

**SECCIÓN
BIBLIOGRÁFICA/
REVIEWS**

BLUMENBERG, H.: *Historia del espíritu de la técnica*. Pre-Textos, Valencia, 2013. 165 pp.

A lo largo de su vida intelectual, Hans Blumenberg publicó una serie de ensayos sobre el problema de la técnica. En el primero de ellos, “La relación entre naturaleza y técnica en cuanto problema filosófico”, publicado en 1951 en *Studium Generale*, un joven Blumenberg tomaba todavía como algo obvio la antítesis tradicional entre naturaleza y técnica. Pero en “Técnica y verdad” (1953), su conferencia del Congreso de Bruselas, dicha oposición, según su propia confesión, recibía ya un tratamiento diferente. Blumenberg no sólo habría cuestionado con el tiempo aquella antítesis entre naturaleza y técnica, sino asimismo la que él mismo admitía al principio entre mundo de la vida y técnica (cf. “Mundo de la vida y tecnificación bajo los aspectos de la fenomenología”, 1959) o entre arte y técnica (cf. “Imitación de la naturaleza. Acerca de la prehistoria del hombre creador”, 1957). En su obra de madurez, los conceptos de “técnica” y “tecnificación” se van a convertir en genuinos problemas de la modernidad, hasta el punto de que se puede decir que su tesis histórica más importante, la idea de la “legitimidad de la Edad Moderna”, puede leerse al mismo tiempo como una legitimación de la técni-

ca. El problema de la técnica (en el sentido objetivo del genitivo) no es, pues, el de los problemas de la técnica (en el sentido subjetivo del genitivo), sino el de un proceso histórico, la tecnificación, “que no parece estar ya en una relación comprensible con la naturaleza del hombre, sino que, al contrario, la obliga, sin miramientos, frente a una naturaleza defectuosa, a que se adapte a sus exigencias”. El título de *Historia del espíritu de la técnica* responde, sin duda, a la necesidad de apartarse de las habituales ontologías, teologías y demonologías de la técnica, pero no para alegar, en mi opinión, que la técnica sea sólo un aspecto de la *Geistesgeschichte* en el sentido de Dilthey y sus discípulos, sino para incorporarla a un paradigma histórico que supere, entre otras dificultades, la eterna disputa entre materialismo e idealismo en la dilucidación del enigma de la tecnicidad humana.

El presente volumen, cuyo original alemán vio la luz en 2009, reúne los textos que Blumenberg escribiera bajo el ambicioso título de “Historia espiritual de la técnica”, un proyecto que tenía *in mente* y del que ya informaba en una carta a Erich Rothacker fechada el 7 de febrero de 1958. Los dos primeros capítulos reproducen las últimas versiones de dos manuscritos del *Nachlaß* blumenberguiano situado en el Archivo de Literatura Alemán

de Marbach. La sigla GT (*Geitesgeschichte der Technik*) de la carpeta donde se hallan guardados ambos manuscritos parece no dejar lugar a dudas sobre la exacta descodificación de la temática a la que hacen referencia. Completan este libro póstumo del filósofo de Lübeck la recapitulación de su ponencia en las Jornadas de la *Deutsche Historiker* celebradas en Friburgo el 14 de octubre de 1967 (junto a la discusión que siguió al término de la misma) y la reedición como cuarto capítulo del importante artículo “Merma del orden y autoafirmación”, publicado en 1962 en el libro *Das Problem der Ordnung* a cargo de Helmut Kuhn y Franz Wiedmann.

¿Qué necesidad de tipo metodológico pudo haber impulsado a Blumenberg a plantear un tanto anacrónicamente una historia del espíritu de la técnica? La primera razón aducida es la insuficiencia teórica de la historia de la técnica como un mero repertorio de inventos fechables. En este sentido, es notable el homenaje de Blumenberg a Karl Marx y a su idea de una “historia crítica de la tecnología”. Lo que la historia espiritual de la técnica enseña, al igual que la “historia crítica de la tecnología” marxiana, es lo que ninguna crónica puede mostrar por sí sola. “La historia de la técnica tiene que hacer, con todo, comprensible de qué clase

de impulsos ha surgido la organización de una nueva realidad, antes de que sus propios elementos puedan presentar las exigencias de su desarrollo e integración ulterior” (p. 13). Lo que a Blumenberg le interesa, pues, son las *motivaciones* que hayan podido influir en el ser humano para que éste se decante por una relación técnica con la realidad.

Esto no significa que una historia del espíritu de la técnica esté exenta de dificultades en relación al valor que se ha atribuido propiamente a la técnica en la historia. Blumenberg se sirve en el primer capítulo de este libro de tres ejemplos históricos para ilustrarlo. El primero se refiere al sentido de *propiedad* que encierra el concepto moderno de invención, el cual viene a proteger ciertamente la idea de una cosa, pero no a fundamentar el ámbito natural de su derecho. La valoración positiva del artesano capaz de producir utensilios sin necesidad de imitar la naturaleza así lo demuestra. La figura del laico del *Idiota* (1450) de Nicolás de Cusa habría servido, a este respecto, “para poner de relieve una posición, una forma de vida menospreciada en el sistema social medieval, no para una nueva fundamentación del origen de las creaciones técnicas en cuanto tales” (pp. 17-18).

