento, Ilustración,

Idealismo, a autores como Wittgenstein, Santayana, Rorty, Taylor, etc., junto a los últimos estudios sobre la materia hacen que este texto se pueda utilizar como libro de consulta por la profusión de información –muy bien administrada– acerca de la pérdida de liderazgo, el debilitamiento del cristianismo como religión e incluso su escasa entidad como elemento cultural de identidad europea. Nos ofrece un recorrido exhaustivo desde que el cristianismo se hizo con el poder y se institucionalizó, los siglos IV al XVI donde la hegemonía de la Iglesia y sus instituciones fue manifiesta, hasta su quebrantamiento desde el Renacimiento y sus formulaciones paganas y mágicas, y la secularización a partir del siglo XVIII. De ese modo se establece «el mosaico religioso» a fin de exponer «la religión en la era de la razón» donde teísmo, deísmo, agnosticismo y ateísmo son abordados. Todo ello contemplado como un ejercicio de «pensar la religión» más que «pensar desde la religión».

Este ensayo recorre el tránsito del cristianismo como guía absoluta para la vida a su crisis o caída en algo superfluo o refugiado en los ámbitos de la privacidad. El cristianismo se da de bruces con el proceso de secularización iniciado por los ilustrados y que significó la lucha contra la hegemonía de la religión, la apropiación y transformación racional de los contenidos religiosos, cuando no el rechazo como superstición, así como la búsqueda de la emancipación y el triunfo de la idea de autonomía racional. *Saeculum* no es sólo lo contrapuesto a lo sagrado, también equivale a «temporal» en el sentido de pasajero, efímero y limitado. La secularización entendida como el ideal humano a alcanzar, también como decadencia, desplazamiento y ocaso de la religión; autonomía e independencia de la sociedad frente a lo religioso y desacralización del mundo.

1 Nieto Blanco, C., *La religión contingente*, pp. XVII-XVIII.

2 *Ibid.*, p. XVIII.

La desacralización termina con la sustitución de Dios por la razón, el camino y esperanza de salvación desbancados por el progreso y la perfectibilidad humana. Posteriormente se producirá una segunda secularización de los resultados de la primera: de los conceptos de razón, ciencia, Estado, progreso, ya que se han convertido a su vez en mitos. Si la primera secularización fue el triunfo de la razón, la segunda es la crisis de la razón; si la primera fue la creación de la metafísica moderna, basada en el sujeto racional, la segunda representa el final de la metafísica y la muerte del sujeto.

Por todo ello, ofrece nuestro autor una propuesta normativa que permita la convivencia pacífica entre personas religiosas y aquellas personas que tienen un sentido inmanente de la existencia humana; a fin de cuentas, la creencia religiosa es una decisión libre, cuya confianza reside en la autoridad de aquello en que se cree. De ahí la necesidad de la tolerancia como una virtud cívica permanente, pues desde el punto de vista de la filosofía la religión tiene cuatro límites que no puede traspasar en ningún caso: el *límite racional* (cualquier proposición de carácter religioso carece de fuerza gnoseológica al quedar fuera del ámbito racional, dentro del cual se alcanza y dirime el saber), el *límite epistémico* (la religión carece de fundamentos racionales tanto para autodefinirse como verdadera, como para establecer qué proposiciones lo son), el *límite ético* (las religiones no poseen en exclusiva la competencia sobre el bien y el valor, ni sobre la norma que regula la vida justa) y el *límite político* (el Estado democrático de derecho posee en exclusiva la autonomía normativa para el gobierno de la ciudadanía, sin que a ninguna confesión religiosa le asista el derecho a imponerle su ideario). More kantiano Carlos Nieto avanza en su exposición teniendo en cuenta

el plano gnoseológico, epistemológico, lingüístico, ético y político, entendidos como «los límites de la religión». Tras este estudio, proceso y análisis llegamos al capítulo final que da título al libro: «La contingencia de la religión».

Nuestro autor es consciente de aquello que señaló Durkheim: la religión lejos de desaparecer o extinguirse, se ha transformado, adoptando nuevas formas, aunque en parte se han desvanecido sus fuerzas, presencia e influjo. Desaparición no, crisis y metamorfosis sí. La religión sobrevive por un proceso de institucionalización permanente y de «rutinización del carisma», Weber *dixit*. A la vez, el propio proceso desacralizador motivó nuevas formas de religiosidad debido al desplazamiento que en la sociedad había tenido la religión. Ésta pierde su influencia sobre muchas de las esferas de la sociedad (política, económica, etc.). La propia Iglesia católica intenta adaptarse a los nuevos tiempos. Se suceden movimientos típicos: desde el enrocamiento en posturas desfasadas, trasnochadas, no acorde con los tiempos, aferrándose al dogma y a un «revival» de la intolerancia, la contestación y crítica en el seno de la propia Iglesia, la inevitable puesta al día, incluso adaptando el credo a las nuevas costumbres de la sociedad en que se vive, a la vez que reconoce con cicatería los errores históricos cometidos en épocas anteriores. La iglesia católica como forma institucionalizada de la religión pierde en este camino prestigio y credibilidad para muchos creyentes que se desencantan (no ya por la acción de la secularización sino por la conducta y actitud de la propia Iglesia). ¿Contribuyen activamente las manifestaciones pastorales en sus distintos niveles a esa pérdida de confianza en las religiones tradicionales? La insistencia en el dogma y la dilación en una puesta al día, el anhelado *aggiornamento* del catolicismo

que no llega (aunque ahora tenemos ese aire nuevo del Papa Francisco), conlleva la indiferencia por parte de muchos sectores de la sociedad, especialmente los jóvenes (véanse los datos del CIS)³.

En todo este proceso, el *desencantamiento* no ha sido sólo el que apuntaba Max Weber sobre la extinción de las religiones debido al proceso de racionalización-modernización, institucionalización de la ciencia, desencantamiento del mundo que desterraría definitivamente para siempre lo supersticioso, lo mágico, lo misterioso. Así lo describe Weber: «Los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado, o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí»⁴. Es una sociedad que se repliega y para la cual la religión ya no es el centro de la vida personal/social, quedando mayoritariamente para celebraciones y siempre desde una postura meramente social.

En tiempos de crisis, de incertidumbre, de riesgo, la religión ha sido una seña de identidad desde siempre, y ahora vemos actuando en el Islam una lectura y práctica fundamentalista (como la hubo y la hay en el judaísmo y el cristianismo). Son posturas integristas que avanzan con los movimientos neocom y teocom, los cuales pugnan por tener presencia/influencia en la esfera pública, a la vez que se hacen visibles los movimientos de corte laico, cuestión que podemos analizar en Polonia, Irlanda, Italia y España. Sobre las particularidades del catolicismo de la jerarquía episcopal espa-

ñola también hay espacio en el libro que reseñamos. Por su afán de constantinismo político, de interferir en el Estado de Derecho, de no conectar nada más que con los sectores más integristas de la política española, el diagnóstico de la Conferencia Episcopal sobre la sociedad española es terrible: relativismo, materialismo, egoísmo, crisis de valores, laicismo, esperanzas terrenas, nuevos y falsos dioses modernos, una sociedad atea y laica. No es novedoso, ya nos lo ha mostrado Carlos Nieto, el enemigo a batir es el proceso de secularización, heredero de la modernidad ilustrada, así lo ha manifestado el Papa Benedicto XVI en su segunda encíclica: *Spe salvi (Salvados en la esperanza)*, que apareció el último día de noviembre de 2007 y hace referencia a la Epístola a los Romanos, 8, 24. El documento papal se desarrolla desde tres tesis: La historia de la humanidad se torció a partir de la Ilustración y Revolución Francesa, la razón humana es insuficiente y, por último, sin Dios no existe justicia. De paso se reafirma la existencia del purgatorio y del infierno, así como recuerda que habrá un juicio final.

