

CATALÁN, Miguel: *Anatomía del secreto*, Madrid, Taller de Mario Muchnik, 2008.

Guardaos de las verdades; no hay mala fe en sus rostros sonrientes, pero se han olvidado de que deben su reino, su cetro y su corona a una antigua victoria de la fuerza.

Rafael Sánchez Ferlosio

El profesor Miguel Catalán continúa desplegando, con esta tercera entrega de su proyecto *Seudología*¹, el análisis sistemático de un extenso y complejo campo teórico y semántico: el que convoca su investigación sobre la práctica del engaño, la mentira y la ocultación, en el marco de la dialéctica entre el individuo y la sociedad.

A este tercer volumen –*Anatomía del secreto*– le han precedido otros dos: *El prestigio de la lejanía* y *Antropología de la mentira*², que ya situaban en una fecunda perspectiva transdisciplinar los objetivos que la *Seudología* emprendida por Catalán aspira a cubrir gradual y pacientemente. En la genealogía de esta vasta pesquisa cabe mencionar otra obra anterior a aquéllas, que ya anunciaba de

manera germinal su interés por los diversos avatares de la falsedad y la malversación de la veracidad, o por los discursos que ignoran la confianza empirista o ilustrada en la fuerza de la prueba y en la potencia de la razón lógica. Se trata de su breve *Diccionario de falsas creencias*³, que se ocupaba de seleccionar y comentar un interesante repertorio de «ideas de oído». El resultado es una compilación de expresiones que delatan su comfortable carácter ortopédico: listas para usar, pero dispuestas, ante todo, para no pensar lo que se dice o sobre aquello que se dice.

Con *El prestigio de la lejanía (Seudología I)*, la anterior prospección sobre fragmentos de la «cultura popular» daba paso a una fundamentación explícita y sistemática del proyecto seudológico, ocupándose específicamente, en este primer tratado, de abordar la «práctica primordial del autoengaño». En esta obra se realiza un primer esfuerzo de conceptualización, que se aplica heurísticamente en el caso de la Utopía. Su estudio en profundidad se revela como un campo de análisis particularmente denso y representativo de la creación de autoengaños con proyección colectiva, que se ofrecen como proyectos de transformación o refundación del mundo.

En *Antropología de la mentira (Seudología II)*, se presentaba un trabajo de análisis e interpretación de la mentira y del engaño, en tanto dirigidos al otro. Como *work in progress*, el trabajo de Catalán, pertrechado de bagaje pragmatista –pues conoce bien la obra de John

1 Acerca del término «seudología», su significado literal sería el de estudio y conocimiento de lo falso, opuesto a lo auténtico y a lo verdadero; mientras que, en términos lógicos, los pares de opuestos más inmediatos serían: verdad-error y veracidad-mentira. Por otro lado, el uso de «seudología» por la psiquiatría, acompañada a menudo del adjetivo «fantástica», si bien no se halla del todo aceptado en el ámbito del diagnóstico, la relaciona con trastornos de la personalidad que consisten en una tendencia incontrolable a relatar hechos o historias que son producto de la fantasía, y que llegan a ser creídas por quien las narra.

2 Las referencias bibliográficas de los tres volúmenes aparecidos hasta hoy son éstas:
M. Catalán: *El prestigio de la lejanía: ilusión, autoengaño y utopía*, Barcelona, Ronsel, 2004;
Antropología de la mentira, Madrid, Taller de Mario Muchnik, 2005; *Anatomía del secreto*, Madrid, Taller de Mario Muchnik, 2008.

3 M. Catalán: *Diccionario de falsas creencias*, Barcelona, Ronsel, 2001.
Miguel Catalán contaría aquí, entre otros, con el ilustre precedente del *Dictionnaire des idées reçues*, de Gustave Flaubert.

Dewey, sobre quien realizó sus tesis doctoral– desglosa, describe y analiza las prácticas socioculturales relacionadas con el engaño y la mentira, a la búsqueda de sus regímenes de racionalidad, histórica y culturalmente situados.

Desembocamos ahora en la obra que se reseña aquí: *Anatomía del secreto (Seudología III)*. En ella, el despliegue centrífugo que se apuntaba en el itinerario temático de las dos anteriores, retorna al epicentro del sujeto, para investigar un proceso de patente relevancia ética, jurídica y política: el devenir secreto del engaño. La eficacia psicológica y socio-cultural del secreto viene a situar el objeto de investigación en una renovada perspectiva funcionalista: «Pues la ocultación y el disimulo amplían aquellas posibilidades morales del sujeto que en una sociedad transparente quedarían aplastadas por la exclusión y el deshonor» (p. 16).

El autor afronta este complejo fenómeno mediante el análisis de las estrategias adoptadas para preservar la autonomía de la conciencia, o bien para sustraerse –hasta donde sea posible– a la presión de la norma social y su cortejo de medidas penales.

En este estudio se abordan asimismo gradientes del secreto próximos al límite, como el que se impone al criminal para ocultarse y sortear o demorar el castigo, además de sus inevitables correlatos psicológicos y morales: pudor, vergüenza y culpa. Es particularmente interesante el capítulo 7, donde se efectúa una disección de los diversos mecanismos de que disponen el Poder y la Ley para abatir las defensas del presunto secreto que oculta el trasgresor: interrogatorio, juramento, ordalía y tortura.

Sin adherirse al influyente enfoque genealógico de Foucault sobre los dispositivos de control, vigilancia y castigo, Catalán sitúa con acierto la cuestión en un campo de relaciones de poder y jerarquía, con sus formas e intensidades históricamente cambiantes de vigilancia y coerción social. Se elucidan así las condicio-

nes y dificultades a superar para la conquista de ese reducto de la esfera íntima –siempre frágil y precario, como sabía Kafka–, a salvo del peso de la Ley, de la fuerza descomunal del Poder, del dolor del Castigo, o de la insoponible visión del Panóptico.

Esta *Anatomía del secreto*, conjugada con *Antropología de la mentira*, constituye un dispositivo teórico especialmente útil en los campos de la Antropología Política y Jurídica, que se enriquecen especialmente con esta contribución del profesor Catalán.

Quede, si acaso, para otro tramo o síntesis de esta *Seudología* en marcha, el tratamiento de otras cuestiones que afectan a sus cimientos conceptuales: la discusión acerca de un posible y primordial espejismo, piedra angular y premisa sobreentendida de los discursos acerca de la veracidad, el engaño, la simulación y la intimidad: el concepto de la propia identidad, el presunto autoengaño fundacional del Yo como metáfora de todas las metáforas⁴, y origen de muchos de los malentendidos –como supo advertir Wittgenstein– que crean los grupos humanos para transmitir y reproducir sus culturas.

Al riguroso develamiento de ese enjambre de malentendidos, que constituye el ser y con frecuencia el efecto de lo falso en su modalidad de engaño o mentira, contribuye decisivamente la obra de Miguel Catalán.

4 Sobre el cuestionamiento de la noción parmenídea, aristotélica y cartesiana de la identidad, que resulta implicada en la problemática seudológica, evoquemos solamente la radical aportación crítica de G. Deleuze en muchos enclaves de su obra, y explícitamente –junto a F. Guattari– en: G. Deleuze y F. Guattari: *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980. (Sobre todo: «Introduction: Rhizome», pp. 9 a 37). Y en cuanto al propio lenguaje como sistema de representación engañosa, a través del dispositivo constituyente de la metáfora reduplicada, véase el memorable texto de Nietzsche: «Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral». En F. Nietzsche: *El libro del filósofo*, Madrid, Taurus, 1974, pp. 85 a 108.

A fin de cuentas, ¿no será la creación y circulación de la falsedad *au travail*, en acción, en sus distintas formas, grados y manifestaciones, uno de esos «hechos sociales totales» que destacaba Marcel Mauss⁵, como aquellas privilegiadas encrucijadas donde convergen los múltiples aspectos de toda una cultura en funcionamiento?, ¿o como un Aleph antropológico donde se densifican, concitan y devienen

visibles a la par que inteligibles, las poliédricas dimensiones de una sociedad, en su intrínca vida material y espiritual? Si es así, esta *Seudología* –todavía abierta a nuevos desarrollos– desbroza ejemplarmente el sendero hacia su comprensión.

Fernando Ros Galiana

DUSSEL, Enrique: *Política de la liberación*, Madrid, Trotta, 2007, 587 págs.

La última obra de Enrique Dussel es una subversión de la filosofía política tradicional, tanto para el esquema convencional que se sigue a nivel universitario como para el debate propio de la filosofía occidental. No se trata de una historia de las ideas políticas, sino más bien de una historia crítica de la historia de las ideas políticas. Bajo la idea de *giro descolonizador* el filósofo, historiador y teólogo argentino pretende plantear la cuestión desde una perspectiva mundial, al hilo de un discurso político que ya está presente en las primeras grandes civilizaciones: Egipto, Mesopotamia, China, India, el imperio Azteca y el imperio Inca. Grandes culturas de enorme complejidad en su organización política. Se trata de un rescate de textos aparentemente míticos, legales o religiosos que guardan un profundo sentido político. Textos cuya exégesis requiere de una paralela reconstrucción histórica en los hechos y filológica en los términos. En este sentido, es muy elevado el énfasis en demostrar la influencia de la cultura egipcia y comercial fenicia en la formación de las *polis* griegas democráticas.

El libro sigue un esquema pretendidamente anti-eurocéntrico que reduce la historia de Europa a una simple etapa más de la historia

de las ideas políticas. Dussel insiste una y otra vez en que, hasta el siglo XV, siglo de la invasión de América, Europa Occidental era un rincón del mundo alejado de las grandes rutas del tráfico comercial árabe, indostánico y chino. De hecho, la verdadera hegemonía global no la alcanzará hasta las fechas de la Revolución Industrial inglesa en 1800, derrocando así el predominio de China.