El segundo ejemplo que muestra la ambigüedad del trasfondo inte-

lectual e histórico del proceso de tecnificación tiene que ver con el concepto de ley natural. Entendida por analogía con la ley política en la época helenística, la posibilidad de ser transgredida quedaba así abierta. Blumenberg destaca la gran influencia ejercida por el tratado pseudo-aristotélico *Quaestiones mechanicae*, muy difundido en el Renacimiento, según el cual el hombre estaría justificado a actuar contra la naturaleza por medio de su industria al no haber atendido ésta suficientemente las necesidades de aquél. Desde este punto de vista, según Blumenberg, el concepto de ley natural habría tenido la función histórica de motivar la autoafirmación humana frente a una naturaleza que nos ha dejado inermes. Ahora bien, la introducción de la matemática en la mecánica, por obra de Galileo, supondrá “el final de la metafórica política que encerraba el concepto de ley natural y de las ilusiones dimanantes del mismo”. A partir de ahora, los efectos de la técnica ya no se conseguirán *contra* las leyes de la naturaleza sino *según* las leyes de la misma. Esta vinculación de los orígenes de la técnica con el concepto de ley natural no es, para Blumenberg, sino un reflejo de la necesidad de justificación que deriva de la antítesis que lastra nuestra tradición entre lo natural y lo artificial.

La tercera dificultad que estorba la comprensión histórica de la técnica obedecería a un motivo de carácter antropológico. El hombre se habría visto a sí mismo básicamente como un ser bien dotado por la naturaleza que fracasa en la distribución justa de los bienes que ésta ha creado providencialmente para él. Ahora bien, como ya sabíamos por su *Die Legitimität der Neuzeit* (1966), el paso de la Edad Media a la Edad Moderna habría puesto en evidencia el error de semejante presupuesto metafísico. Sólo ahora el hombre se habría apercibido de sus propias carencias como un acicate para lanzarse a la dominación técnica de la naturaleza. Según Blumenberg, ha sido Nietzsche el autor que mejor ha captado esta nueva situación espiritual, si bien su idea de la técnica como ciencia de la naturaleza aplicada le habría impedido otorgar a ésta lo que sólo le concedía al arte como signatura de lo que es la nueva autoconciencia del hombre en los tiempos modernos.

Así, pues, la historia del espíritu de la técnica no tendría tanto que ver con los factores físicos, económicos y sociales que intervienen en el fenómeno técnico como con lo que Blumenberg llama las *anticipaciones* vinculadas a la experiencia de las carencias de la realidad respecto a las necesidades del hombre. La conclusión metodológica que

extrae el filósofo alemán de los tres ejemplos anteriores es la necesidad de evitar que los presupuestos ideológicos de materialistas o idealistas se cuelean en lo que debe ser analizado históricamente caso por caso bajo un pluralismo de métodos. “Acaso haya cuestiones que no puedan decidirse, pero incluso esta forma de ver las cosas sería preferible a una constatación dogmática que *o* parte de una escala de valores, a la que consolida, según la cual la técnica no puede ser nunca otra cosa que un fenómeno secundario y dependiente de un conjunto de decisiones fundamentales ideales, *o* queda asentada en el dogma de que la mayor cercanía de los fenómenos técnicos respecto a las estructuras materiales, sociales y económicas remite los documentos de la historia del espíritu que puedan obtenerse a la mera función de una superestructura justificatoria y una apropiación a posteriori” (p. 49).

El capítulo segundo, titulado “Problemas metodológicos de una historia del espíritu de la técnica”, reproduce el texto de la ponencia leída por Blumenberg en la sección “Historia económica y social” del congreso de historiadores de Friburgo en 1967 y que había permanecido inédita hasta la fecha. Se daban cita en aquella ocasión historicistas, historiadores sociales y partidarios de planteamientos occi-

dental-americanos, como Reinhart Koselleck. Blumenberg no se adscribe a ninguna de estas escuelas, sino que habla de historia espiritual de la técnica, algo que tuvo que sonar como una provocación entre los partidarios de la historia social y estructural. De ahí quizá la ironía cuando dice justo al comienzo de su intervención: “La expresión *historia del espíritu* ya no suena bien” (p. 55). Y no suena bien por la sencilla razón de que, para nuestra conciencia histórica, ya no resulta creíble que, partiendo únicamente de sí mismo, el espíritu logre explicar no ya su historia, sino también la historia de todo lo demás. Ahora bien, “forma parte de esta historia no sólo el espíritu *que* promueve la técnica, sino incluso aquel espíritu *que la técnica* misma promueve” (p. 85). Pero al hablar de una historia del espíritu de la técnica, Blumenberg, no sólo habría ido más allá de “la gigantomaquia de los idealistas y materialistas”, sino que parece estar socavando asimismo –sorteándolos hábilmente– los supuestos metodológicos de todas y cada una de las posiciones representadas aquel día en el foro de la *Deutsche Historiker*: desde la historia social, pasando por la historia estructural, hasta la historia espiritual del historicismo y su principio de la *individualidad*.