Queda añadir que también «se puede vivir sin religión», siendo una muestra más de esa tesis de la religión contingente; abundan otras manifestaciones de religiosidad dentro de la Iglesia Católica que llevan la deriva fundamentalista. Lo que es menester es lograr que en ese espacio que todos compartimos –que es el que le interesa y preocupa a Carlos Nieto– las virtudes cívicas de respeto, tolerancia y educación común (sin tutela de ninguna religión), sean el lugar común de la ciudadanía, independiente de las creencias que cada uno tenga, como corresponde a un Estado de Derecho.

Jorge Novella Suárez
(Universidad de Murcia)

3 http://www.cis.es/cis/openem/ES/1_encuestas/estudios/ver.jsp?estudio=14036, Barómetro Enero 2014.

4 Weber, M., «La ciencia como vocación», en *El político y el científico*, trad. F. Rubio Llorente, introducción de R. Aron, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 229.

MEDINA DOMÉNECH, Rosa María: *Ciencia y sabiduría del amor. Una historia cultural del franquismo (1940-1960)*, Madrid/ Frankfurt am Main, Iberoamericana-Vervuert, 2013, 276 págs.
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/185611>

Este libro presenta una reconstrucción histórica de la experiencia amorosa tal como fue constituida en la cultura española durante las dos décadas posteriores a la Guerra Civil. En vez de considerar el mundo emocional como un entramado biopsíquico de naturaleza transhistórica, la investigación recorre su geometría variable y contingente, moldeada a partir de prácticas sociales igualmente mudables.

El trabajo se inscribe entonces en las coordenadas de una verdadera historia de la subjetividad, una ontología histórica de nosotros mismos. Esta queda trazada a través del análisis de los «dispositivos» que nos han conformado como sujetos emocionales involucrados en relaciones amorosas. Rosa Medina procede del campo de la Historia de la ciencia, pero su acercamiento pragmático no afronta los discursos científicos como sistemas de enunciados; los presenta incrustados en los cursos de acción.

La primera parte del libro explora, siguiendo una metodología próxima a la de Joan Scott, los discursos médicos y psiquiátricos acerca del amor, implicados en las relaciones de poder entre los géneros, dentro un horizonte rígidamente patriarcal. En este caso, la ciencia opera realimentando los «dispositivos de feminización» (concepto de inspiración foucaultiana tomado de Julia Varela) característicos del primer franquismo. El amor aparece naturalizado como una suerte de destino inherente a la mujer en sus funciones inalienables de esposa y madre.

Se diferencian dos constelaciones discursivas. Por una parte una retórica biologicista, dominante en la década de los 40,

que enraizaba la emoción amorosa en la masa cerebral («teorías talámicas») o en las secreciones internas del sistema endocrino. Autores como Marañón, Antonio Vallejo Nájera, López Ibor, Simarro Puig, Botella Llusía, Álvarez de Linera o Misael Bañuelos, proporcionaron argumentos en esta dirección, aunque en el interior de un discurso a menudo ecléctico y poblado de contrasentidos. Desde tales planteamientos se avalaba el ideal nacionalcatólico de la «madre y esposa», en un cuadro marcado por las políticas natalistas y el rechazo de los nuevos modelos de mujer vehiculados por la novela rosa y el cine gracias a una incipiente industria cultural de masas. En esta constelación cobró fuerza la referencia a los «instintos» como fundamento de la complementariedad de los sexos y la supremacía masculina.

Pero incluso en este plano, donde el discurso científico sobre el amor se alineaba con las formulaciones normativas emitidas desde la Iglesia o desde Sección Femenina, no dejaba de estar presente una ambivalencia que le permitía, a las receptoras de tales mensajes, usar las representaciones más propagandísticas (por ejemplo las cinematográficas), para hacer valer esquemas de feminidad no consonantes con los oficiales. Por otra parte, la colaboración de la ciencia con la dominación masculina de la época, no significaba una total unanimidad entre los especialistas. Esto lo subraya muy bien la autora del trabajo, contrastando, por ejemplo, el discurso biologicista y misógino de Misael Bañuelos, con la visión más matizada y menos jerárquica, de Oliver Brachfeld.

Junto a la primera constelación biode-terminista, se examina una segunda dinastía discursiva, más ligada al psicoanálisis y más presente a partir de la década de los 50. Aquí Rosa Medina realiza un magnífico estudio de la recepción de las tesis psicoanalíticas en la España del temprano franquismo. En ese escenario, el actor principal no es tanto Freud, tachado de «pansexualista» y «ateo», como otros discípulos suyos (Reik, Jung, Adler), cuyas perspectivas eran más conciliables con la tradición católica. En este caso, el dispositivo de feminización dominante es el de los «complejos», donde el mundo emocional de la mujer quedaba patologizado bajo la noción de «complejo de inferioridad». Brachfeld y Rof Carballo desempeñaron un importante papel en el despliegue de este dispositivo, acompañado por el que representó también la teoría del «vínculo materno». Junto a Rof Carballo, otros facultativos como Laín, López Ibor, Jerónimo de Moragas, Ramón Sarró y Molina Núñez fueron decisivos en esta reacomodación católica del psicoanálisis y de la psicoterapia.

Si en la primera parte del libro y pese a la relevancia otorgada a los «dispositivos» foucaultianos, ya se entreveía la capacidad de resistencia e invención de las mujeres en un horizonte tan cerrado como el de la plenitud del franquismo, la segunda y la tercera parte propician un cambio radical, no sólo de fuentes, sino de enfoque. Aquí se hace valer la noción gramsciana de «saberes subalternos» o la crítica de Roger Chartier a la escisión entre creación y recepción. La experiencia amorosa de las españolas de posguerra se moldeó a través de un juego agónico, donde los discursos científicos que justificaban las feminidades oficialmente reconocidas, fueron sistemáticamente contestados por mujeres de clase media y alta que inventaban formas alternativas de feminidad.

Si desde la ciencia el amor era postulado como un destino inscrito en la naturaleza de la hembra, convergiendo así con el mito romántico de la fuerza «ciega e irresistible», desde la contestación femenina se defendía el amor como una instancia manejable, que hacía de la mujer, no el «complemento» del varón sino su *partenaire* en un juego recíproco y creativo, marcado por el uso de las distancias.