Si bien el concepto clave de toda la filosofía de Dussel es el de *liberación*, sólo en esta *Política de la liberación* lo emplea en un sentido estrictamente intelectual; es decir, se trata de liberar la filosofía de los encubrimientos teóricos occidentales que ocultan la riqueza histórica, cultural e intelectual de los distintos períodos del pasado, las distintas formaciones políticas y las múltiples reflexiones de lo político. Reducir el pensamiento a un estrecho viaje desde Grecia hasta EEUU o a un corto tiempo desde el mundo Antiguo hasta la Posmodernidad son algunas de las simplificaciones tradicionales que, todavía hoy, se siguen cometiendo con una inocencia que Dussel tacha de helenocéntrica (por instalar el origen de la filosofía política en la Gracia antigua), occidentalista (por menospreciar la importancia filosófica de los textos orientales de Europa) y eurocéntrica (por el menosprecio generalizado a todas las producciones del mundo alejadas de Occidente).

En sus páginas no se encontrará una historia de las ideas políticas, tampoco un sistema

5 M. Mauss: «Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas». (Sobre todo, pp. 258 a 260). En M. Mauss: *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1979.

de ideas políticas. Antes bien, se trata de un metarrelato en el sentido de Lyotard, intencionadamente subjetivo y situado desde una perspectiva latinoamericana. En cierto modo, consiste en una historia mundial y una crítica política en clave latinoamericana. Este enorme relato no sólo desmonta la estructura filosófica occidental, sino que además tiene una triple intención: demostrar la mundialidad milenaria de la filosofía política, reconstruir el relato filosófico latinoamericano como originario de la Modernidad en el siglo XVI y legitimar el estatuto epistemológico de la propia filosofía del autor, la filosofía de la liberación. Es más, nuestro autor defiende la universalidad de su filosofía en la medida en que representa el marco teórico de toda filosofía que esté, por un lado, contextualizada en una praxis temporal y geográfica concreta y, por otro lado, elaborada desde una perspectiva no occidental conforme al concepto de *pueblo*, fuente del poder político y víctima encubierta por la mayoría de sistemas políticos de la historia (como pobre, como mujer, como extranjero, como obrero, como bárbaro, como esclavo, etc.).

Se trata de un esquema que puede recordar las pretensiones de Hegel con su propio sistema de ideas. Aunque bien lo advierte Dussel, el libro no pretende ser más que una perspectiva latinoamericana de los muchos relatos posibles acerca de la historia mundial de las ideas políticas.

De todas maneras, lo más interesante de esta obra se debe al enorme desafío que arroja al academicismo tradicional universitario, contra «las filosofías que sólo se ocupen: a) de los comentarios de los clásicos europeos y norteamericanos (en posición euro y americanocéntricas), justificando procedimentalismos

liberales, y b) de las artimañas de la retórica o la sofística –porque buscan confundir con sus retorcidas falacias a sus oponentes académicos, pero no «intentan buscar la verdad»» [defendiendo a su vez que] «las filosofías políticas del siglo XXI [...] serán juzgadas por la historia, en último término, por el grado de articulación del pensar filosófico con la *praxis* de liberación del pueblo simple, explotado, empobrecido, excluido, mayoritariamente latinoamericano»¹.

Estamos ante una propuesta filosófica muy cierta y estimulante, pero insuficiente cuando el concepto de pueblo se enfrenta a formas complejas de poder donde éste no coincide exactamente con la política. Más acá del poder político, tenemos aquellos poderes que el mismo pueblo es capaz de alimentar, como es el caso de la destrucción ecológica propia del consumismo occidental y de las clases medias existentes, en mayor o menor medida, por todas las grandes ciudades del mundo. Se trata de un tipo de poder del que participa activamente el mismo «pueblo». Más allá del poder político, existen otras formas de poder tales como el mismo poder económico y financiero que escapan actualmente al control de las instituciones políticas. Es en éste y otros casos donde el fenómeno de la liberación política pierde su sentido emancipador respecto de la autoridad que lo ejerce, limitando así sus pretensiones universales. Se trata de un aspecto nuevo del poder que es propio de las sociedades más complejas y que obliga a reformular el esquema teórico de la liberación.

Alejandro Moreno Lax
Universidad de Murcia

1 Dussel, E., *Política de la liberación*, Madrid, Trotta, 2007, p. 556.

FERNÁNDEZ, Eugenio y DE LA CÁMARA, María Luisa (Eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Madrid, Editorial Trotta, 2007, 611 pp.

El presente trabajo recoge los textos presentados en el Congreso Internacional «El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza», celebrado en 2001. Organizado por los profesores Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, el mismo se propuso ahondar en un «tema» que recientemente ha cobrado gran actualidad: los «afectos»; y sobre un autor que últimamente está siendo sometido a profunda revisión crítica: Spinoza. En efecto, parece como si desde 1995, que Daniel Goleman publicara, su hoy ya *best seller*, *Inteligencia emocional*, el interés por el mundo afectivo hubiera conseguido una especial dedicación filosófica y cultural. Y, por otro lado, coincidiendo con el anterior fenómeno, y de alguna manera relacionado con él, que la filosofía de Spinoza haya sido recuperada desde lecturas que inciden en la perspectiva moral y política.

De la obra destaca lo cuantioso de las aportaciones de los expertos y la calidad de sus trabajos. Además, sorteando a la perfección el peligro de caer en la dispersión. Los diferentes ensayos muestran puntos de vista coincidentes y recurrentes sin caer en la repetición, mostrando un panorama muy completo sobre la temática abordada. Sólo, tal vez, pueda echarse de menos algún artículo sobre la lectura que Deleuze hizo de la obra de Spinoza, y la referencia a alguno de los afectos que trata Spinoza en su obra, que no olvidemos, son casi un centenar. Los textos han sido ordenados en cinco bloques temáticos: I. Consideraciones de orden general sobre los afectos en Spinoza; II. Las condiciones de los afectos: Potencia, cuerpo, imaginación; III. Fenomenología de la vida afectiva; IV. Los afectos en la ética y la política y V. Los afectos en Spinoza y otros autores. La estructura de la obra ayuda así al lector a orientarse en una obra tan voluminosa.

La ontología monista *spinoziana* muestra que el hombre es un ser que no vive al margen

de la Naturaleza, y es desde este orden desde el que es posible explicar la propia naturaleza humana como modo de los atributos de Dios (Substancia o Naturaleza). La *Ética*, obra donde Spinoza ofrece su concepción filosófica más acabada, subordina la explicación de la realidad a la tarea de emancipar al hombre de sus servidumbres. Una tiranía que no sólo puede venir del «exterior», sino también proceder de un «amo interior», en tanto que nos convertimos en siervos pasivos de las pasiones, no pudiendo alcanzar una vida y una dicha más plena; o bien, desde el momento en que la razón y la voluntad pretenden oprimir nuestra naturaleza pasional. De ahí la relevancia suscitada por el tema de los «afectos» y «pasiones».

Spinoza critica a aquellos filósofos que, como los estoicos, creen que la razón puede gobernar las pasiones, imaginando al hombre como un imperio dentro de otro imperio, el propio del orden natural. Pero la esencia del hombre es el deseo y no la racionalidad, por lo que resulta absurdo comprender la expresión «gobierno de los afectos» como sometimiento a la razón y la voluntad. Igualmente ridículo y perverso resulta considerar los afectos como vicios, construyendo una moral antinatural y, por tanto, ficticia, cuyo fin oculto consiste en dominar política y religiosamente a los hombres. De ahí, que la verdadera filosofía esté encaminada a liberar a los seres humanos de sus servidumbres. Los primeros ensayos del libro profundizan en estos temas, destacando el ensayo de Mariela Chaui titulado «¿Imperium o Moderatio?»; el de Julián Carvajal, «El Tiempo y la Economía Afectiva en Spinoza»; «El Mal Gobierno de los Afectos: la Superstición» de Paolo Cristofolini; «La Razón afectiva en Spinoza» de Francisco Javier Espinosa Antón; «Spinoza y el Gobierno Cotidiano de los Afectos» de Luciano Espinoza Rubio; «El Paradigma Pendular en el sistema Spinozista

de los Afectos» de Evelyne Guillemeau; «Fortuna y *Fluctuatio Animi*» de Francisco José Martínez y «La Reflexividad de los Afectos» de Robert Misrahi, que continúa los análisis de algunos de sus libros anteriores sobre Spinoza. La *Ética* constituye una geometría sobre los afectos, un saber sobre la vida afectiva, y los ensayos del libro que nos ocupa profundizan en el hecho de que el dominio absoluto de las pasiones es una ilusión, sometidos como estamos a los vaivenes de la fortuna y las fluctuaciones de nuestro ánimo. Pero cabe encauzar nuestras pasiones desde el momento que formamos de ellas «ideas adecuadas», dejando de ser afectos pasivos, esto es, «pasiones», para convertirse en activos, lo que Spinoza denomina «afectos». Pero, además del conocimiento que controla a las pasiones que nos someten, se necesita un deseo que nazca de la alegría y que contrarreste la tristeza propia de la pasión. La filosofía *spinoziana* es una ética de la alegría. Si el deseo es la esencia del hombre, la alegría aumenta la potencia de acción del hombre, mientras que la tristeza la hace disminuir. Son estos tres los sentimientos básicos de los que Spinoza deduce el resto de afectos.

Es en la segunda parte del libro donde se analiza la «potencia» de los afectos, ligada al cuerpo, y su primera idea en nuestra mente, esto es, en la imaginación. Se muestra también la disolución del concepto de voluntad por parte de Spinoza. Ya en la parte II de la *Ética*, se había demostrado que no existe en el alma una voluntad absoluta o libre, sino que está determinada por causas necesarias y que cualquier volición ha de entenderse no como el producto de la facultad absoluta del querer, que como tal no existe, sino como idea de las cosas mismas, de tal manera que, concluye Spinoza, la voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo. La voluntad no es una facultad propia o pura, no existe una facultad del «querer», sino que es una operación vinculada a otras operaciones del alma.

Especial relevancia muestra la tercera parte de la obra que comentamos, donde se acomete una fenomenología de la vida afectiva. Atilano Domínguez emprende un brillante análisis del «deseo» y el «amor» en la filosofía de Spinoza, señalando que el camino de la ética de Spinoza «consiste en transformar las pasiones malas de la imaginación en buenos deseos de la razón, y en transformar y realizar éstos en el amor intelectual de Dios como *causa sui* y causa de esas pasiones y de esos deseos». Excelentes son también los estudios de María Luisa De la Cámara sobre la «admiración» y el de Eugenio Fernández sobre la «compasión» y la «piedad».