En este sentido, la referencia de Blumenberg a Marx en plena Gue-

rra Fría y a las puertas de 1968 podía parecer “escandalosa” entre unos historiadores que se habían propuesto supuestamente no citar al viejo filósofo, por cuanto reconocía en términos sumamente elogiosos la necesidad de “tener presente el caudal de beneficios, innegable y duradero, para la historia del espíritu de la técnica contenido en *El capital* de Karl Marx” (p. 76). Blumenberg se estaba refiriendo, lógicamente, al capítulo 13 del tomo I de *Das Kapital*, titulado “Maquinaria y gran industria”. Lo que la “historia crítica de la tecnología” demandada por Marx demuestra es la incapacidad de la historia cronista de la técnica para entender el problema de la técnica. Al ver “la mecanización de la producción como una *consecuencia de la estructura de trabajo* de manufactura de la primera época industrial”, Marx cuestionaba la preeminencia de la teoría para la historia temprana de la relación entre ciencia y técnica, o lo que es lo mismo, pondría en valor las circunstancias materiales como una condición de los sucesos y de las acciones del espíritu. Si Marx pone el ejemplo de la mecanización como el efecto de un determinado modelo de producción, Blumenberg se sirve del fenómeno del *rascacielos* para demostrar, como dice en su recapitulación de la ponencia, “que la técnica que posibilita una determi-

nada estructura de trabajo ha sido propulsada hacia su perfección mediante la transformación de la propia estructura de trabajo” (p. 100).

Blumenberg rastrea una serie de casos típicos para determinar las fuentes de una historia del espíritu de la técnica. La figura del laico del Cusano, el museo tecnológico y la historia de la técnica de Francis Bacon, el interés de Leibniz por las rarezas tanto naturales como técnicas, los gabinetes de curiosidades del Barroco, la rehabilitación de las artes mecánicas en la Enciclopedia francesa, etc., constituyen verdaderos hitos en la historia de la formación de la conciencia de la necesidad de una relación técnica con el mundo, si bien muchas de sus anticipaciones se revelaron finalmente como callejones sin salida en la historia de la técnica. Aparte de que la relación de fundamentación entre ciencia y técnica no es históricamente constante, ello sería debido a la “pobreza verbal” de la que se vieron afectadas las *artes mecánicas* en el inicio de la modernidad. “La vía seguida por la técnica en la Edad Moderna constituye, por ello, en gran medida, o una repentina demostración ante un entorno tan sorprendido como desprevenido, o bien una instrumentalización de prestaciones y hechos de orden tecnológico con vistas a un conjun-

to heterogéneo de objetivos intelectuales y políticos” (p. 73).

Respecto a la discusión sobre la ponencia de Blumenberg, Albrecht Timm (Bochum) celebraba que Blumenberg hubiese puesto en el centro de su ponencia el siglo XVIII, pero puntualiza que Marx no habría aportado nada de su propia cosecha en el famoso capítulo “Maquinaria y gran industria” de *El Capital* destacado por el filósofo de Lübeck. Por su parte, el historiador económico y social Rudolf Braun (Berlín) dijo que la historia social de la técnica habría llegado a otros resultados de los de Blumenberg. Para Braun, el problema planteado por la historia social es el de saber cómo se ha llegado a los cambios de valoración y comportamiento en relación a los portadores de las innovaciones técnicas. El autor de la monumental *Deutsche Geschichte 1800-1918*, Thomas Nipperdey, situado entre los historicistas y los viejos historiadores sociales en el congreso, se preguntaba si en las estructuras de la acción no subyacen teorías que permanecen inconscientes para los propios agentes. Según Knut Borchardt (Mannheim), un problema específico es el del valor reivindicado por la historia del espíritu para el progreso tecnológico. Respondiendo a todos ellos, Blumenberg vuelve sobre la teoría de la acción implícita argumentando, mediante un ejemplo tomado de

la historia de las religiones, el carácter insoluble de la cuestión.