A partir de ahora, en el hilo conductor del libro, los momentos de subjetivación prevalecen sobre los de sujeción en el moldeamiento cultural de la experiencia amorosa. La ambivalencia siempre se mantiene, porque las estrategias creativas y de desafío no excluyen concesiones y reutilizaciones de los modelos de feminidad normativos; no se trata de contraponer el ejercicio del poder masculino a un «afuera» exterior y salvaje; la resistencia se hace siempre desde dentro de los dispositivos de poder. Esto se advierte en la brillante exposición del pensamiento de María Laffitte, que protagoniza la segunda parte del libro. Esta ensayista sevillana, todavía muy olvidada en los círculos del feminismo académico español, pese al diálogo crítico que mantuvo con Simone de Beauvoir, no sólo contrarrestó la misoginia de los discursos científicos de la época, sino que anticipó algunos de los motivos del feminismo más avanzado: la producción del sexo a partir del género, la equidistancia entre constructivismo radical y biologicismo, el desmascaramiento del mito de la feminidad vehiculado por el canon de la literatura, o la vindicación de una maternidad en ruptura con los moldes tradicionales.

La finura de los análisis y lo adelantado de las propuestas de Laffitte, se contextualizan muy bien, relacionándolos con la emergencia de un nuevo modelo de mujer en la obra de las novelistas de los años cua-

renta y cincuenta: Carmen de Icaza, Carmen Laforet, Elena Soriano. Se configura así, desde un humanismo cristiano teñido de progresismo y evolucionismo (Teilhard de Chardin), un prototipo de «mujer nueva» que, sin coincidir con la «mujer moderna» promovida por la creciente industria cultural de la época, promocionaba unas relaciones de género situadas más allá del esquema de la complementariedad y de la rígida división entre lo masculino y lo femenino.

Este énfasis en la creación de figuras alternativas de feminidad y de experiencia amorosa durante la fase más recia del franquismo, se prosigue en la tercera parte del libro. Aquí la fuente principal no es la obra intelectual de una gran ensayista ni el género novelesco. Se trata de recomponer la voz propia de las mujeres jóvenes de clase media, examinando la correspondencia recogida en el consultorio sentimental de la revista *Meridiano Femenino*, en el periodo 1945-1960. Se recurre asimismo a las memorias publicadas por algunas mujeres singulares, como Carmen de Lirio y Esther Tusquets, y finalmente, al cancionero popular de la época, incluyendo baladas y copla española. Con estos mimbres se recons-

truyen las tácticas de lo que Rosa Medina denomina «la orquestación del amor». Es decir, se constata de qué modo las mujeres podían hacerse cargo, en sus vidas cotidianas, de crear una experiencia amorosa muy alejada de los patrones fijados por la ciencia o por el mito romántico, disidente asimismo respecto al discurso oficial de la Iglesia y de Sección Femenina. Se trata de una emoción amorosa racionalmente gestionable, que permitía la subjetivación de las mujeres mediante la reciprocidad y un cierto *pathos* de la distancia.

El trabajo de Rosa Medina combina con maestría el descubrimiento de nuevas fuentes, el dominio de la ya vasta literatura secundaria sobre mujer y franquismo, y un sólido pertrecho teórico. Está por ello destinado a convertirse, para el futuro, en lo que durante muchos años representó la espléndida investigación de Carmen Martín Gaité (*Usos amorosos en la posguerra española*), esto es, en un clásico insoslayable que muestra la capacidad de «agencia» de las mujeres, en el peor de los escenarios imaginables.

Francisco Vázquez García
(Universidad de Cádiz)

PÉREZ CHICO, David (coord.): *Perspectivas en la Filosofía del Lenguaje*, PUZ Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2013, 620 pp.
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/193941>

Desde comienzos del pasado siglo, el lenguaje ha ocupado un lugar preponderante en el panorama filosófico mundial, siendo su influencia particularmente acuciante en el marco más general de la filosofía analítica, de cuño anglosajón. De acuerdo con este movimiento, gran parte de los proble-

mas filosóficos se solucionarían/disolverían mediante el análisis del lenguaje, el cual constituiría el método filosófico por excelencia. En este sentido, la obra *Perspectivas en la Filosofía del Lenguaje*, aspira a ser tanto una toma de pulso en cuanto al estado actual de la filosofía del lenguaje (i.e., el

área que se ocupa de los problemas del significado y la representación lingüística con el objeto de esclarecer la relación entre lenguaje, mente y mundo) en nuestro país como una contribución crítica a los principales tópicos de la misma a nivel nacional e internacional. En concreto, *Perspectivas en la Filosofía del Lenguaje* gira en torno a los desarrollos contemporáneos a propósito del paradigma representacional del significado (centrado en relación entre las palabras y los objetos de los que hablamos al utilizarlas), en detrimento de derroteros como el formalista (como se advierte en el prólogo) o el materialista (no mencionado). En este sentido, entre los principales autores abordados destacan las figuras de Frege, Wittgenstein, Kripke y Grice.

Los tres primeros capítulos de la obra son marcadamente ambiciosos en su propuesta. Así, en el capítulo primero, *La historia de la Filosofía del lenguaje. Ya Platón, en el Crátilo*, A.M. Liz aspira a disculpar a la Filosofía del Lenguaje de su usual ahistoricismo, retrotrayendo sus orígenes a la obra de un Platón en tanto que filósofo del lenguaje *avant la lettre*. A continuación, C. Corredor, a través de su artículo *Las tradiciones continental y analítica en Filosofía: algunos puntos de encuentro y desencuentro*, trata de flexibilizar la férrea unión entre filosofía del lenguaje y tradición analítica, ensayando en su lugar un meritorio diálogo entre esta última y la tradición continental a propósito de los pares Frege-Husserl, sobre sentido referencia y Gadamer-Davidson acerca del lenguaje y el método de interpretación. En el capítulo tercero, *Grice y la crisis de la filosofía analítica clásica*, J.J. Acero aborda una posible mutación de la filosofía analítica luego de las propuestas más clásicas de Frege, Russell y Wittgenstein, y ello sobre la hipótesis de que, tras este período, la pregunta acerca de qué sea el significado habría

sido trivializada y naturalizada, pasando así del dominio de la filosofía al de la ciencia.

A partir de este punto y hasta el ecuador de la presente obra, los capítulos no harán sino atestiguar la enorme influencia de Frege ya no solo en la filosofía analítica clásica (por utilizar la etiqueta de Carpintero), sino en la filosofía del lenguaje *tout court*. Así lo confirman tanto los artículos IV-VIII a propósito del problema de la referencia como el excelente artículo IX acerca de Dummett, brillante exégeta del trabajo producido por...Frege. De este modo, el cuarto capítulo (*La revisión wittgensteiniana del análisis fregeano de los enunciados de igualdad*, por M. Cerezo) gira en torno a la tesis de que la proximidad exhibida por el Wittgenstein tractariano con respecto de las tesis de Frege y Russell, lejos de hacer del filósofo austríaco un mero re-elaborador de las concepciones de aquellos, entraña una transformación decisiva, la cual se erige sobre tesis como la de la multiplicidad de lenguajes traducibles entre sí o la postulación de que los nombres solo tienen referencia y las proposiciones carecen de ella, y a veces éstas ni siquiera tienen sentido. El quinto capítulo lo firma L. Fernández Moreno y se titula *Tres referencias de la teoría lingüística: Locke, Kripke y Putnam*. El mismo gira en torno a las cuestiones semánticas suscitadas por la referencia de los términos de género natural tal y como esta es analizada en las teorías de Locke, Kripke y Putnam. El sexto ensayo, a cargo de I. Vicario, lleva por título *Millianismo Híbrido* y rescata la teoría ingenua de Stuart Mill a propósito de la referencia de los términos singulares, al tiempo que evalúa el modo en que un millianismo híbrido resultante de la combinación entre el enfoque milliano del contenido semántico y los modos de presentación propios de las concepciones descriptivistas de corte fregeano puede lidiar