En el apartado siguiente se muestra la importancia que poseen las pasiones para explicar la representación política, como ya se había evidenciado con la filosofía de Hobbes, un terreno abonado para la confrontación de pasiones como la ambición, la avaricia, la esperanza, el miedo, etc. Pero, si bien Hobbes desarrolla un sistema político a partir del «egoísmo moral», Spinoza orienta su pensamiento hacia un perfeccionamiento del ser humano, ausente en Hobbes, llegando a afirmar que «el verdadero fin del Estado es, pues, la libertad» (*Tratado teológico-político*).

Se cierra la obra con estudios sobre la relación de Spinoza con otros autores. Miguel Ángel Granada relaciona a Spinoza con la filosofía de Bruno y María Luisa Ribeiro dibuja la relación «virtual» entre Spinoza, Descartes y la princesa Elizabeth de Bohemia, concluyendo que dada la insatisfacción de las respuestas proporcionadas por Descartes a Elizabeth, ésta hubiera encontrado más acertada la filosofía *spinoziana* de los afectos.

Éstos y otros ensayos muestran claramente la importancia de un pensamiento sumamente actual e imprescindible. Y el vigor con que el Seminario Spinoza, fundado en 1990, difunde y profundiza en esta filosofía.

Antonio José Cano López

GARCÍA-CANO LIZCANO, Fernando: *Razón pública y razón práctica. Una convergencia necesaria*, EDICEP, Valencia, 2008.

El libro de Fernando García-Cano constituye un proyecto ambicioso. Y no sólo por sus referencias bibliográficas, clásicas y contemporáneas, sino porque el autor se ha atrevido a superar la unilateralidad que suele acompañar a la mayoría de ensayos que tienen su origen en una tesis doctoral, como es el caso. Así, no se decanta por un tratamiento sistemático de un tópico perteneciente a la filosofía moral o política, pero tampoco por el estudio monográfico de un autor u obra. Igualmente, no cede a la tentación de limitarse a hacer historia de los conceptos morales. Todo ello sería legítimo, desde luego, pero García-Cano se decanta por ensayar un recorrido en el que quedan articulados, y no meramente yuxtapuestos, los tratamientos sistemáticos con los estrictamente histórico-conceptuales, los tópicos abiertamente morales con los propios del ámbito de lo político —y ello enriquecido con el análisis de un caso paradigmático de plena actualidad: el del interés por la educación cívica. A esto se añade un explícito posicionamiento teórico del autor que suele ser infrecuente en libros de carácter inicial. En efecto, ya desde la introducción se deja claro que, en orden a lograr la integración de las perspectivas teóricas que se analizan en el volumen, se asume una perspectiva aristotélico-tomista como mediación que permite lograr tal integración, que a su vez se concreta en una propuesta de armonización de la razón pública o procedimental con la razón práctica sustantiva. Tampoco en este caso debe dejarse de mencionar el mérito de proponer tal argumentación con la conciencia de falibilidad que debe acompañar a toda empresa científica. Así lo manifiesta el autor cuando en la Introducción señala que «el debate sigue abierto» (p. 15) y que nos invita a sumarnos a él. Es lo que trataré de hacer brevemente a continuación.

La reconstrucción del concepto de razón pública —que junto al de razón práctica asume

el protagonismo del ensayo— que propone García-Cano descansa en el análisis de los lugares teóricos imprescindibles del mismo, a saber, los pertenecientes a la tradición kantiana: el propio Kant, Rawls y Habermas. La incuestionable ascendencia kantiana sobre la tesis de la dimensión pública de la razón (p. 19) es analizada atendiendo a las fuentes y a la literatura sobre la misma. Desde tal reconstrucción aborda el autor una exposición de la teoría de la justicia de Rawls (pp. 28-37) y de la teoría de la acción comunicativa de Habermas (pp. 37-44), que le sirve para perfilar el importante concepto de opinión pública (pp. 44-50) e introducir dos reservas teóricas que no pretenden subestimar las virtudes de las filosofías estudiadas: una relativa a los peligros de la neutralidad dialógica y otra a propósito del relativismo que pueda cernirse en un ideal consensual meramente procedimental.

Que García-Cano inicie su libro con un capítulo en el que se reconstruye esta tradición, constituye un índice de su conciencia sobre quiénes deben ser los interlocutores imprescindibles en un proyecto teórico como el suyo. Ahora bien, el segundo capítulo no deja lugar a dudas acerca de la fuente contemporánea a la que va a acudir para perrecharse de argumentos con los que revisar y cuestionar las deficiencias de dicha tradición: el horizonte conceptual abierto por el *revival* de la filosofía práctica de cuño aristotélico. Es el turno entonces de los Strauss, Voegelin, McIntyre, Gadamer o la propia Hannah Arendt, entre otros citados por el autor, que quedan sintomáticamente catalogados como «rehabilitadores de la razón práctica». Pero también de aquellos de tradición kantiana en los que el interés por tal rehabilitación, si bien de formas diversas, es igualmente patente, como en el caso de Apel o el mismo Habermas. Desde esta plataforma, García-Cano sintetiza y explica una serie de nociones básicas desde las que aprehender lo

específico de la razón práctica (bien común, intencionalidad moral, hábito moral, etc.), así como la articulación de entendimiento y voluntad que en ella tiene lugar (pp. 93s.).

Llegado aquí la tesis subyacente que ha acompañado esta reconstrucción culmina en la propuesta del capítulo 3: la nueva reconciliación entre ética y política. Se trata propiamente del capítulo en el que más explícitamente se muestran las posiciones del autor: sobretodo su revisión del iuspositivismo, tendente a postular la necesidad de una fundamentación del derecho que trascienda el mero formalismo encarnado en la idea de imparcialidad (pp. 117-123), y su defensa de un nuevo iusnaturalismo (pp. 123-130). Es entonces cuando adquieren su pertinencia en el desarrollo del ensayo las nociones morales antes aludidas, que le sirven para proponer una nueva articulación de lo político-jurídico con lo moral y, en esta medida, con sus bases ontológicas (pp. 130-137). El libro se cierra con un capítulo que pretende ilustrar la funcionalidad del esquema defendido a partir de la reflexión sobre la educación cívica. Con esta alusión a un tema de actualidad, el de la asignatura de «educación para la ciudadanía», el ensayo adquiere completud por cuanto sirve a su vocación de incidir en los asuntos públicos desde el razonamiento moral, evitando de paso reducirse a las abstracciones y tecnicismos habituales en estos textos.

Nos hallamos, en definitiva, ante un esfuerzo por contribuir a la conciencia de la necesidad de una articulación entre las dimensiones instrumentales propias de los productos de la razón pública (fundamentalmente, política y derecho, además de la estricta opinión pública) y las dimensiones éticas de los mismos. Que tal haya sido el convencimiento y el objetivo de muchos de los autores analizados, como Habermas, no es lo que subraya el autor, que prefiere en cambio incidir en las insufi-

ciencias de las herramientas conceptuales kantianas en orden a conseguir dicho fin. A este respecto, sería deseable una alusión explícita a los textos en los que Habermas ha respondido a las críticas que han subrayado, como hace García-Cano, las insuficiencias del procedimentalismo (pienso en *Escritos sobre moralidad y eticidad*), y que no siempre proceden del frente aristotélico-tomista, sino sobre todo del hegeliano representado por lo implicado en la noción de *Sittlichkeit*. Tal vez incluso fuese posible prolongar este debate insistiendo en las dimensiones *políticas* liberales que hoy parecen insuperables, como el pluralismo, y que en el libro son presentadas destacando sus peligros. En cualquier caso, ello explica el recurso a la tradición aristotélico-tomista. Sobre este aspecto hay otras fuentes que el autor podría haber usado en apoyo de su perspectiva, y cuya omisión tal vez sea indicio de su preferencia por la literatura ética frente a la filosófico-política. Me refiero a la crítica de Koselleck a la idea de opinión pública, expuesta sobre todo en *Crítica y crisis*, y decididamente influyente en Habermas (cf. *Perfiles filosófico-políticos*). Pero también a los peligros de neognosticismo que el primer Voegelin detectó en la teología política hobbesiana y en sus versiones contemporáneas (la referencia en tal caso es *Nueva ciencia de la política*).

Estamos, en suma, ante un intento por rehabilitar la funcionalidad de la razón práctica en el ámbito público que, aun reconociendo las virtudes de las posturas procedimentales de cuño neokantiano, opta por recuperar las categorías éticas clásicas como necesario complemento suyo en orden a mostrar la racionalidad inherente a la acción humana, ya sea privada o pública.

Alfonso Galindo Hervás
Universidad de Murcia

GONZÁLEZ R.-ARNAIZ, Graciano (ed.): *Ética de la paz. Valor, ideal y derecho humano*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, 227 págs.

Este libro reúne, desde perspectivas muy distintas, un tema de absoluta presencia en los medios de comunicación de masas y en el imaginario social de nuestro recién estrenado siglo: la paz. Los diversos conflictos bélicos dispersos por el planeta –Afganistán, Irak, Georgia, Líbano, Palestina...– indican que, a pesar de la época de la High Tech y los mercados globalizados, gran parte de los problemas políticos y éticos han sido heredados a lo largo de los siglos sin una aparente transformación o solución. Un libro como éste tiene la virtud de contrapesar, en la medida de sus posibilidades, toda una literatura belicista que ha marcado las relaciones exteriores de los últimos años entre los países del primer mundo y los así llamados «en vías de desarrollo». Véase si no la batería intelectual (nunca mejor dicho) de los Hungtinton, Kagan, Kaplan, etc., quienes resucitan posturas como las de Maquiavelo, Churchill o Kipling (con el ideal de imperio detrás de ellos) y que han sido los libros de cabecera de halcones como Cheney, Rumsfeld o Wolfowich. Así que es oportuno mirar las cosas desde un lado no belicista y más «civilizador», como es el caso de este volumen, porque ello significa, en definitiva, abrir una ventana a la esperanza, hacia un mundo que pudiera ser de otra manera.