El ensayo “Merma del orden y autoafirmación” adelanta la postura fundamental que va a adoptar Blumenberg en la que es, tras varios tanteos, su primera gran autoafirmación como autor, la titánica *Die Legitimität der Neuzeit*. Separándose del enfoque sobre la tecnicidad natural del ser humano, la tesis principal de este ensayo es que el devenir de la época técnica en la Edad Moderna no se entiende sin el reto histórico al que tuvo que enfrentarse el hombre a finales de la Edad Media. Pues bien: el reto al que se enfrenta el hombre moderno, según Blumenberg, no habría sido otro que el de la *pérdida del orden* medieval del mundo. “Bajo la calificación de “merma del orden” trato de captar la crisis, que hace época, determinante de la impronta espiritual de la Edad Moderna” (p. 113). Blumenberg no emplea en este ensayo la expresión *absolutismo teológico*, central en la segunda parte de *Die Legitimität*, para referirse a la pérdida del orden a finales del Medievo, pero es evidente que está implícita en el planteamiento de “Merma del orden y autoafirmación”.

La respuesta a esa auténtica “provocación” motivada por la pérdida del orden de la imagen medieval del mundo habría consistido en la autoafirmación de la razón mediante el

concurso de la ciencia y la técnica modernas. En un análisis comparativo magistral entre el epicureísmo y el nominalismo (posteriormente desarrollado en el capítulo “Las crisis de época en la Antigüedad y en la Edad Media en una comparación de los sistemas” de *Legitimität*), Blumenberg demuestra con lujo de detalles cómo las aparentes coincidencias dogmáticas de ambas doctrinas sirvieron en realidad para extraer conclusiones totalmente diferentes de cara a la autoafirmación humana. Ahora bien, ¿qué entiende Blumenberg por *merma del orden* y en qué sentido constituye la *autoafirmación humana* la única respuesta adecuada a aquella situación histórica vivida por el hombre de finales de la Edad Media? *Grosso modo*, con la expresión *pérdida del orden* se refiere Blumenberg al derrumbamiento del sistema escolástico-medieval sustentado en principios como la *ratio creandi*, la teleología y la unidad del mundo, y que el *contingentismo radical* y el *voluntarismo* dimanado de las principales tesis de la filosofía occamista terminaron de arruinar por completo. De aquí se sigue, en el plano teológico, la afirmación del poder y libertad absolutas de Dios, y en el plano filosófico, la negación de todo aquello que pueda coartar ese poder y esa libertad. Este principio de la omnipotencia divina significa, pues, que Dios

puede hacer todo aquello cuya realización no implique contradicción. Ahora bien, tanto el contingentismo radical de lo que no es Dios como el voluntarismo se habrían desprendido, en última instancia, de las premisas bíblicas del pensamiento cristiano de la creación. El nominalismo sólo se habría limitado aquí a extraer las consecuencias de los presupuestos metafísicos y teológicos de la escolástica medieval. Blumenberg formulaba así la conexión del nominalismo con la dogmática de la teología escolástica: “La teología cristiana había sistematizado la estrecha conexión entre dos formulaciones fundamentales de la dogmática: la semejanza del hombre con Dios y la encarnación humana de Dios. El nominalismo ha mantenido, de por sí, cada una de estas afirmaciones, pero cuestionando reiteradamente su conexión interna” (pp. 127-128).

Si el padre de la escolástica, Anselmo de Canterbury, había creído posible explicar los motivos y las razones de la Encarnación, ahora la vía moderna representada por el nominalismo se niega a dar alguna razón por la que Dios tuviera que elegir para encarnarse al ser humano. Si la metafísica estoica, y con ella el cristianismo, podía asegurar que el mundo había sido creado a causa del hombre, ahora los modernos afirman que ya no puede seguir manteniéndose que se

nos haya tenido en consideración en la estructura de ese mismo mundo. La realidad individual, singular, contingente, queda ligada a la voluntad arbitraria de Dios, y el hombre desplazado definitivamente de su lugar de privilegio en la jerarquía ontológica de los seres, pues ya no se puede seguir hablando ni siquiera de una jerarquía de los seres en general. Las Ideas divinas, que tanto Agustín como Tomás habían situado en Dios como en su lugar propio, no pueden interponerse en Occam entre la esencia divina y sus obras cuya inteligibilidad, lo mismo que su existencia, dependen enteramente del poder y libertad absolutas de Dios. En cuanto coartan ese poder y esa libertad, el nominalismo tenía que negar, en el plano filosófico, la existencia de los universales (ideas) en la mente de Dios.

Ante este reto lanzado al hombre tardomedieval por el teocentrismo nominalista, “la pregunta acerca de lo que el hombre es y lo que puede ser” deviene crucial. La autoafirmación viene a ser, por consiguiente, la nueva actitud que adopta el ser humano ante la realidad con motivo de la pérdida de relevancia cósmica a la que se ve sometido por el absolutismo teológico del nominalismo. Así pues, la *autoafirmación humana*, consigue en el paso de la Edad Media a la Edad Moderna liberarse definitivamente de todas las trabas

metafísicas que hasta ese momento le habían impedido manifestarse en toda su potencia demiúrgica. “El resultado de la crisis de orden experimentada a finales del medioevo puede ser descrito como una autonomización del ámbito del rendimiento humano, como un desprendimiento de los vínculos receptivos con un mundo dado de antemano y que agotaba todo el campo de posibilidades. Por consiguiente, el elemento esencial de este proceso del espíritu es la crítica de la teleología, al soltar las argollas de vínculos existentes entre el mundo y el hombre. Se separan, como dos ámbitos funcionales cerrados en sí mismos, el mundo natural de Dios y el mundo que es obra del hombre” (pp. 134-135).