con aspectos cognitivos del lenguaje tales que el problema del valor cognitivo y el de las oraciones de atribución de creencia. En el capítulo séptimo, M. García Carpintero cierra el bloque de artículos dedicados al problema de la referencia, y lo hace sirviéndose del modo en que los nombres propios y deícticos operan en el ámbito de la ficción para así preconizar una teoría fregeana de la referencia a salvo de las críticas kripkeanas al descriptivismo fregeano. El capítulo noveno, escrito por M.P. Azcárate, continua la senda fregeana de los anteriores a propósito del recientemente fallecido M. Dummett. Así, en *Michael Dummett: realismo, significado y verdad* la autora analiza la naturaleza de un antirrealismo semántico dummettiano que aboga por la revisión del concepto realista de verdad como base sobre la cual erigir una nueva teoría del significado al margen de la metafísica que prescindiera de la idealización de las capacidades cognitivas de los sujetos.

El capítulo décimo, cuya autoría la debemos a L. Valdés, inaugura un bloque de contribuciones de marcado espíritu post-Fregeano que se alejan de la concepción representacionalista del lenguaje, y lo hace afrontando de manera solvente el apasionante tratamiento que la noción de gramática recibe por parte de Wittgenstein (mientras que el primer Wittgenstein, más próximo a Frege, se ocuparía de la gramática del lenguaje en tanto que disfraz de la forma lógica del mismo, para el segundo, de vocación más pragmática, la gramática del lenguaje comprende el conjunto de reglas que lo constituyen). Así, la estrecha relación entre semántica y pragmática encontrará su defensor más acérrimo en la figura de J. Austin, la cual es abordada por A. Blanco en su artículo *John Austin. El Estudio del Acto de Habla en la Situación de Habla Total*, mostrando el modo en que un enfoque holista puede (y debe) complementar

el enfoque teórico tradicional frente a lo semántico-lingüístico. H.P. Grice es todo un experto en estas lides y sobre su obra versa el capítulo duodécimo, firmado por J.J. Colomina y titulado *Convencionalidad, Intencionalidad y Significado: las teorías del significado de Grice y Searle*, en el que se afirma, atendiendo a las teorías de ambos autores, que la diferencia entre los usos lógico y ordinario del lenguaje no estriba tanto en el significado (lo que se dice) cuanto en la implicatura (intencionalidad del hablante), al tiempo que se subraya el matiz convencionalista de la teoría de Searle con respecto a la de Grice. Es precisamente en el marco del análisis de una de las derivaciones contextualistas de este último autor que debemos interpretar el aporte de M.J. Frápoli y N. Villanueva *F. Recanati: contextualismo y Pragmática de las Condiciones de Verdad*, en el que se reitera la distinción griceana entre lo que se dice y lo que se implicatura para, a continuación, exponer las principales aristas del pensamiento del filósofo francés. Posteriormente, *El significado metafórico: un reto para las teorías del significado*, redactado por E. Romero y B. Soria en tanto que capítulo número catorce del presente volumen, tiene de nuevo como trasfondo la mentada distinción, la cual es aprovechada por las autoras para abordar de manera solvente el controvertido tema de lo metafórico, ligándolo al significado del hablante y afirmando que a través de la metáfora los contenidos metafóricos son representados, si bien no literalmente, sí directamente (siendo precisamente este el sentido genuino de su carácter metafórico).

En este punto la temática de *Perspectivas en la Filosofía del Lenguaje* regresa de manera un tanto desconcertante al análisis del segundo Wittgenstein a propósito de sus implicaciones metafilosóficas. Así, en *¿A qué juegan estos?*, J. Vilanova aborda las obje-

ciones wittgenstenianas a la posibilidad de una filosofía a la que Horwich (2012) se ha referido recientemente como ‘T-philosophy’ (donde la T refiere tanto a ‘tradicional’ y ‘teórica’), y lo hace inspirándose en la discusión entre escepticismo y realismo a propósito de la obra *Sobre la Certeza* y haciendo justicia tanto a la figura del filósofo austríaco como a la disciplina filosófica como tal. El último acto de esta obra, el cual lleva por título *Frege, Sellars, Brandom: expresivismo e inferencialismo semántico* representa el grado máximo de alejamiento con respecto de la antedicha tendencia representacionista, movimiento que M.J. Frápoli y N. Villanueva llevan a cabo mediante el análisis del expresivismo y el inferencialismo en tanto que alternativas frente a aquella compatibles con una versión deflacionista de la teoría de la verdad como correspondencia, mostrando así que la supuesta incongruencia entre el discurso acerca de la verdad, por un lado, y la perspectiva representacionista, por otro, es, al fin y al cabo, contingente.

En conclusión, podría afirmarse que con la discusión crítico-divulgativa que ofrece *Perspectivas en la Filosofía del Lenguaje* a propósito de las citados autores y posiciones

teóricas, David Pérez Chico ofrece en esta obra el retorno de una Filosofía del Lenguaje más madura, consciente, no sin cierto aire de familia wittgensteiniano, de la ingenuidad de gran parte de sus propuestas de juventud durante el vigésimo siglo de nuestra era y dispuesta a hacer propósito de enmienda ahondando, en una muestra de orgullosa honestidad, en los motivos de la crisis de su versión clásica, y ello a través de pasajes e incluso capítulos enteros a los que el lector aficionado querrá volver con insistencia y que el investigador riguroso difícilmente pueda permitirse dejar escapar, pues, como señala Vilanova «la filosofía es un juego de lenguaje más que pertenece a nuestro marco lingüístico, y han sido (o somos) los creadores de dichos marcos lingüísticos los que hemos introducido este peculiar juego que consiste en poner en cuestión los otros juegos y hasta a sí mismo. No sé si esta función crítica es buena o no (no sé ni tan siquiera si tales palabras caben aquí), lo único que sé es que forman parte de nuestro lenguaje, de nuestra manera de ser, de nuestra forma de vida».

Carlos Yebra López
(New York University)

COMINS MINGOL, Irene & MUÑOZ, Francisco A. (eds.): *Filosofías y praxis de la paz*, Barcelona, Icaria, 2013, 317 pp.
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/193031>

Compuesto por once capítulos, este libro da cuenta de la pluralidad de perspectivas e intereses que componen la agenda de la Investigación para la Paz en España, contando con la colaboración de investigadores que trabajan en diferentes Centros coordinados por AIPAZ (Asociación Española de Investigación para la Paz).

El primer capítulo está escrito por la profesora Irene Comins, co-directora del Máster en Estudios de Paz, Conflictos y Desarrollo de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I, y por el profesor Francisco A. Muñoz, Catedrático de Historia Antigua e investigador del Instituto de la Paz y Conflictos

de la Universidad de Granada. Titulado «Filosofías para la Praxis de la Paz», este capítulo reconstruye el campo semántico del concepto «filosofía emancipadora». Este capítulo profundiza en la dimensión productiva del poder, entendido como la capacidad humana de generar los valores y pensamientos que orientan nuestras acciones en la vida cotidiana. Partiendo de esta idea de poder, los autores plantean que la función de una *filosofía emancipadora* sería: a) contribuir a comprender cuáles son las ideas/valores que están a la base de nuestros hábitos cotidianos; b) clarificar en qué medida estas ideas/valores contribuyen a mantener relaciones de dominación y violencia, o a generar relaciones de cooperación, reconocimiento, respeto, cuidado mutuo, tolerancia activa y diálogo. Así pues, la posibilidad real de transformar la sociedad no dependería tanto de la conquista del poder burocrático o del control del poder económico, sino de la toma de conciencia del poder que como ciudadanos ya ejercemos a diario en nuestras esferas personales de interacción social, de las que, en última instancia, depende la reproducción de los sistemas político y económico.