El libro, a cargo de González Arnaiz, es una invitación a adentrarse en una cuestión polifacética como pocas y en donde la filosofía tiene la palabra directora. Por ello no es de extrañar, no podría ser de otra manera, que la primera referencia, sea a Kant y su ideal de paz perpetua (J. Conill). En este caso no se trata de erudición sino de recordar que la filosofía, incluida la clásica, trataba de problemas que todavía nos estrangulan en la marejada de la hiperviolencia tecnológica y el pragmatismo político realista más ramplón. Todavía resuena el eco de un posible cosmopolitismo como el que debería presidir los gobiernos supranacio-

nales al estilo de las Naciones Unidas, bien es verdad que en estas últimas décadas han entrado en clara decadencia provocada especialmente por la «hiperpotencia». Conill muestra que esto de la paz kantiana, desde luego, no cae en la tradicional ingenuidad del pacifismo naif: el pensador alemán no duda que la raíz violenta se encuentra en el ser humano, en abierta contradicción con el derecho y la convivencia social. Se trata de solventar la aporía de esa «sociabilidad insocial» que alienta en todo futuro ciudadano. Las alternativas para rescatar este oximoron existen, tal como muestra José Miguel Marinas, quien emplea la ética del don, la economía del regalo como una posibilidad para salir de la encrucijada ante un contrato social que tiene como fundamento la avaricia y el cálculo y que, inevitablemente, lleva en su seno la violencia. Repensar la propuesta de Marinas significa cambiar también nuestro modelo económico. La cuestión se convierte entonces no tanto en un pacifismo ingenuo sino en la necesidad de una reconstrucción de un contrato social basada en una consideración de los derechos humanos «más universales, menos abstractos y más manejables» (Luis G. Soto). La economía, los procesos de globalización, los flujos económicos, el gigantesco problema medioambiental y los cambios producidos en los últimos años no son ajenos en este panorama de violencia larvada que afecta a las sociedades actuales, tal como señala Emilio Martínez. Es hora de revisar los medidores del bienestar, más allá del PIB y buscar en conceptos no tan cuantificables como la felicidad o la satisfacción vital (no mesurables en bienes y servicios, tal como declara Amartya Sen).

El artículo de Graciano González R.-Arnaiz establece un diálogo necesario entre la línea de pensamiento que comienza en Kant y su posterior reformulación por parte de Lévinas. Ello se debe a que la noción kan-

tiana de cosmopolitismo requiere una substancial modificación en el siglo de Auschwitz, tal como la plantea Lévinas. El humanismo tuvo un destino atroz en el siglo XX, un fracaso espectacular, y parece difícil recuperar un pacifismo puramente racional antes que elementos *previos* a esta racionalización. Las tesis de Lévinas invita a pensar en algo más profundo y esencial en el ser humano, una llamada distinta al ser heideggeriano, quien es mudo ante las preguntas primeras. Si esto es cierto, la paz se convierte en un valor fundado en la estructura antropológica del sujeto que viene a un mundo ya dado y que tiene que ser reconocido y reconocerlo como tal. Por supuesto, dentro de esta estructura antropológica hay que tener muy en cuenta el aspecto religioso. Rafael Junquera y Javier de la Torre encaran el problema de si es posible una paz entre «civilizaciones» (entiéndase con más justeza «religiones») en un mundo en el que la amenaza del integrismo se ha convertido en fetiche tanto para la violencia interna en las sociedades (terrorismo) como para la declaración de la guerra. Junquera realiza un recorrido sobre las diversas posturas, tanto a favor como en contra de la guerra. Merece la pena su breve descripción de los pro-bélicos pues muchos de esos argumentos se reconocen y argumentan todavía hoy en día. Concluye que, a la luz de la nueva generación de derechos humanos, no existe argumento que defienda la pertinencia de la guerra, es posible pensar en una política internacional que deje de lado este recurso.

De la Torre examina el papel de una religiosidad madura, completamente imprescindible para poder hacer realidad la paz en un mundo globalizado. Las diversas confesiones han tratado de presentar esta alternativa en numerosas ocasiones, por más que se presente el binomio religión y guerra con mucha frecuencia. El libro concluye con una interesante propuesta didáctica de Pedro Sáez en la que proporciona materiales y metodología para *enseñar* la paz. La paideia como ciudadano/a sigue siendo fundamental para poder conseguir la paz.

El libro en su conjunto ofrece un muy equilibrado estudio sobre las aproximaciones posibles a este tema cada vez más acuciante en un mundo que se dice globalizado pero en absoluto «pacífico» y mucho menos «pacificado». Reúne enfoques desde la filosofía, la teoría política, la economía, el medio ambiente, la religión y la pedagogía, ofreciendo así una buena prueba de su complejidad temática. Dadas las circunstancias en las que vivimos es deseable que cada vez se vuelva más presente en una sociedad que hasta hace poco defendía «el honor del guerrero» (Ignatieff) o el más puro pragmatismo político en las relaciones internacionales. Ojalá este libro, junto a otros muchos, sirvan de despedida a la resucitada teoría hobbesiana o de Maquiavelo, que han tenido, en el principio de nuestro siglo, una inquietante resurrección tanto teórica como práctica.

Andoni Alonso
Universidad de Extremadura

LEIBNIZ, G. W.: *Obras Filosóficas y Científicas*, vol. 14: *Correspondencia I*. Editado por Juan Antonio Nicolás y María Ramón Cubells, traducción de J. A. Nicolás, J. J. Rovira Climent y J. Zubimendi Martínez. Granada, Editorial Comares, 2007, XXXVIII + 477 págs.

Este volumen 14 de la *Correspondencia* es el primero publicado dentro del proyecto de investigación *Leibniz en español* (www.leibniz.es), promovido por la Sociedad Española Leibniz (SEL) y coordinado por el profesor de la Universidad de Granada, Juan Antonio Nicolás. Su finalidad es publicar una edición de *Obras Filosóficas y Científicas* de G.W. Leibniz en 19 volúmenes. Con ello se pretende proporcionar un instrumento fundamental para el conocimiento del pensamiento de este autor llevado a cabo por un equipo investigador constituido por los principales especialistas leibnizianos de España, Portugal y Latinoamérica. En esta edición quedarán recogidos tanto los aspectos científicos, matemáticos, lógicos o antropológicos, como los aspectos éticos, políticos, jurídicos o teológicos de la obra de Leibniz. Dado el carácter disperso de los textos de Leibniz y al no existir ninguna edición sistemática suficientemente amplia de sus obras en nuestro idioma, ni en España ni en Latinoamérica, el servicio que prestará la anunciada publicación será de gran relevancia.

El volumen 14 presenta dos epistolarios traducidos por primera vez en su versión completa al castellano. En primer lugar el intercambio epistolar mantenido entre Leibniz y Antoine Arnauld, el «Gran Arnauld» (1612-94), prominente teólogo jansenista compañero de Pascal en el grupo de «Solitarios» de Port-Royal y autor junto con Pierre Nicole de la muy influyente *La logique ou l'art de penser* (1662), crítica respecto a la tradición aristotélico-escolástica. De espíritu polémico, Arnauld mantuvo fuertes controversias con jesuitas y hugonotes, luchando también toda su vida contra la Sorbona y el Vaticano. Entró asimismo en discusión crítica con filósofos contemporáneos, como autor de las *Cuartas objeciones* a las *Meditaciones* de Descartes (1641) y

enfrentado en una disputa con Malebranche en el llamado *Debate sobre las ideas* (1683), el último gran acontecimiento del cartesianismo en Francia.

Leibniz sintió un gran respeto y admiración por esta famosa cabeza del jansenismo a quien conoció personalmente en su estancia en París (1672-76). El encuentro se hizo por recomendación del protector de Leibniz, barón de Boineburg, protestante convertido al catolicismo. La idea era que Arnauld sirviera de puente para facilitar la misión diplomática encomendada a Leibniz resumida en su escrito *De expeditione aegyptiaca*, poniéndole en contacto con su sobrino Arnauld de Pomponne, ministro de Luis XIV. Se trataba del plan de conquista de Egipto que finalmente Napoleón llevó a cabo.

La correspondencia entre Leibniz y Arnauld (1686-90), escrita en francés y de muy difícil interpretación debido a la extrema sutileza de sus contenidos filosóficos, se conserva completa. Fue iniciada diez años después de la vuelta de Leibniz a Alemania, si exceptuamos una primera carta de 1671, intento por Leibniz de darse a conocer, que Arnauld no respondió. Constituye uno de los más interesantes intercambios epistolares del siglo XVII, integrado por un conjunto de 27 cartas que marcan el período de madurez de Leibniz y en donde su espíritu sintetizador se hace visible en la presentación de los principales temas y argumentos de su metafísica.

Durante el frío invierno de 1686, cuando trabajaba Leibniz como intendente de las minas del Harz y la intensa nieve le obligaba a permanecer en su vivienda, aprovechó para escribir un brillante breve escrito, el *Discurso de Metafísica*. A modo de test que probase la aceptación de sus nuevos principios metafísicos, tanto a nivel filosófico como

teológico, trató Leibniz de entrar en discusión con Arnauld. Para ello buscó la mediación del landgrave Ernst von Hessen-Rheinfels, católico interesado al igual que él en promover la paz religiosa. Como primer paso decidió no enviar el *Discurso* completo, sino sólo un sumario con sus 37 artículos (el resultado fue que Arnauld no llegó a tener nunca en sus manos el texto de la obra). El francés, que había sido expulsado de la Sorbona en 1679 acusado de herético tras el fuerte choque con los jesuitas en la llamada *Disputa de Jansenio*, vivía desde entonces exiliado en Holanda. Ocupado en la polémica con Malebranche temía verse arrastrado a nuevas discusiones, pero ante la insistencia del príncipe alemán y sin duda atraído por la inteligencia de Leibniz, decide responder, aunque como reacción a una filosofía que juzga contraria a las enseñanzas de la fe, lo hace con un agresivo ataque. Su vehemente desaprobación se vio atizada por las consecuencias fatalistas del artículo 13, en donde Leibniz defiende sin ambages la inclusión de la entera historia de un individuo, cada uno de sus predicados, en su noción o concepto completo. Es lo que se ha llamado *superesencialismo* de Leibniz, la doctrina que afirma que cada sustancia individual posee todas sus propiedades esencialmente. Ante semejante salida Leibniz responde de forma irónica, sin mostrar ningún enfado, lo que hará cambiar la actitud inicial de Arnauld, innecesariamente dura. De hecho las incisivas críticas de Arnauld brindarán la ocasión a Leibniz para precisar de forma definitiva la mayor parte de los grandes temas de su metafísica.