Las últimas páginas de este libro son para el “Informe de los editores” que Alexander Schmitz y Bernd Stiegler aprovechan para ofrecernos una semblanza de la filosofía de la técnica de Blumenberg, así como para documentar la procedencia de los textos. Entre otras noticias jugosas, nos enteremos de que Blumenberg habría realizado varias colaboraciones radiofónicas sobre la técnica durante los años cincuenta y sesenta. Y así el texto “Algunas dificultades de escribir una historia de la técnica”, el primer capítulo de este volumen, fue leído por el autor el 23 de mayo de 1966 y el 3 de marzo de 1967 en

la Westdeutscher Rundfunk. Lamentar únicamente no poder disfrutar del CD que al parecer acompañaba a la edición original alemana y que reproduce la alocución de 12 de diciembre de 1967 para la Hessischer Rundfunk, titulada *Die Maschinen und der Fortschritt. Gedanken zu einer Geistesgeschichte der Technik*, correspondiente aquí con el texto, salvo algunos cortes, de la ponencia expuesta en las Jornadas de *Deutsche Historiker*.

LUIS DURÁN GUERRA
Universidad de Sevilla

SLOTERDIJK, P: *Muerte aparente en el pensar: sobre la filosofía y la ciencia como ejercicio*. Siruela, Madrid, 2013. 134 pp.

Esta nueva traducción de Sloterdijk viene a ser un tentáculo saliente de su anterior libro: *Has de cambiar tu vida*. En esta primera obra se analizaba el ejercicio como elemento constitutivo de la condición humana, siendo la práctica una acción cuyo fin no se encuentra en un objeto sino que revierte sobre sí misma. En *Muerte aparente* se analiza más a fondo un caso concreto de ejercicio, la disciplina del científico, identificando al científico, en un sentido muy laxo, con el hombre teórico. Para ello el autor elabora una genealogía –o arqueo-

logía– de la vida teórica, indagando en las posibles causas de su surgimiento a través de las manifestaciones de la cultura occidental. También se pregunta sobre el ser de su práctica y la validez de la tradición en su cultura.

El texto de Sloterdijk, que es la reelaboración de una conferencia expuesta en Tubinga en 2009 –y así lo demuestra el tono del texto, haciendo referencias constantes al público oyente–, aparece en una época en que el papel de la filosofía es cuestionado en todos los ámbitos, en el político, en el privado e incluso en el filosófico. Aún nos es difícil responder a la pregunta que se nos hace, cuando al nombrar nuestra profesión, se nos dice: “¿Y eso para qué sirve?”. Siempre ha sido así, porque la filosofía es la única disciplina del pensamiento que se ve desde su inicio necesitada de justificación –tal vez por deformación profesional–, pero en esta época, en la que se ha maximizado el utilitarismo, esa pregunta se nos aparece con letras mayúsculas, fosforescentes, y contiene cierta intención amenazadora. Aún más acuciante es responder esta pregunta en nuestro país, donde el papel de la filosofía en las instituciones educativas se encuentra puesto en tela de juicio por la política gobernante.

Sloterdijk no responde a semejante cuestión directamente, si bien sí que

encontramos puesta en interrogación la imagen del filósofo que se tiene cuando se pregunta: “¿Y eso para qué sirve?”. Ese hombre solitario, enmarañado en meditaciones inaccesibles para el hombre de la vida práctica, apartado, incluso desdeñoso, huraño, barbudo. Esa es la visión del hombre teórico, y es el personaje paradigmático que analiza Sloterdijk, haciéndole simultáneamente un elogio y una refutación. Para todas las explicaciones se detiene en personajes paradigmáticos, en tipos, si bien es consciente de la simplificación que esto supone. Para explicar cuál es el rasgo esencial de este tipejo denominado *homo theoretikós* expone dos figuras: la de Sócrates y la de Husserl. Con ellos muestra cómo el alejamiento, el recogimiento y el separarse de la vida es el rasgo principal que ha configurado tradicionalmente la práctica del teórico. Porque no olvidemos que en realidad este es un texto con una visión existencialista, aquí no se analiza qué es y cómo surge la teoría, sino qué es y cómo surge el *hombre teórico*, cuáles son sus características y sus condiciones de posibilidad. Esto es así porque la teoría es concebida como una práctica del hombre, como un ejercicio. Como ejercicio, Husserl es tal vez uno de los autores más paradigmáticos, ya que su defensa de la *epojé*, de la puesta entre paréntesis del mundo, respon-