El segundo capítulo titulado «Paces imperfectas ante un mundo diverso y plural» está escrito por ocho investigadores e investigadoras pertenecientes al Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada y a la Cátedra UNESCO – Instituto interuniversitario de Desarrollo Social y Paz de la Universitat Jaume I. Este capítulo está dedicado a profundizar en los elementos que constituyen el marco epistemológico que desarrollan en colaboración estos dos centros. Los conceptos nucleares en este capítulo son «giro epistemológico» y «paz imperfecta». La idea de *giro epistemológico* refiere a dos ejercicios de focalización. El primero tiene que ver con el

modo en que el fenómeno de la paz en las relaciones humanas tiende a ser invisibilizado por la mayoría de los estudios sociales. El hecho de focalizar las relaciones de violencia, inclusive cuando lo hacemos para denunciarlas, ha generado una ontología violentológica de la naturaleza humana, según la cual, la voluntad de dominio ha sido el vector de fuerza que ha movido la historia de la humanidad. Lo cual nos deja inermes a la hora de ofrecer modelos ontológicos alternativos que den cuenta de las estrategias pacíficas de convivencia basadas en los principios de solidaridad, tolerancia, cuidado mutuo y redistribución. El segundo ejercicio de focalización en el que insiste el *giro epistemológico* consiste en revelar la aportación que han hecho grupos sociales históricamente oprimidos a la Historia de la Paz: los esclavos, las mujeres, las minorías étnicas, o las culturas y poblaciones sometidas al imperialismo occidental. Este cambio de enfoque subraya el papel activo de estos colectivos, cambiando la imagen de víctimas pasivas por la de sujetos capaces de generar estrategias de empoderamiento siguiendo la vía del pacifismo.

Otro concepto central en el segundo capítulo es «la paz imperfecta», que tiene una doble dimensión explicativa/normativa. La dimensión explicativa hace alusión al medio complejo en el que se desarrollan las estructuras de paz. En este sentido, la idea de *paz imperfecta* nos insta a reconocer las escalas de paz, los distintos niveles institucionales (locales, regionales, nacionales e internacionales) en los que se discuten las propuestas de paz. Por otro lado, la idea de *paz imperfecta* nos insta a reconocer los discursos y las prácticas que se articulan en torno a procesos de paz que se generan incluso en contextos de conflicto armado, o en contextos donde existe un alto índice

de violencia económica o exclusión social. En relación a la dimensión normativa, la idea central es que «la paz perfecta» no solo no existe empíricamente, sino que no es deseable desde un punto de vista ético-político. Desde el enfoque de la *paz imperfecta* se entiende que el conflicto dirimido por medios pacíficos abre posibilidades de transformación social hacia estructuras menos injustas. Entendido de esta manera, el conflicto hace parte de la construcción de la paz, siempre y cuando sea gestionado mediante procesos políticos basados en la negociación y el diálogo.

El tercer capítulo se titula «Globalización e Investigación para la Paz: Retos del siglo XXI», escrito por Manuela Mesa, directora del Centro de Educación e Investigación para la Paz (CEIPAZ) y presidenta de la Asociación Española de Investigación para la Paz (AIPAZ). Adoptando un enfoque basado en el análisis de las Relaciones Internacionales y la Sociología de la Globalización, la autora propone tres ejes de reflexión: el político-jurídico, el económico y el educativo.

Respecto del nivel político-jurídico de la globalización, Manuela Mesa habla de la necesidad de abrir canales de comunicación institucional entre los procesos locales de empoderamiento colectivo y las decisiones globales, lo que implica reformar los marcos normativos por los que se rige la justicia global atendiendo a las demandas políticas de los movimientos sociales contrahegemónicos que, desde diferentes puntos del planeta, denuncian las consecuencias negativas de la globalización neo-liberal como: el hambre, la pobreza, las migraciones Sur-Norte o el cambio climático.

En cuanto a la reforma de la economía global, la presidenta de AIPAZ pone de relieve la relación entre desigualdad económica y violencia reconocida por las Nacio-

nes Unidas en 1994, en la Agenda para el Desarrollo propuesta por Boutros Ghali; reconocimiento que amplió el concepto de seguridad. En esta línea de argumentación, la autora señala la necesidad de diseñar una economía global cooperativa basada en la lucha contra la pobreza y la desigualdad, que asegure la soberanía alimentaria de las naciones.

En el plano educativo, Manuela Mesa propone incorporar a la enseñanza formal unidades dedicadas al conocimiento de la globalización como sistema planetario constituido por elementos como: los Derechos Humanos, la participación política de la ciudadanía, la solidaridad internacional, la universalización de la ciencia, el respeto por la diversidad, la cooperación económica entre las naciones o la aceleración de los intercambios culturales.

Los capítulos cuatro, cinco y diez están dedicados a explicar tres modos diferentes de intervención socio-política mediante la Educación para la Paz. El capítulo cuatro está escrito por Manuel Dios Diz, miembro del *Seminario Galego de Educación para la Paz*. Titulado «El currículum de la noviolencia en la educación para la paz», este capítulo relata la historia de este Centro de Investigación, dedicado desde 1985 a elaborar materiales didácticos, publicaciones y documentales dirigidos a la implementación de la Cultura de Paz en distintos niveles de enseñanza (desde Infantil hasta la Universidad). Estos materiales, además de tratar los «grandes problemas de la contemporaneidad» como la pobreza, el hambre, la discriminación o la guerra, también ofrecen metodologías pedagógicas basadas en el *análisis socio-crítico*, el *método socio-afectivo* y la *autopacificación crítica*.

El capítulo cinco está escrito por Sebastián Sánchez, investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad

de Granada. Este capítulo titulado «Política Educativa, Investigación para la Paz y Cultura de Paz: El Plan Andaluz de Educación para la Cultura de Paz y Noviolencia», analiza el Plan presentado en 2001 que se sumó a las iniciativas de Naciones Unidas en el marco del Decenio de Cultura de Paz y Noviolencia (2001-2010). El capítulo enfatiza la importancia de la aplicación de la Ciencia a la construcción de una Cultura de Paz, y la enseñanza de valores universales a través de la creación de espacios educativos formales, y no formales, que involucren a maestros/ profesores, padres y alumnos.