Las cartas se hacen cada vez más frecuentes y largas y en ellas Leibniz no deja nada en la sombra, respondiendo a todas las dificultades planteadas en un esfuerzo llevado al más alto grado por explicar un pensamiento complejo, todos los contenidos de una doctrina de una extraordinaria riqueza. De entre las cartas destaca la del 14 de julio de 1686, un compendio de la ontología leibniziana. Forzado por las críticas de Arnauld, se ve obligado Leibniz

a perfilar su propia noción de sustancia, un rechazo a la sustancia divina única spinozista. Hace entonces un fructífero uso de la idea aristotélica de que la sustancia es el último sujeto de predicación y despliega esta visión con objeto de alcanzar conclusiones anticartesianas sobre el estatuto de los cuerpos. En concreto, se trata de preparar las bases de la tesis también aristotélica de que las sustancias son organismos, en obvio conflicto con las tesis cartesianas.

El segundo epistolario que aquí presentamos recoge las cartas de Leibniz dirigidas al teólogo jesuita Bartolomé des Bosses (1668-1738). Nacido en los Países Bajos españoles, fue profesor de filosofía en el colegio de los jesuitas de Hildesheim, cercano a Hannover, lo que permitió su amistad con Leibniz. Tradujo la *Teodicea* al latín (1719).

La correspondencia de Leibniz con des Bosses es una de las más ricas fuentes del pensamiento maduro del filósofo alemán, cubriendo una amplia variedad de temas, desde la teología hasta la sinología. Forma el extenso conjunto un total de 128 cartas escritas en latín que abarcan los diez últimos años de la vida de Leibniz (1706-16), el período de composición de la *Teodicea* (1710), la *Monadología* (1714) y los *Principios de la Naturaleza y de la Gracia* (1714). Son textos también muy difíciles que ofrecen cruciales visiones sobre la metafísica final de Leibniz y la vida intelectual del siglo XVIII. Sacan a la luz un profundo problema: la posibilidad de una sustancia compuesta en la monadología leibniziana. Como ya anteriormente hizo Arnauld, des Bosses inducirá a Leibniz a considerar aspectos conflictivos de su sistema, lo que pondrá en actividad su admirable habilidad para repensar antiguas posturas filosóficas y modificarlas ante las críticas. En concreto, la correspondencia con des Bosses llevará a Leibniz a elaborar su doctrina de la sustancia compuesta. En las últimas cartas, de una importancia capital para el conjunto de la filosofía de Leibniz, des Bosses pide a

Leibniz una más clara explicación sobre la concepción de la sustancia y sobre el papel que representa el *vinculum substantiale*, un concepto originario de la tardía escolástica. Efectivamente, la doctrina del *vinculum substantiale* marca un progreso en el pensamiento de Leibniz, al reconocer ciertos problemas en su monadología. En el punto culminante de la correspondencia, la carta del 5 de febrero de 1712, Leibniz introduce esta teoría del vínculo sustancial, una alternativa a su metafísica puramente monadológica, y en donde intenta con gran esfuerzo explicar cómo las sustancias simples se unen para formar una sustancia compuesta, es decir, cómo gracias al vínculo sustancial las mónadas pueden llegar a formar una unión real que sea más fuerte que la mera unión metafísica derivada de la armonía o de la relación de dominio y subordinación monádica. En definitiva, sin el vínculo, algo sustancial añadido a las mónadas, no habría sustancias corpóreas que fueran unas *per se*.

La complejidad barroca de la teoría que Leibniz presenta a des Bosses no logró vencerle enteramente, como tampoco, remon-tándonos en el tiempo, logró hacerlo con Bertrand Russell, para quien la teoría leibniziana del *vinculum substantiale*, ese enigma de la filosofía moderna que garantiza la unión sustancial de las mónadas, era «más la concesión de un diplomático que la doctrina de un filósofo», en clara alusión al ecumenista Leibniz profundamente interesado en ganar aliados entre los católicos que apoyasen sus innovadoras ideas filosóficas.

Finalmente, hay que destacar en esta publicación la cuidadosa labor de traducción de unos textos que, sobre todo en los originales latinos de la correspondencia con des Bosses, resultan de muy difícil lectura. Y agradecer el gusto y cuidado en la edición del libro a que nos tiene acostumbrados la editorial Comares de Granada.

Leticia Cabañas

MONTIEL LLORENTE, Luis: *Magnetizadores y sonámbulas en la Alemania romántica*, Madrid, Editorial Frenia, 2008, 222 pp.

En nuestro país son pocos los especialistas que hoy se dedican al estudio del antecedente del psicoanálisis: el magnetismo animal. A través del análisis de este libro que presentamos, podemos dar cuenta de uno de los más destacados, Luis Montiel, y de uno de los pocos estudios (pero no el único del autor), que en lengua española poseemos.

El investigador del trabajo que analizamos ha dedicado una extensa e intensa vida profesional a conocer y comprender en profundidad los íntimos detalles en los que discurrió esta novedosa terapéutica. El período en el que se sitúa el magnetismo animal, también denominado mesmerismo, es el romanticismo Alemán. La novedad que planteaba para la medicina romántica era la de que podía enfrentarse a la enfermedad a través del psiquismo. Las

enfermedades bajo las que algunos médicos aplicaban esta terapéutica eran normalmente trastornos nerviosos, convulsiones, epilepsias ocasionales, amaurosis, determinadas parálisis y estados inexplicables de debilidad (p. 106).

El libro, aunque dirigido a cualquier persona interesada en la historia de la cultura occidental, encuentra entre aquellos cuyos campos de investigación más frecuentes son el Idealismo Alemán, la Ilustración, la Filosofía de la Ciencia y la Historia de la Medicina, sus receptores ideales.

El libro está estructurado en cuatro capítulos. Metodológicamente los dos primeros están contruidos desde la historia externa del magnetismo animal.

Primero, se revisa la vida del creador del magnetismo animal Franz Antón Mesmer.

Vemos los casos clínicos de Franziska Oesterlin (pp. 23-25) y Marie Therese Paradis (p. 30). También nos presenta la creación de instrumentos científicos que buscan legitimar la nueva terapia: el baquet magnético (p. 37) y la creación de las primeras *Sociétés d'Harmonie* (p. 46). Después, relata la patología y los procedimientos terapéuticos de los magnetizadores: Lavater (p. 46), Gmelin (p. 70) y Hufeland (p. 81). Por último, nos introduce en las vidas, los problemas y las disputas de los médicos magnetizadores Koreff y Kieser.

Los dos últimos capítulos cuentan la historia interna del mesmerismo.

Aquí, el lector encontrará, los procedimientos por los que el magnetizador provoca en sus pacientes un estado sonambúlico. En ese estado emerge un «*alma inconsciente*» que tiene propiedades y características particulares. Existen distintos grados, hasta siete en el manual de Kluge, por los que el alma y la vida se sumergen hasta alcanzar un estado nuevo; es el momento en el que la vida animal se transforma en vegetativa. Ése es el grado más elevado de autoconciencia que puede lograrse. Generalmente en el estadio quinto el paciente puede autodiagnosticarse enfermedades, prescribirse remedios terapéuticos para paliar su enfermedad y señalar las recomendaciones que tras su sanación debe llevar a cabo. Del mismo modo algunos pacientes pueden diagnosticar enfermedades a terceros e incluso, describir detalles anatómicos, adivinar imágenes y realizar profecías cuando se encuentran en un profundo estado sonambúlico.

Un detalle viene a despertar nuestra curiosidad. Los pacientes, aunque hombres a lo largo de la historia de esta práctica, no fueron los que más brillaron. Las historias clínicas de las enfermas son de lo más sorprendentes

y espectaculares (p. 182). Hacia el final del estudio se presta una atención especial a las enfermas más impactantes por los sucesos que provocaron y por la evolución de sus enfermedades. Estas son por orden de aparición: Catherine Albers, Caroline Heigelin, Lisette Kornacher, Lotte K., Magdalene Grombach y Lady Susan Lincoln de la que pronto esperamos los lectores una extensa publicación a raíz del descubrimiento de un manuscrito en la Bibliothèque Nationale de France.

Varios son los puntos a lo largo de la investigación sobre la utilidad que el magnetismo animal tuvo para la sociedad de la época. En ningún caso deberíamos dejar de conocer qué fue y en qué consistió este fenómeno sobre el que todavía no se ha interrogado suficiente en nuestra lengua española. Sobre todo por los resultados que se desprenden de los últimos estudios. Algunos de los logros del mesmerismo para Montiel fueron los siguientes: en primer lugar, el magnetismo animal rompió con las relaciones verticales de poder establecidas entre el médico y su paciente. Al ser la sonámbula quien guiara la evolución de su enfermedad, ésta se convirtió en dueña de las decisiones que comprometían la salud de su cuerpo. En segundo lugar, el magnetismo animal supuso la puesta en marcha de la investigación en torno al inconsciente. En tercer lugar, el autor sostiene que la utilidad del mesmerismo sirvió para que la mujer oprimida en una cultura patriarcal saliera a través de la enfermedad de un estado de minusvalía psicológica. La enfermedad en este caso sería el camino para encontrar una salud plena.

José Miguel Hernández Mansilla
Universidad Complutense de Madrid

MORENO PESTAÑA, José Luis: *Filosofía y sociología en Jesús Ibáñez: genealogía de un pensador crítico, Siglo XXI, Madrid, 2008.*

Filosofía y sociología en Jesús Ibáñez: genealogía de un pensador crítico no es solamente un estudio sociológico de la trayectoria del pensador pasiego y un análisis filosófico de su epistemología sino también una reconstrucción del campo sociológico y filosófico en el que se situó, lo que supone un recorrido por la formación e historia de la sociología en España.