de a un ejercicio. Es esta puesta entre paréntesis una práctica, no es algo que se dé inmediatamente, sino que el hombre vive plenamente sumergido en su vida diaria. Con ejercicio, se logra llegar a una visión *pura* de las cosas, una contemplación, ideal del hombre teórico. Es un ejercicio de retirada. Por ello se conecta con Sócrates, porque es el primer personaje occidental que es famoso por sus recogimientos. Tan era el caso que se decía que hablaba con un *daimon* interior, de ahí esa mitología. Los llama los *episodios pensantes de Sócrates*. Momentos de ausencia, y por tanto de natural alejamiento de la actividad mundanal, de tal modo que ni siquiera oía a quien pasaba por su lado. Sócrates parecía prestar atención a otra cosa que no se encontraba con sus ojos o sus manos. Esta práctica del distanciamiento, que posibilita el acceso a otro mundo, a la reflexión, a la teoría, al conocimiento, a la ciencia, a las leyes, etc. –y no de otra forma–, es la experiencia constitutiva del hombre teórico, práctica que ha de convertir en hábito, es decir, de ejercitar. Ya está definido el hombre teórico tradicional, pero ¿qué pasa con él?, ¿de dónde viene?, ¿ve realidades o tan sólo fantasmas? Sloterdijk propone cuatro causas para la aparición del hombre capaz de *epojé*: Una psico-política, otra psicológica, una sociológica y por último una teóri-

co-mediática. Son las 4 condiciones de posibilidad, que responden al análisis genealógico del aparecer de este hombre en nuestra cultura. Se mantiene en la línea de interpretación histórica de que la reflexión, la filosofía, en occidente, nació en Grecia, porque es en esa cultura donde sitúa las cuatro causas.

De la primera utiliza como paradigma la fundación de la Academia de Platón. Recurriendo al término “heterotopía”, definido por Foucault, la considera un espacio autónomo donde ejercitar ese distanciamiento de la vida práctica. Pero el análisis no es sólo político, sino psico-político. Establece nietzscheanamente las causas de la fundación de la Academia en un resentimiento contra la vida práctica. La muerte de Sócrates a manos de la Polis, el fin de la era de Pericles – que es el fin de la democracia- y los múltiples y risibles discursos contrarios y enaltecedores que se llevan a cabo en el Ágora serían los causantes de la decepción de Platón. La filosofía es puesta como hija de la derrota de una cultura, por ello contrapone en esta época filosofía a democracia. Los filósofos son los resentidos que han convertido su derrota en la victoria de la razón, que se han llevado el objetivo de sus vidas de éste al otro mundo, de la inmersión a la excursión. La Academia supone esa transformación, la materialización de esa de-

rota convertida en esperanza. Los propios filósofos griegos son los que conformaron esa oposición entre vida y filosofía, el caso más paradigmático lo tenemos en la figura del Sócrates platónico, ese que al final del *Fedón* afirma que el filósofo no puede temer a la muerte, porque lleva toda la vida muerto en vida, deseando desprenderse del cuerpo. Es visto el cuerpo como un obstáculo, en cuanto impone sus mandatos, en cuanto nos saca de ese estado de alejamiento. ¿Quién puede pensar tranquilamente cuando tiene hambre? Cuando se ha partido una pierna, cuando su amor le abandona, en esos momentos no puede uno desatender el mundo de la vida cotidiana. El rencor sociopolítico es la clave de esta primera causa.

La segunda, correspondiente a la esfera psicológica, responde al sentimiento de melancolía. Se llamaba melancólico antiguamente al que se decía que poseía más bilis negra que el resto de humores, porque andaba huraño, separado, y triste. De Heráclito se decía que era un melancólico. La tristeza, la depresión retiran al sujeto del mundo activo, y por ello los vuelve potencialmente aptos para la teoría. De la separación melancólica se adopta la distancia metódica que lleva a la *bíos theoretikós*, el entrenamiento en la distancia.

La tercera explicación es la sociológica, y ésta se explica por la educación. Hay que decir que estas arqueologías buscan el origen filogenético, pero también ontogenético. Los mismos principios que motivaron en un principio el recogimiento del individuo en sí mismo siguen actuando hoy en día como catalizadores del mismo sujeto. La educación es representada aquí como un adiestramiento en la pasividad, un administrador de sedante institucionalizado. La educación viene de la sofística, y por tanto de la filosofía, del recogimiento. El alumno es el sujeto educado para la *epojé*. En la escuela se está quieto, sentado y callado, adormilado, y además recogido de la vida práctica. Mientras se está en el aula no se deja uno llevar por los quehaceres diarios –aunque sea la escuela un quehacer diario-. La cuestión es que el distanciamiento, ese adiestramiento se destiñe sobre la existencia entera, por lo que los que pasan por la escuela son marcados con la señal en la frente, como fue marcada la estirpe de Caín, de la parálisis vital.