El capítulo diez se titula «Cómo cooperar en Bolivia: enseñanzas de una experiencia de formación con docentes latinoamericanos», escrito por Martín Rodríguez Rojo, profesor de la Universidad de Valladolid. En este capítulo el autor revisa la experiencia iniciada en 2006, y continuada hasta hoy, por un grupo de profesores españoles en Santa Cruz de la Sierra, Bolivia. Rodríguez Rojo plantea una estrategia de cooperación basada en la inclusión política de la ciudadanía, desde esta perspectiva cuestiona la eficacia de los proyectos de cooperación internacional al desarrollo que no incluyen el análisis de necesidades realizado por actores locales, así como aquellos proyectos que no incluyen la formación de técnicos-profesionales locales. La idea central de este capítulo es que el voluntariado internacional tiene como misión empoderar a las poblaciones con las que coopera, de manera que en ningún caso la cooperación debe asumir funciones que corresponderían a los actores locales.

Los capítulos seis y nueve están dedicados al análisis del complejo militar-industrial. Concretamente el capítulo seis está escrito por Tica Font, directora del Instituto Catalán Internacional para la Paz. Con el

título de «El mercado de la defensa y la seguridad, la industria de los servicios militares», el capítulo está dedicado a analizar los dilemas que provoca la privatización de empresas de seguridad al interior del Estado moderno de derecho, basado en el control del monopolio legítimo de la violencia. Desde aquí la autora plantea la siguiente pregunta: ¿cómo podemos controlar democráticamente el uso profesionalizado de la violencia cuando las empresas de seguridad se están privatizando progresivamente?

El capítulo nueve está escrito por Pere Ortega, coordinador del Centro de Estudios para la Paz J. M. Delàs. Con el título «El complejo Militar-Industrial en España», este capítulo analiza setenta industrias que participaron en la fabricación de armamento suministrado al Ministerio de Defensa español entre los años 2009-2011. En este capítulo el autor examina la ineficiencia económica del gasto militar, haciendo un detallado análisis de la lógica de la burbuja armamentística, respecto a la cual se prevé que para 2015 el importe de la deuda ascenderá a 36.876 millones de euros. Más allá de las contradicciones económicas, Pere Ortega explica que el problema de fondo es un problema ético que concierne a la concepción de seguridad humana; la escalada en la inversión armamentística responde a una lógica heredada de la Guerra Fría que, como sabemos, ha generado situaciones de mayor inseguridad y ha llevado a no pocas economías al colapso financiero, al priorizar la inversión en gasto militar por sobre otras necesidades sociales.

Los capítulos siete y ocho comprenden una reflexión sobre el papel que juega el ejercicio de la memoria colectiva en la construcción de la paz. María Oianguren, directora del Centro de Investigación por la Paz Gernika Gogoratz, escribe el capítulo siete titulado «Versatilidad de la memoria»,

dedicado a explicar el modo en que desde 1987 este Centro ha coordinado la labor académica con la acción comunitaria, especialmente explorando las posibilidades que ofrece el lenguaje artístico en los procesos de construcción de una Cultura de Paz relativos a la reparación del daño colectivo.

El capítulo ocho está escrito por Eva Espinar Ruiz y Maribel Hernández Sánchez, investigadoras del Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz de la Universidad de Alicante. Titulado «Género, liderazgo y construcción de paz en Colombia: una aproximación desde el método biográfico», el capítulo analiza el valor de la biografía como material para la reconstrucción de la memoria de la paz, en tanto recoge una historia personal que hace parte de un movimiento social situado en un contexto político atravesado por el conflicto armado. El artículo sigue la línea marcada por el *giro epistemológico* definido en el segundo capítulo de este mismo libro, en tanto que las autoras ponen el foco en la biografía de Leonora Castaño, una líder del movimiento de mujeres campesinas colombianas, explicando desde una metodología micro-sociológica cómo se origina un proceso de empoderamiento pacifista colectivo a partir de una trayectoria vital personal.

Finalmente, el capítulo once se titula «La Cultura del Dao y la Paz», escrito por Pedro San Ginés, sinólogo e investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada. Este capítulo puede leerse como una interpretación del concepto de «paz imperfecta», desde el horizonte cultural de una civilización que tiene más de 5000 años de antigüedad y comprende a países como China, Japón, Corea o Vietnam. En este capítulo el autor pone en relación el pensamiento del Dao con la democracia occidental entendida

como un modelo político dialógico que persigue la armonización de las diferencias. En este sentido, el autor critica los modelos ontológicos basados en dicotomías antagónicas maniqueas, en las que el bien y el mal se excluyen sin posibilidad de conciliación o convivencia; lo cual provoca una polarización del pensamiento político en base al cual se generan ideologías políticas que luchan entre sí con la finalidad de eliminarse la una a la otra, antes de buscar vías de razonamiento compartido. Frente a este modelo, Pedro San Ginés hace una apología de la teoría del «ying yang» aplicada a la política, de acuerdo a esta teoría el *ying* hace posible la existencia del *yang* y viceversa; en este esquema la diferencia no constituye una amenaza para la identidad, sino que la diferencia hace parte de la propia identidad, en tanto que los contrarios no se excluyen entre sí, sino que se complementan en una relación armónica.

En resumen, el libro *Filosofías y praxis de la paz* da cuenta de la agenda de la Investigación para la Paz en España, en la primera década del siglo XXI, a partir de una muestra de once trabajos de algunos de los principales Centros coordinados por la AIPAZ. Podemos decir que situándose en lugares distintos (literalmente, distintos Centros de Investigación, con diferentes intereses y con enfoques analíticos distintos), los once trabajos presentados procuran responder a una misma pregunta: ¿cómo elaborar una teoría científica de la sociedad que contribuya a su transformación pacífica? Lo cual implica coordinar en un mismo sistema epistemológico: *teoría y praxis, ontología y ética*.

Ismael Cortés Gómez
(Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz, Universitat Jaume I)

PERETTI, Cristina de & RODRÍGUEZ MARCIEL, Cristina (eds.), *12 pensadores (y uno más) para el siglo XXI*, Madrid, Dykinson, 2014.
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/203791>

Coordinado por estas dos profesoras del Departamento de Filosofía de la UNED, este libro ofrece un conjunto de estudios sobre doce filósofos que han sido determinantes para el desarrollo de la filosofía actual. De forma significativa, el décimotercero, como sugiere el último de los textos «Desempolvar a Nietzsche», firmado por de Peretti, no es otro que Nietzsche. Y es que, en cierto modo, Nietzsche viene a ser una especie de denominador común o punto de convergencia de cada uno de los pensadores presentados aquí, aunque cada uno reciba esa influencia de manera distinta: Heidegger, Foucault, Deleuze, Derrida, Nancy, Lyotard, Rorty, Vattimo, Badiou, Agamben, Sloterdijk y Žižek. En cualquier caso, todos ellos son, de un modo u otro, herederos del pensar nietzscheano, de su quehacer filosófico y de su escritura, y evidentemente también de una serie de cuestiones filosóficas que conforman el panorama cultural, histórico y político del siglo XX y de nuestro siglo XXI. Veamos, por tanto, alguna de estas aportaciones con algo más de detalle.