Es el Baruch Spinoza del *Tratado teológico-político* la referencia fundamental en el planteamiento teórico y metodológico que encontramos en este trabajo. En él comparece también Pierre Bourdieu y los estudiosos que se inscriben en la escuela por él fundada, unas teorías y unas herramientas a las que se saca un enorme rendimiento en este análisis de la historia intelectual española de casi medio siglo. Con esos principios conceptuales y de método, el estudio de la trayectoria intelectual de Jesús Ibáñez y de la historia de las ciencias sociales en nuestro país se apoya, además de en el propio Ibáñez y en textos o estudios de y sobre otros personajes (e instituciones) de la época, en los testimonios ofrecidos por colaboradores cercanos al pensador (Alfonso Ortí, Ángel de Lucas...).

La reconstrucción de la trayectoria de Jesús Ibáñez se desarrolla a través de distintas etapas: tras describirnos en el primer capítulo (págs. 13-15) el origen social y el medio geográfico y familiar del autor (hijo de madre soltera, hecho que constituía un estigma en la España franquista, perteneciente a una familia de la pequeña burguesía en el valle del Pas) y cómo se desarrolla la ruptura con el medio familiar mediante una movilidad geográfica y social ascendente (circunstancia que, como nos explica Moreno Pestaña, dará lugar a una paradoja en su disposición intelectual y una violencia íntima que se reflejará en sus textos durante el resto de su vida), se nos enfrenta a tres grandes etapas en la trayectoria de Ibáñez.

La primera (págs. 17-65), que abarcaría su formación desde los años 40 hasta los acontecimientos de 1956, año en que fue detenido, nos sitúa ante un joven estudiante en la facultad de Ciencias Políticas y Económicas de Madrid que se encontraba, como muchos intelectuales de su tiempo, en la órbita de Falange. Dentro de lo que el autor llama «protosociología», nos describe una pléyade de estudiosos que forma la élite intelectual del momento y que serán los primeros nombres importantes que encuentre Ibáñez en su proceso de formación, en una época en que las ciencias sociales se encontraban en una situación de gran dependencia respecto de disciplinas consideradas más «nobles», fundamentalmente la filosofía (capítulo 2).

Una vez graduado y vinculado al Instituto de Estudios Políticos, se analiza con detalle la presencia de Zubiri en el Ibáñez de los años 50 (capítulos 3, 4 y 5), un poso que resultará fundamental en su sociología. Residente en el Colegio Mayor César Carlos, del que se describe su atmósfera elitista, competitiva y cruel, Ibáñez será, cuando rompe con el falangismo dentro de un proceso generacional, uno de los fundadores del FELIPE y un miembro del selecto grupo de elegidos para convertirse en un referente académico e intelectual en el campo de las ciencias sociales en España. Algo sucedió, no obstante, para que esa trayectoria (que sí se dio en algunos de sus compañeros, como Salustiano del Campo) se saliese del camino recto y se viera truncada: en 1956 es detenido, pierde su puesto en la Facultad de Ciencias Políticas y sale de la cumbre institucional (capítulo 6).

Fuera de los movimientos de la élite sociológica pero en la creación de una bohemia crítica en la sociología (resumen 4, pág. 65) hay que situar el marco en el que se encuadra la segunda etapa de la trayectoria de Ibáñez (págs. 67-100). José Luis Moreno Pestaña

sitúa a Jesús Ibáñez en el centro de un grupo con un enorme capital cultural pero institucionalmente marginado (aunque, como explica el autor, no hay que exagerar este punto puesto que siempre contó con relaciones en el centro de la élite académica, política e intelectual). Su producción se dirige entonces a la investigación de mercados y elabora una técnica sobre la que construyó lo más original de su trayectoria filosófica y sociológica: el grupo de discusión (capítulo 7). Se explica también cómo desarrolló, con un conjunto de jóvenes sociólogos, un grupo de investigación (del que formaban parte nombres como Alfonso Ortí y Ángel de Lucas) que dio lugar a CEISA (capítulos 8, 9 y 10). En este punto, destaca Moreno Pestaña una paradoja de la escritura de Ibáñez, pues apenas ofrece en sus escritos datos o noticias de sus investigaciones de campo. Esto pudo deberse, entre otras cosas, a la situación de la sociología como disciplina dominada con respecto a la filosofía.

La última gran etapa que podría señalarse en la trayectoria de Ibáñez se estudia en los capítulos 11, 12 y 13 (págs. 101-130). En ellos, se describe el momento en el que, en los años 70 y siendo ya un sociólogo conocido, entró en la Universidad, de modo que obtuvo un reconocimiento, aunque tardío, de su carrera. En esta parte nos ofrece el autor un análisis que nos da las claves fundamentales de *Más allá de la sociología* (1979, resultado de la publicación de la tesis de Ibáñez) y *Del algoritmo al sujeto* (1985, memoria de cátedra). En ese espacio de tiempo, se ha consolidado la división entre cualitativistas y cuantitativistas que estructura el campo sociológico, por lo que Ibáñez tiene que insertarse y tomar posiciones dentro de esa fractura. Y entre esas dos obras de Ibáñez, unida a su consagración institucional e intelectual, se produce un giro hacia una forma de teoría social postmoderna de estirpe heideggeriana que lo lleva de nuevo a la filosofía y a la crítica de la sociología, disciplina periférica y dominada. En ese camino, tras su acceso a la cátedra y su definitiva consagra-

ción institucional e intelectual, Jesús Ibáñez va perdiendo la tensión que animaba sus escritos y se sitúa en una forma de autonomía creativa débil, frente a su alta posición en ese punto en las fases anteriores de su trayectoria (resumen 12, pág. 132). En la conclusión (págs. 131-135) encontramos la articulación entre las tres formas de consagración que señala el autor (consagración institucional, consagración intelectual y autonomía creativa) y las distintas fases de la trayectoria de Ibáñez (investigación de mercado, 1957-1969; inserción en la universidad, 1969-1983; acceso a la cátedra y consagración definitiva, 1983-1992), a la vez que nos ofrece las claves que nos permiten comprender la paradoja de la ausencia de ejemplos o análisis del trabajo empírico en los textos de Ibáñez: la legitimidad de la filosofía dentro de las ciencias sociales en los años de la formación de Ibáñez, la estructura de un campo intelectual dominado y el hecho de que «las estrategias de trascendencia de los polos teóricos, típicas de las vanguardias filosóficas, son la condición para mantenerse en la cima» (pág. 135), que en ocasiones provocan ceguera con respecto a las propias conquistas intelectuales; «quizá muchos de éstas duermen, como posibles no realizados, en los abundantes informes científicos no publicados por su autor» (pág. 135).

Este libro, de una claridad sólo al alcance de quien ha pensado y comprende profundamente un tema (es decir, con valor y sin estrecheces conceptuales) y una amenidad poco frecuente en trabajos de tal potencia teórica y metodológica, nos aporta un enorme esfuerzo de objetivación y un análisis riguroso sobre los procesos que configuran socialmente al pensador crítico y al genio, una brillante puesta en práctica de sociología de los intelectuales. Es además una invitación a pensar y a saber, un texto que lanza muchas ideas y recorridos para futuros libros. Los esperamos con interés.

Encarna Alonso Valero

MOYA, Eugenio: *Kant y las ciencias de la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, 559 págs.

Como en su *¿Naturalizar a Kant? Crítica y modularidad de la mente* (Madrid, 2003), Eugenio Moya hace en la obra que reseñamos una interpretación naturalista de la filosofía de la mente y de la gnoseología kantiana. Con constante apoyo textual y recurriendo a fuentes muy diversas, defiende que el trascendentalismo de Kant cobra todo su sentido desde una concepción del hombre que podríamos resumir del siguiente modo: el ser humano, en cuanto ser natural, es un escalón más en el proceso evolutivo que arranca en la formación de los sistemas solares y pasa por la emergencia de la vida y, dentro de ésta, las diferentes formas (especies) naturales, incluidas las fuerzas o facultades mentales. Las formas *a priori* kantianas serían, para Moya, el resultado *epigenético* de la actividad organizadora de ciertos módulos o facultades cognitivas, autoorganizadas (como todo lo vivo), que al ser inducidas operativamente por determinados *inputs* sensoriales (las sensaciones), determinan *necesariamente* el modo en que han de presentarse los datos para ser objeto de experiencia posible. En este sentido, la validez y necesidad de las formas *a priori* quedaría garantizada por cuanto son invariantes funcionales de una especie biológica como la humana, que por tener una mente con una cierta *índole* o *naturaleza* contienen *a priori* las condiciones de posibilidad de los objetos.

Lo interesante de la interpretación de Moya es que le sirve para superar la distinción ya clásica entre el *Kant crítico* y el *precrítico*, pues, según el autor, la noción embriológica de *epigénesis de las funciones mentales*, que usa en el parágrafo 27 de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, es empleada por el mismo Kant para implementar una idea que había aparecido en su temprana *Historia general de la naturaleza* (1755); a saber: la idea de una evolución de la naturaleza autopo-

yética, que se va autoformando a partir de sus propias fuerzas, materiales primero, orgánicas después. De hecho, la epigénesis de la razón (y con ella de nuestro conocimiento) sería para Kant un caso particular del modo como procede la naturaleza: mediante un aumento constante de la complejidad y, al mismo tiempo, de la integración entre las partes. Concretamente, la mente, en su ontogénesis, aumentaría gradualmente de complejidad de cara a una *organización sistémica* en módulos cognitivos que, siendo subsistemas organizativamente cerrados o independientes, estarían informacionalmente abiertos. Esta apertura informacional y la integración sistémica es lo que haría posible el conocimiento.