El último recurso es el de la lectura. El surgimiento de la teoría, del ser humano capaz de *epojé*, se da parejo al de la escritura y la lectura. El ejercicio de la lectura propició nuevos hábitos mentales que sobrepasaron sus límites, viendo el mundo como un libro, mucho antes de

que Galileo lo expresara con la famosa sentencia de que el mundo es un libro escrito con caracteres matemáticos. Observar el mundo como un libro implica distanciarse de todos los sucesos.

Estos cuatro fenómenos, que forman parte de un fenómeno más amplio, el surgimiento del hombre capaz de teorizar, tienen una lectura de doble moral. Ya en Nietzsche se hablaba de lo despreciables que eran los mitos que habían surgido del rencor a la existencia, y sin embargo éstos eran también propiciados por la voluntad de poder. Sloterdijk entiende también la ciencia como analgésico contra los tiempos, y sin embargo, a pesar de su pernicioso origen, es alabada por sí misma, pues no *sólo* proviene del rencor, aunque éste haya sido un rápido catalizador del fenómeno teórico, es decir, contemplativo.

Porque si algo pretende hacer Sloterdijk en este libro, en mi opinión, es desmontar la profecía de los griegos, que se hizo verdad por el hecho de nombrarla, de que el filósofo debe ser un hombre muerto en vida. De ahí una de las lecturas posibles del título de la obra: *Muerte aparente en el pensar*, que puede entenderse haciendo referencia a esa idea de que para pensar hay que estar muerto, al menos aparentemente, o también puede entenderse en el sentido de que el pensar ha muerto, punto que exploraremos un

poco más adelante. Siguiendo con esa primera lectura del título, tras el escepticismo de Nietzsche, pero manteniendo sus descubrimientos, Sloterdijk supone la visión calmada del barrunto dejado por el otro. No es necesario ya desatar la tempestad y sentir esa rabia, y por tanto podemos percibir la tranquila positividad de la invención griega. Por ello hace en el capítulo tercero una brevísima historia de la evolución de la idea de la necesidad de estar aparentemente muerto para pensar, comenzando por el mismo Sócrates, y terminando en Paul Valéry, pasando por Cicerón, Giordano Bruno y Fichte. Esta historia se interpreta bajo una línea de sentido: de la muerte del sujeto que implicaba la ausencia de vida ha pasado a entenderse esa metáfora como la muerte del sujeto que deja paso, sencillamente, a otro sujeto. A uno más divino, más puro, incluso más vital y más creativo –Bruno, Fichte, Valéry-. Aquí es donde esa fatídica creación a partir del rencor se convierte en un modo más puro de contemplar la existencia, pero en la propia existencia.

Al final, en el último punto, aunque con la pena de ir cada vez más rápido –tal vez por ser unas conferencias y ser sólo una extensión de su anterior libro-, analiza la cuestión de la muerte del pensar. Cansados de la imagen, heredada de la cultura clásica, del pensador como

un *zombie*, literalmente alimentándose de cerebros –bibliofilia-, cayéndose a cachos, con ropas harapientas, etc., diez son los autores que Sloterdijk nombra como autores culpables del homicidio de la tradición filosófica occidental. Los neo-hegelianos, Nietzsche, Lukács, Heidegger, Las explosiones de Hiroshima y Nagasaki –estas no son autores en el sentido literal de la palabra, pero son un paradigma-, Sartre y los existencialistas, Scheler, Judith Butler, Antonio R. Damaso y Bruno Latour. Muchos más son los nombres que podríamos añadir a la lista, sin duda, pero eso no importa. Lo que pretende suscitar Sloterdijk es la idea de que estos autores han buscado asesinar a ese hombre teórico que se aleja de la vida, que bifurca vida y pensamiento y se ve obligado a elegir. Pero a cambio, estos autores no se han limitado a asesinar al pensamiento sin más, sino que han realizado propuestas de pensamiento encarnado, en un aquí y un ahora, en medio de unas circunstancias, un pensamiento subjetivo, parcial, vivo, en movimiento, contradictorio. Ese pensamiento ya no es un mundo leído como un libro, sino un libro leído como un mundo, letra vida, inspiración antes que razón. Que un filósofo pueda emborracharse y bailar, cosa que no parece propia de filósofos, pero sí propia de Nietzsche. En definitiva, se trata

de terminar con la idea de que la muerte es necesaria para el pensar, pero no por ello eliminar el pensar de la vida, sino todo lo contrario, sumergirlo en la misma.