Alejandro Escudero Pérez inaugura esta obra colectiva con un trabajo sobre Heidegger y la «pregunta por el ser», partiendo de tres orientaciones de esta pregunta que el «segundo Heidegger» indicara tardíamente en un seminario de 1969: la pregunta por el *sentido* del ser, la pregunta por la *verdad* del ser y la pregunta por el *lugar* del ser. De hecho, Escudero señala expresamente la segunda de las preguntas como el hilo conductor fundamental: en primer lugar, explica el vínculo de la noción heideggeriana de «verdad» con el de *alétheia*, entendida esta última como un «desocultarse simultáneo a un ocultarse». Pero, en segundo lugar, el

autor hace notar cómo Heidegger amplía y profundiza su significado para referirse también a ese campo de la manifestabilidad del ente, es decir, a esos modos de manifestación del ente que remiten a un Claro o a lo Abierto, en definitiva, a ese Mundo que, a partir de los años cincuenta, el filósofo alemán describirá como Cuadratura o Cuaternidad, pero que no es otra cosa que la elaboración de una *ontología del mundo*. Con la imagen poética de los cuatro elementos de la Cuadratura del Mundo (el Cielo, la Tierra, lo divino y los mortales), Escudero logra conectar acertadamente la pregunta por la verdad del ser con otro de los hilos conductores del proyecto heideggeriano, a saber, el acontecer del ser (*Ereignis*), llegando a una interesante conclusión intermedia: «el *Geviert* es a la vez una estructura transhistórica cuya peculiar historicidad consiste en que requiere ser periódicamente investida, instanciada, implementada, siempre a partir de la impronta o de la acuñación inherente al acontecer del ser» (p. 18).

En cualquier caso, la conexión entre el camino del pensar y el advenir del ser como «movimiento que une y separa al mundo actual de los mundos también posibles» (p. 21) le sirve al autor para ensayar, en la segunda parte de su texto, algunas preguntas clave acerca de la condición de la modernidad (en crisis) y sus diversas dinámicas o procesos. Nos movemos ahora no ya en una ontología del mundo, sino en una *ontología de la actualidad* y el problema, por ejemplo, del sujeto o de la razón. Baste señalar aquí una de las palabras clave en este horizonte temático, a saber: el nihilismo. El acontecimiento fundamental de la modernidad, señalado por Nietzsche, vuelve entonces a

ser abordado en profundidad por Heidegger, describiendo su lógica interna, su ambigüedad, sus peligros (por ejemplo, la tecnificación de las ciencias) y, en definitiva, la necesidad de repensarlo generacionalmente, una idea que, a mi modo de ver, se conjuga muy bien con el mensaje e intención generales de este libro.

Del siguiente bloque de pensadores franceses (Foucault, Deleuze, Derrida, Jean-Luc Nancy, Lyotard, Badiou) puede servir de orientación, tal y como señala Beatriz Blanco Vázquez –autora del segundo texto titulado «Foucault (1926-1984): un pensamiento de la exterioridad» (pp. 29-56), que desarrolla con solvencia algunos de los lugares comunes del *opus* foucaultiano como la arqueología, el lenguaje, el binomio poder/saber o la hermenéutica del sujeto–, tomar a los tres primeros como principales representantes del pensamiento post-estructural en la medida en que pertenecen «a una extraña y oscilante comunidad de pensamiento: la preocupación por las diferencias irreductibles, la cuestión del acontecimiento, la impugnación de la distinción empírico/trascendental y del sujeto soberano, y la centralidad del problema del lenguaje y la escritura» (p. 32). Y de estos, a su vez, el cuarto texto de Cristina de Peretti sobre Derrida (el tercero, sobre Deleuze, lo firma Luis Ferrero Carracedo), ofrece de forma interesante alguna de las claves para matizar y resistirse, al mismo tiempo, a un rápido encasillamiento como el anterior. Veamos algunos puntos de su aportación.

Después de explicar el origen y las características principales del término «deconstrucción», por ejemplo, su carácter singular, inconcluso e irrepetible, su finalidad no tanto metodológica o valorativa sino, más bien, su gesto de desdoblamiento que busca un equilibrio en el borde, de Peretti pasa a explicar detalladamente el

problema central de la «estructura predominante» en la metafísica occidental, señalado por Derrida en su clásico texto *De la grammatologie*. Dicha estructura recibe el nombre de logofonocentrismo y viene a definir la sistemática connivencia entre el logocentrismo y el fonocentrismo. La consecuencia derridiana que se derrivaría de ello es conocida: el privilegio de la voz (*phoné*) y la consiguiente marginación y sometimiento de la escritura. Como alternativa a dicho sometimiento, se presenta la gramatología como ciencia y pensamiento de la huella y de la escritura, y una noción de escritura «entendida como *grama* (esto es, como posibilidad de toda inscripción en general) o como *différance*», entendida «como condición de posibilidad tanto del habla como de la escritura (en sentido restringido), así como también de la de todo el lenguaje el general» (pp. 87-88). Con ello la autora va vehiculando gradualmente otros motivos derridianos a menudo mal entendidos, la *différance*, desde luego, pero también el concepto de texto, injerto textual, diseminación, etc., configurando así una excelente introducción a su pensamiento.

La segunda parte del texto aborda seguidamente algunos temas recurrentes desde la década de los ochenta tales como la experiencia de la indecidibilidad (*double-bind*), la experiencia de lo imposible y sus «figuras» heterogéneas como, por ejemplo, la justicia, el don y la hospitalidad, o, también, en clave más política, el nuevo (des)orden mundial y la mundial(latin)ización. Ahora bien, la autora hace notar acertadamente que la distinción bastante recurrente entre un «primer Derrida» más teórico y un «segundo Derrida» más político o ético ya fue rechazada por el mismo filósofo en uno de sus últimos escritos, *Voyous*, realzando con ello la idea de un hilo conductor mucho más profundo (p. 94). En este sentido cabría

ampliar esta necesaria reflexión a otros filósofos que se han visto sometidos a similares intentos de división interna, empezando por el mismo Nietzsche y su supuesta «época ilustrada» que creyó descubrir Eugen Fink.

El texto de Jean-Luc Nancy lo firma Cristina Rodríguez Marciel, una de las mejores especialistas sobre su pensamiento que tenemos actualmente en España. En su aproximación, la autora aborda, en primer lugar, algunas de las claves formativas del filósofo francés, situadas todas ellas en el contexto intelectual francés de la década de los sesenta, y entre las cuales cabría destacar la importancia de Hegel o la influencia temprana de Derrida. En segundo lugar, pasa a describir su particular deconstrucción del sujeto de la metafísica clásica y de la «metafísica de la presencia», temas centrales a partir de su libro *Ego Sum*, de 1979. Para Nancy, el pensamiento deja de tomarse como la actividad representativa y significativa del sujeto, y no existe sino en la dimensión de la «salida de sí». Por consiguiente, la realidad «tampoco puede constituirse ya como la cosa significada y presentada por ese sujeto que [...] se representa dicha realidad a sí mismo» y, más importante todavía, «en nuestra tradición metafísica, el sentido se ha configurado como ‘presencia’ » (p. 125). Por tanto, en tercer lugar, el paso decisivo de una «metafísica de la presencia» –de claro signo heideggeriano– a un «presente de la presencia» viene a ser, para Nancy, el vehículo adecuado para fundamentar una noción de presente distinta de la temporalidad de la sucesión homogénea que se sustraiga al curso del tiempo y a dicha sucesión. El presente, por tanto, se entiende como presente *diferido y diferente*, desvinculado de la cuestión del tiempo y unido a una idea de la historia como mutación o metamorfosis. Toda metamorfosis implica,

a su vez, una transformación. De ahí que, para Nancy, también la política tenga un rol decisivo para interpretar el mundo, aunque, como señala Rodríguez Marciel, separada de una nueva ontología igual de importante a refundar. En cuarto lugar, la autora desarrolla ambos temas, ontología y política, primero desde la evolución nancyana de la *esencia* de lo político –vinculada, institucionalmente, a la corta vida del «Centro de Investigaciones filosóficas sobre lo político» de la ENS– pasando por el abandono del concepto de «comunidad» como comunidad-política, hasta llegar al importante espacio abierto por Heidegger y ampliado por Nancy del «ser-con» o «ser-en-común», entendidos como una condición ontológica primordial. Y segundo, a través de la profundización de dicha ontología como «ontología materialista», o también «ontología de los cuerpos», que la autora desarrolla en el subcapítulo titulado «Cuerpos ‘ecotécnicos’: *mi* cuerpo otro cuerpo, un cuerpo no mío» (pp. 140-145), ofreciendo así al lector una buena panorámica de los trabajos nancyanos sobre este tema en los últimos quince años.