La idea de *sistema* es clave; pues, para Eugenio Moya, Kant habría superado la noción cartesiana de mente como *cosa pensante* defendiendo una concepción sistémica, que, en general, aplica a todos los seres de la naturaleza viva para entenderlos (por ejemplo, véase, el § 65 de la *Crítica del Juicio*). En general, aunque las presentaciones habituales de Kant nos lo hacen ver como un filósofo newtoniano, para Kant no es posible entender los entes vivos, y, por tanto, la mente desde el punto de vista de la física; es decir, con la herramienta epistémica de la causalidad lineal ($A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D \rightarrow \dots$), porque es un ser organizado. En un *organismo*, en todo sistema, no hay un factor causal que determine a otro/s del organismo, sin ser a su vez determinado por otro/s dentro del mismo. Cada elemento en un ser vivo sería dependiente de los demás, y los demás de él. La única forma de entender adecuadamente un ser vivo sería, en consecuencia, mediante la idea de *fin natural* o *sistema*. O sea, según Kant, habría que entender todo organismo como una *comunidad de acción recíproca*, determinada por un fin interno. No se trataría, sin embargo, de una noción objetiva de *fin*; es decir, no sería en principio

algo empíricamente determinable o posible objeto de la experiencia. Pero nos sirve, en todo caso, para explicarnos la naturaleza de los seres vivos y la propia mente. Y además, el carácter sistémico de la facultad de la razón nos impelería a ello. La concepción resultante sería subjetiva, pero no tendríamos otra. Aunque es un deber epistémico entender todo (en la medida de lo posible) según la causalidad mecánica, incluso lo vivo, consideraría que en el terreno de la vida nunca podrá hacerse tal cosa. No quedaría otra salida que el vitalismo. Pero en Kant este vitalismo es *crítico*, pues no interpreta la finalidad como objetiva, sino como una herramienta conceptual que nos sirve para explicarnos el mundo orgánico.

El profesor Moya destaca los conceptos de *Lebenskraft* (fuerza o potencia vital), y el de *Bildungskraft* o *Bildungstrieb* (fuerza o impulso formativo) como básicos para entender su concepción evolutiva de la naturaleza, una concepción de la evolución de las especies muy distinta a la que propondrá Darwin en el XIX. En efecto, para el alemán hay dos principios que extiende a todos los niveles; uno, ningún desarrollo parte sin una estructura previa; dos, ningún ser vivo se desarrolla sin tomar un papel activo en tal proceso. De esta manera, en el nivel de la evolución filogenética, Kant entendería que ninguna forma ha llegado a constituirse sólo en virtud de una

acción *moldeadora* del medio, sino que hay en ella una fuerza formativa (también conservadora) que, gracias a la interactuación del organismo con el entorno, terminaría actualizando los *gérmenes originarios* que mejor permiten el ajuste con dicho entorno. Así, para Kant la mera teoría de la selección natural, el adaptismo, sería insuficiente para explicar el hecho evolutivo. Habría que hablar también de *selección interna*.

En general, y para concluir, el profesor Eugenio Moya nos proporciona una novedosa, documentada y, desde mi punto de vista, justificada interpretación del pensamiento kantiano en la que cobran pleno sentido su alejamiento tanto del empirismo (adaptismo epistémico) como del innatismo (preformismo o teoría del diseño). La categoría explicativa básica sería la de *epigenesia*, esto es, la idea de un proceso en el que una organización, en interacción con el medio (que no son sino otros organismos y cuerpos organizados), aumenta su complejidad, su estructura, gracias a fuerzas endógenas, *gérmenes originarios*, dice Kant, que harían siempre de la evolución natural un proceso ortogenético de organización y reorganización, más que un proceso ciego de selección externa, como pensó Darwin.

Eduardo Martínez Cano

NIETZSCHE, Friedrich: *Fragmentos Póstumos, volumen II (1875-1882)*. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Introducción, traducción y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Madrid, Tecnos, 2008, 920 págs.

«Objetivo: dotar a un lector de una elasticidad tal, que pueda alzarse sobre la punta de los pies» (op. cit., p. 240, 16[33]). Ésta parece la ser la consigna que se hubiesen propuesto los encargados del presente volumen de los escritos póstumos de Nietzsche en una muy cuidada edición, que lo es no sólo por la excelente traducción realizada, sino también por todas las concesiones que se hacen al lector para

facilitarle un acceso inteligible al complejo universo de donde emergen las ideas del genial solitario de Sils-Maria. Además de la esmerada leyenda –tan necesaria para interpretar cada uno de los rasgos de los manuscritos– tanto en la introducción al texto, a cargo de Manuel Barrios, como a lo largo de todo el volumen, con más de mil notas de aparato crítico en la primera parte y cerca de quinientas en la

segunda, hay una continua referencia histórica a los antecedentes y circunstancias que rodean a la obra, y que contextualizan al detalle cada una de las reflexiones nietzscheanas.

Y es que, como indica Barrios en el estudio introductorio titulado «Las metamorfosis de un espíritu libre», la etapa que abarcan estos *Fragmentos Póstumos*, desde primavera de 1875 a verano de 1882, no debe calificarse, según ha sido costumbre, de «positivista» sin más. En ese sentido, más acertada sería la propuesta de Eugen Fink de considerarla como «filosofía del amanecer», alejándola así de una posible reducción del sentido de su sesgo «ilustrado»; habría, pues, que entenderla, más bien, como la gestación de la ruptura propiamente nietzscheana que aparece ya con toda claridad en su etapa posterior, con *Así habló Zaratustra* como buque insignia, y que tan nítidamente se refleja en esta edición a partir de la sección del verano de 1880 (p. 549). Tal y como comenta Barrios en su estudio introductorio, prolongando una línea de interpretación expuesta en alguna de las monografías que ha dedicado al pensador del eterno retorno, se trata de buscar «un *paradigma intempestivo* para la propia modernidad» (p. 18), y éste no pasa –sería algo impensable en Nietzsche– por adecuarse al modelo impuesto por la razón autofundante. Para Barrios, el papel que juega la meditación nietzscheana sobre la problemática figura del filólogo como educador en la crisis de su primera filosofía y en la transición hacia las obras de madurez es la clave de esta búsqueda. Si su obra se entiende como una profundización y radicalización de lo planteado en *El nacimiento de la tragedia*, no tendría sentido obviar la crítica vertida sobre el mundo griego –que Nietzsche aplicaba, sin lugar a dudas, al modelo cultural que le tocó vivir– y caer en la tramposa generalización *apolínea*. No había sido en vano todo el análisis sobre las instituciones académicas y su anquilosamiento en las formas de pensamiento *ya de siempre* estructuradas –como por ejemplo se aprecia en el fragmento 19[59], dedicado a los elementos

de la formación cultural–. Si *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* había roto con la visión académica de la epistemología –y, en definitiva, de la ontología–, no cabe pensar que la etapa que se iniciara posteriormente no fuese a seguir en esa línea. De hecho, sus referencias a los conocimientos que había adquirido en ese tiempo sobre física, antropología y, en general, sobre ciencias naturales siempre son tomados como punto de partida, no como resultado. Así ocurre, por ejemplo, en el tratamiento del instinto de conservación, tan *de moda* en la época –cfr. p. 328, 23[9]– donde se pone en duda el carácter teleológico del mismo y se torna hacia una respuesta en consonancia con la línea empírica, al calificarlo como mero hábito.

Por lo demás, una reseña completa de esta obra requeriría poner de relieve la enorme cantidad de temas abordados por Nietzsche y, sobre todo, el modo como éstos arrojan luz sobre la obra publicada del autor. Nos limitaremos a mencionar sólo la intensidad de la confrontación del filósofo intempestivo con los que han sido los grandes interlocutores a lo largo de toda su obra: Schopenhauer y, sobre todo, Wagner. Pero, más allá de estas cuestiones –para las que no habría espacio aquí y que, en todo caso, deben ser cedidas al lector– quizá resulte obligada una breve referencia más a la traducción: si la versión española de obras filosóficas alemanas es siempre un difícil oficio, más difícil –y por tanto encomiable– resulta aún en el caso de un estilo como el de Nietzsche: los traductores, Jaime Aspiunza y Manuel Barrios, han conseguido un sabio equilibrio entre la contundencia conceptual y la musicalidad de la prosa nietzscheana, logrando así actualizar en el castellano lo seductor y sugerente de sus textos; unos textos que, a un siglo de la consumación del nihilismo que Nietzsche profetizara, siguen apuntando a lo más hondo de nuestra condición desvalida.

Rosario Bejarano Canterla

PRECIADO, Beatriz: *Testo yonqui*, Madrid, Espasa Calpe, 2008, 324 pp.

¿Se han preguntado alguna vez por qué alguien es libre de modificar determinados órganos de su cuerpo con total impunidad, pero al tratar de modificar otros se encuentra con una serie de barreras legales y psiquiátricas que se lo impiden? Probablemente no, pero si lo hacen, podrán caer en la cuenta de que nuestras democracias occidentales permiten a sus ciudadanos realizarse una rinoplastia, un *lifting*, un implante de mamas o una ortodoncia con total libertad y no una modificación de sus genitales. ¿Acaso son nuestros aparatos sexuales una cuestión de estado? Parece ser que sí ya que mientras que órganos como la nariz y las orejas son considerados propiedad de un individuo, los genitales seguirán siendo considerados como propiedad de Estado y su alteración estará sujeta a un conjunto de leyes y criterios médicos muy difíciles de eludir. Beatriz Preciado, que enseña teoría del género en centros como la Universidad de Paris VIII, l'École des Beaux Arts de Bourges o el Programa de Estudios Independientes del Museu d'Art Contemporani de Barcelona, nos aclara este y otros temas en su nuevo libro *Testo Yonqui*. Según la autora: «Vivimos en la hipermodernidad punk: ya no se trata de revelar la verdad oculta de la naturaleza, sino que es necesario explicitar los procesos culturales, políticos, técnicos a través de los cuales el cuerpo como artefacto adquiere estatuto natural. El ratón de laboratorio diseñado biotecnológicamente se come a Heidegger. Buffy, la televisiva vampira mutante, se come a Simone de Beauvoir. El dildo, paradigma de toda prótesis de teleproducción de placer, se come la polla de Rocco Siffredi. No hay nada que desvelar en el sexo ni en la identidad sexual, no hay ningún secreto escondido. La verdad del sexo no es desvelamiento, es sex design». Tras *Manifiesto Contra-sexual*, obra que ha sido considerada por muchos como el «libro rojo» de la Teoría *Queer* (en versión española), Preciado sorprende nuevamente con la publicación

de su *Testo yonqui*, un recorrido por lo que la propia autora denomina «régimen farmacopornográfico», una nueva forma de capitalismo caliente, psicotrópico y punk.

Partiendo de los análisis sobre el poder proporcionados por Michel Foucault, Beatriz Preciado concluirá que la epistemología sexual de occidente ha desembocado en la era farmacopornográfica de la subjetividad. Esta sorprendente narrativa tendrá su origen en 1947 con la distinción entre sexo y género ideada por Money y la invención de la píldora femenina, estableciendo por primera vez una diferenciación material entre sexo y reproducción. En esta nueva fase del capitalismo, sexo y sexualidad siguen siendo centro de la actividad política y económica, pero los medios de control ya no serán los intuidos por Foucault en su análisis sobre el biopoder sino que éstos se corresponderán con las modernas tecnologías de un tecnocapitalismo avanzado.

Preciado situará el éxito de la tecnociencia contemporánea en su capacidad para deconstruir la depresión en prozac, la masculinidad en testosterona, la erección en viagra o la fertilidad/esterilidad en píldora de estrógenos sintéticos. De este nuevo análisis se desprenden subjetividades toxicopornográficas que se definen por la sustancia, de tal modo que hoy es posible hablar de sujetos prozac, sujetos cannabis, sujetos alcohol, sujetos silicona... En el capitalismo farmacopornográfico la administración masiva de estrógenos será la principal fuente productora de feminidad; más aún, este biocapitalismo no producirá objetos a consumir, sino organismos vivos y controlados mediante reacciones químicas. Somos hombres y mujeres de laboratorio cuyo sexo/genero se deriva de una máquina performativa productora de masculinidad y feminidad.

Tras la Segunda Guerra Mundial se hace posible la modificación hormonal y quirúrgica del sexo de los bebés a los que la medicina, desde sus posicionamientos reductivistas, no

lograba etiquetar como masculinos o femeninos. Con esta nueva práctica se podrán cuestionar las consideraciones que se referían al sexo como algo natural, cerrado y dado de una vez para siempre. Ahora, nos recuerda la autora, el sexo es plástico, es múltiple, sintético, maleable y susceptible de ser producido técnicamente. A partir de ahí se entenderán las críticas de Butler a Beauvoir por no atreverse a aplicar el discurso construccionista dedicado al género, a la categoría de sexo, considerado por el feminismo clásico como algo biológico y por consiguiente, impasible ante cualquier ataque. Partiendo de la definición performativa dada por Butler en referencia al género, nuestra autora situará esta noción más allá de lo ideológico para considerarla como una ecología política que se materializará en reglas, normas, costumbres y estéticas. Pero la programación del género, que encontrará su base en el sexo como estructura mediante la que construir la articulación de nuestras vidas, se encontrará con algunas operaciones de desnaturalización mediante las que se podrá iniciar un proceso de deconstrucción capaz de desmontar las programaciones de género. El dispositivo de la *drag queen* y del *drag king* ideado por Butler se enmarcará dentro de estas operaciones de desidentificación; sin embargo, Preciado dará una nueva vuelta de tuerca a la estrategia *queer* de oposición al poder mediante los mismos recursos que permiten a éste reproducirse. Así pues, nuestra autora se atreverá a realizar una autoexperimentación hormonal a base de testosterona como forma de escapar a la programación de la feminidad.

Si el régimen farmacopornográfico ha dedicado millones de dólares a la investigación de hormonas, ha sido para producir prótesis políticas vivas lo suficientemente dóciles como para poner su capacidad de crear placer al servicio de la producción del capital. Durante décadas se le ha suministrado a la mujer cantidades ingentes de estrógenos mediante píldoras *antibaby* y tratamientos para aliviar las

consecuencias de la menopausia. Parecía que el control sólo se realizaba sobre los cuerpos designados como femeninos; sin embargo, nos advierte la autora, la comercialización de la célebre *viagra* prevé un desplazamiento de subjetivación hacia los hombres. No obstante, Preciado señalará cierto desequilibrio político en la investigación de hormonas consideradas como femeninas que, en definitiva, no será más que una búsqueda por controlar la sexualidad de la mujer. Mientras que el estrógeno pasará a ser una de las sustancias más vendidas en las últimas décadas, la testosterona, la mal llamada aunque considerada hormona de la masculinidad, no se encontrará en libre mercado y su acceso estará regulado por un conjunto de sistemas políticos y criterios que tendrán que ver con la psiquiatría transexual. El acceso a la testosterona se desvela como algo peligroso ya que, por un lado, permitiría el acceso hacia la masculinidad a quienes «no deben» representar los roles de esta y, por otro lado, confundiría al sistema sexo/género produciendo formas de placer no previstas por el biopoder, algo que podrá encajar en los estudios de Wittig sobre la heterosexualidad como régimen político.

Este libro, situado entre lo autobiográfico y lo filosófico, nos da una provocadora perspectiva sobre el cuerpo y la sexualidad en la sociedad contemporánea. *Testo Yonqui* nos invita a intuir que en los prospectos de las medicinas hay todo un manual de microfascismo. Siguiendo las indicaciones de la autora, este trabajo no es una autoficción, sino que es un diario de campo en el que esta *yonqui* de la testosterona comparte reflexiones que no dejarán indiferentes a quienes se aproximen a ellas y que se verán continuamente salpicadas por las experiencias acaecidas durante su intoxicación voluntaria y «traicionera» a base de testosterona en gel.

Antonio Rubio Sánchez
Universidad de Murcia

QUESADA, Fernando: *Sendas de democracia. Entre la violencia y la globalización*, Madrid, Trotta, 2008.

Nos encontramos ante un libro con cierto carácter premonitorio. Un libro en que los complejos análisis y debates por los que se va desmenuzando y recomponiendo el rumbo de la globalización en las últimas décadas convergen en un reiterado diagnóstico: este rumbo no es sólo injusto sino insostenible. Acabará conduciendo al naufragio económico, político y moral. El objetivo del libro no era seguramente predecir esta honda crisis en que estamos inmersos y de la que apenas intuimos las consecuencias. El objetivo de *Sendas de democracia* es ciertamente más reflexivo que profético: dar las vueltas necesarias para encontrar un marco teórico que nos permita unificar y explicar hechos y teorías aparentemente dispersos pero que, como decíamos, ya parecen estar confluyendo en la necesidad de replantear seriamente el rumbo de los procesos de globalización..

La hipótesis que atraviesa la obra —una obra muy densa, caracterizada tanto por la diversidad de temas abordados como por la pluralidad de enfoques teóricos desde los que se reflexiona y debate— es la de que nos encontramos ante una crisis de legitimación de la política. Y con ello, y a pesar del dramático aumento de la desigualdad, la anomia y la violencia, con una nueva y esperanzadora oportunidad de construir un nuevo imaginario político que implique, además, una elevación de la conciencia de la humanidad. Esta crisis, es una crisis compleja y que aborda la crisis del modelo económico capitalista, la crisis del papel que la propia política juega en la vida humana. Ahora bien, si la política no fuera lo que es, tendríamos una crisis de las instituciones, de la gestión, etc. Pero tendríamos otras realidades tangibles a las que agarrarnos: la cultura, la comunidad, la vida cotidiana y personal... pero dada la concepción fuerte de la política del autor, la crisis nos conduce prác-

ticamente una crisis de sentido, dado el papel constituyente de la política en la ordenación del mundo humano.

En primer lugar, y sin muchos paliativos hay que enfrentar cierta auto-derrota de la política. La democracia liberal y representativa se desarrollaron como nuevo imaginario político, llevando en su interior la promesa de un mundo mejor para todos. Al fin y al cabo son hijos de la Revolución francesa. Sin embargo y como ha señalado Bobbio «las promesas incumplidas» generan un profundo desencanto ante la política y la propia democracia. En segundo lugar y ya en las últimas décadas la economía ha derrotado ampliamente a la política. El carácter inexorable que se ha atribuido a la globalización en su aspecto dominante de *nueva economía* implica una reedición del «fin de las ideologías». Se ha caracterizado la globalización económica como un proceso necesario, no sujeto a grupos especiales de fuerzas, sin afiliación política, dependiente de la creatividad de las tecnologías de la información. Pero como bien reflexiona el autor la aceptación de la necesidad implica la muerte de la filosofía, de la posición crítica, es el aplanamiento del mundo y del ser humano. Estamos ante el «pensamiento político débil».

Otros factores importantes en esta deslegitimación de la política han sido, sin duda, la caída del muro de Berlín, con la aparente disolución de alternativas viables «a lo que hay», y también el 11 M y sus consecuencias. Consecuencias que se califican como un estado de excepción permanente frente a la democracia. Si a estos hechos unimos la crisis ecológica global y la continua presencia de la violencia y los conflictos bélicos y el ahondamiento de las desigualdades podemos concluir que, efectivamente, la democracia, la política no ha cumplido sus promesas y se enfrenta a una fuerte crisis de legitimación.

Sin embargo y a pesar de lo dicho hasta ahora no estamos ante una filosofía política agorera y paralizante. Ni mucho menos. *Sendas de democracia* profundiza también en la idea de que esta situación de crisis está encontrando respuestas en la aparición de «nuevos sujetos emergentes», sujetos que han entrado en la historia con la legítima demanda de influir en ella y «repolitizar la sociedad» planteando un nuevo rumbo común. Desde esta perspectiva encontramos en la obra una completa reflexión sobre las aportaciones de la filosofía política en las dos últimas décadas: los debates sobre la ciudadanía y la nueva ciudadanía, el retorno del comunitarismo, la irrupción del multiculturalismo, el pensamiento ecologista. Y como piedra de toque que atraviesa todas las posiciones y debates anteriores el feminismo. Todos estos enfoques van a aportar elementos seguramente necesarios para esa construcción de un nuevo imaginario social.

Con el planteamiento de Fernando Quesada nos encontramos pues lejos de la afirmación de Habermas de que tal vez se hayan agotado o hayamos consumido nuestra energías utópicas. Los valores de la Ilustración y del republicanismo clásico siguen, de alguna manera, nutriendo y alentando las aspiraciones y luchas de los colectivos emergentes. Y con la decidida incorporación de la mitad de la raza humana, las mujeres, a la construcción de un mundo nuevo –un nuevo Contrato Social– el análisis final no puede ser pesimista. La obra, sostiene el autor, nos sitúa en el realismo, pero es un realismo de colores –rojo, verde, rosa, violeta– en un cálido recuerdo a Bloch, coloreado por la esperanza.

Ana de Miguel Álvarez