Con las contribuciones de Delmiro Rocha sobre Lyotard (pp. 153-168) y Jordi Riba sobre Badiou (pp. 233-249) se completa la parte de filosofía francesa a la que sigue una serie de trabajos de autores de otros países y tradiciones intelectuales. Tal es el caso de Richard Rorty, cuya aproximación es abordada conjuntamente por Ramón del Castillo y Daniel López (pp. 169-197). El artículo empieza con una interesante y saludable reflexión sobre la condición y el estatus del filósofo profesional en uno y otro lado del Atlántico. Históricamente siempre ha habido dos tradiciones bien delimitadas con sus propias características e idiosincrasias. Rorty sin embargo, como señalan los autores, no encuentra ciertamente un lugar

estable ni en la filosofía europea continental del siglo XX ni –en menor medida– en su propia casa, la filosofía analítica y el pragmatismo de fuerte arraigo anglosajón. Rorty habría sido, en sus propias palabras, «un erizo que ha tenido una sola idea» (p. 174 y nota), conocida metáfora popularizada por Isaiah Berlin que sirve, no obstante, como hilo conductor para desarrollar el resto del artículo en cuatro ejes temáticos, a saber: el problema de la verdad, la política (y la ética), el individualismo y la lectura. Mención especial merece, por un lado, el excelente desarrollo de la concepción filosófico-político de la solidaridad en la obra de Rorty (pp. 182 ss.), entendida por el filósofo como medio de *integración* y no de *reconocimiento*, y por el otro, la interesante tipología de libros que deben leerse y, de modo más importante, la función que deben ejercer en la sociedad (pp. 193-196). Recordemos a este respecto que, en *Contingencia, ironía y solidaridad*, Rorty distinguía aquellos libros que nos ayudan a mantener una conversación o un diálogo con los demás y aquellos que satisfacen «nuestra fantasía de autonomía, de suficiencia, de autocreación». Pero dentro del segundo tipo de libros el filósofo también distinguía, a su vez, «aquellos libros que nos ayudan a advertir los efectos de las prácticas sociales sobre los demás» y aquellos que «nos ayudan a advertir los efectos de nuestras individualidades privadas sobre los demás» (p. 194). Este último punto, pues, sería, en opinión de los autores, de especial relevancia, ya que a través de la lectura de este tipo de libros se delimita y define de forma estable el concepto clave de «ironista», como aquel que es *consciente de y sensible al dolor* que nosotros en cuanto individuos podemos infligir en otros individuos.

Los textos sobre los influyentes pensadores italianos Gianni Vattimo y Giorgio

Agambem están firmados por Brais González Arribas y Alfonso Galindo Hervás. Mientras que el primer texto ofrece un recorrido por las principales claves que articulan el pensamiento «débil» vattimiano –posmodernidad, *Verwindung*, pensamiento y hermenéutica ontológica débiles, comunismo hermenéutico, etc.–, el segundo texto aporta, no sólo una buena panorámica sobre la compleja labor «arqueológica» de Agambem de repensar por completo los conceptos fundamentales de nuestra tradición política, sino también, en sus compases iniciales, aporta algunas claves interpretativas para contextualizar y entender su obra, desde un punto de vista teórico, en una determinada línea del pensamiento contemporáneo. El autor señala a cuatro nombres clave y su aportación al *corpus* agambeniano, a saber, Heidegger (diferencia ontológica, historicidad del ser y, de forma significativa, su interpretación de Pablo), Schmitt (estado de excepción, teorema de la secularización, teorema de la esencia de lo político y de la soberanía), Benjamin (estado de excepción, concepción de violencia) y Foucault (biopolítica, genealogía), a los que añade, significativamente, el nombre de Reinhart Koselleck, máximo representante de la historia conceptual o *Begriffsgeschichte* en Alemania. La comparación entre Agambem y Koselleck (pp. 255 ss.) abre nuevas e interesantes vías de investigación a las que debemos dar, sin duda, la bienvenida.

El último bloque de pensadores que cierra esta obra colectiva pertenecen ambos a la misma generación, Peter Sloterdijk y Slavoj Žižek. Mientras que el texto introductorio sobre el segundo –escrito por Oscar Rodríguez de Dios– se construye en todo momento y se asienta en base a la reinterpretación del concepto žižekiano de «ideología», la aportación sobre Sloterdijk que firma Isidoro Reguera (pp. 273-311), presenta en un estilo libre, pero directo,

muchas de las claves de la personalísima obra del filósofo alemán. Pueden destacarse especialmente los epígrafes 4 y 5, que se ocupan de sus proyectos más conocidos: por un lado, su clásico *Crítica de la razón cínica* (pp. 287-293) y, por el otro, su ambicioso y más reciente proyecto alrededor de *Esferas* (pp. 293-300), desarrollado en tres tomos. A mi modo de ver, del primer libro Reguera consigue transmitir muy bien no sólo el contexto sociopolítico y sociocultural que acompañó su éxito en los años ochenta, sino, sobre todo, explicar filosóficamente el elemento cínico que subyacía a los planteamientos, por ejemplo, de la Teoría Crítica y sus ramificaciones académicas en Alemania. Del segundo proyecto «esferológico», Reguera va desgranando con solvencia, desde *Burbujas* (1998), ese primer intento por presentar una teoría y una psicología de la intimidad no subjetiva, primordial, pasando por *Globos* (1999), sin duda el más spengleriano de los tres libros, hasta llegar a *Espumas* (2004), en el que Sloterdijk plasma nuestra época partiendo de una teoría de

las multiplicidades espaciales cuya «vida se desarrolla multifocal, multiperspectivista y hetéricamente» (p. 299), un ambicioso y relativamente joven proyecto que merece ser atendido también por la academia de nuestro país.

En conclusión, esta obra que editan Cristina de Peretti Peñaranda y Cristina Rodríguez Marciel cumple muy bien su objetivo de presentar el pensamiento de una serie de filósofos actuales que cubren lo más significativo de la filosofía actual. Por esta razón puede ser de mucha utilidad para estudiantes de filosofía y para cualquier lector interesado, en la medida en que ofrece una buena vía de acceso a las temáticas, debates y polémicas que, por motivos de diversa y variada índole, sobrepasan en muchos puntos los márgenes de la filosofía puramente académica o simplemente no se encuadran directamente dentro de ella, como sería el caso en concreto de Sloterdijk.

Diego Sánchez Meca
(UNED)