Por último se propone, en las últimas y breves palabras, que el retiro no es algo necesariamente dañino para el hombre y su pensar, si se toma en dosis breves. Buscar ansiosamente estar muerto en vida, considerar la vida despreciable, es en efecto algo negativo, pero el retiro momentáneo, como dice: “¿Quién puede excluir que el ángel de la teoría no cruce de vez en cuando el espacio? ¿Quién podría permanecer fiel al oficio del pensar, si no hubiera momentos ocasionales que nos permiten adivinar de lejos qué sucedió con Sócrates cuando se quedó parado en el portal a la escucha de sus voces interiores?” (pág. 93)

En definitiva, y en relación con la pregunta del principio de “¿Para qué sirve la filosofía?”, tal vez este pequeño libro no suponga una respuesta clara y positiva, pero desde luego ayuda a desmontar esa imagen tan viciada y criticada, tanto fuera como dentro de la filosofía, del filósofo como alguien al margen del mundo, enmarañado en las cuestiones sobre la trinidad o la justificación de Dios. Son muchas las filosofías que piensan hoy en día sobre la vida práctica, sobre la política, sobre la ética. Y sobre todo, la teoría se ha convertido en

una nueva ética, porque el sujeto teórico es un sujeto con su propio comportamiento. No se puede separar tan radicalmente conocer y vivir, conocer y practicar, como hacían los filósofos a raíz de Platón. Al contrario, conocer y vivir son una y la misma cosa –tal vez incluso en los dos sentidos– porque conocer es un ejercicio, una práctica que ocurre en la vida, como el deporte o la mecánica. Esta es, a mi juicio, la tesis del libro, y la posible respuesta que da Sloterdijk al problema de la filosofía en este mundo obsesionado con lo práctico.

PABLO REY BLANCO
Universidad de Sevilla

BRONCANO, F: *La estrategia del simbiote: cultura material para nuevas humanidades*. Delirio, Salamanca, 2012. 171 pp.

El territorio de las humanidades, un espacio que en tiempos pretéritos fue un lugar común, es el campo de exploración de Fernando Broncano (Linares de Riofrío, Salamanca, 1954), Catedrático de Filosofía en el Departamento de Humanidades de la Universidad Carlos III de Madrid. Este espacio del que se hace eco Broncano necesita ser rescatado de los muros erigidos por la tecnología, artífice de una aldea

global en la que nos sentimos extraños.

Broncano se hace eco de la complejidad de los tiempos que nos ha tocado vivir. Dicho contexto se caracteriza, para el autor, por el protagonismo que ha tomado la tecnología. Y no solamente en lo que a su condición ortopédica pueda referirse, sino en cuanto a la producción de seres que dependen estrictamente de ella: los humanos. Broncano parte de un concepto fundamental que toma de Donna Haraway: ciborg. Dicho concepto hace referencia a la crítica cultural y política que está a favor de las identidades complejas y poliédricas, productos a su vez del contexto globalizado y multicultural en el que nos encontramos inmersos. Dice Broncano al respecto que “mi eco del Manifiesto Ciborg no es sino la respuesta de quien se ve concernido por la evidencia de que estamos construyendo una cultura (y una civilización, si es que lo nuestro merece ese nombre) de la división y la violencia, un paisaje lleno de muros y de fosas” (p. 15). El espacio de las humanidades quedó en suspenso en el momento en que se apostó por la especialización teórica. De este modo, el hombre actual no es capaz de desarrollar su propia experiencia aunque, paradójicamente, es consumidor habitual de experiencias ajenas. En la actualidad, nos hemos olvidado de

las respuestas que, originariamente, buscaban las humanidades. Es por ello por lo que la experiencia y la crítica cultural se tornan esenciales: son los medios para recuperar un mundo propio y de sentido que fue arrebatado.

Broncano nos habla de la Filosofía Ciborg. Ésta difiere del pensamiento posmoderno en tanto que cuestiona las dicotomías que, antaño, tuvieron un especial protagonismo: cuerpo y prótesis o naturaleza y artificio son algunas de ellas, las mismas que se reconcilian en el seno de la cultura material. Ésta no se refiere solamente a los elementos tangibles sino que se traslada, también, hacia lo inmaterial. Estamos insertos en una estructura técnica y artificial que narra nuestra propia historia y que delimita nuestra identidad. Este es el humanismo ciborg al que nos remite Broncano: la definición del hombre queda sujeta a su ser protésico, necesario no sólo en lo que a su desarrollo fisiológico se refiere sino, también, para su actividad mental, social y cultural. Frente al viejo humanismo, fiel guardián de sus principios que declinan los procesos de modernización, el humanismo ciborg no es tanto su contrario como realista, es decir, se instala en el fracaso de la civilización y lo acoge como experiencia vital. De este modo, el hombre se define como un ser fronterizo que está en continuo proceso de

reciclaje. Este hombre se reconoce imperfecto y frágil, por lo que anhela el equilibrio. En este contexto, Broncano se pregunta por el papel de las humanidades y afirma que éstas deben traspasar los límites de lo estrictamente académico, campo que compartimenta la experiencia y pasan a ser meras transmisoras de información.

Nos situamos, por tanto, ante un mundo artificial en el que Broncano apuesta por la estrategia del simbiote. Con ello se refiere a un intento de arrojar luz respecto al contenido normativo de lo que antaño se comprendía como el cambio más favorable en contextos mal interpretados. Con el concepto de simbiote Broncano se hace eco de la vida conjunta de organismos que obtienen un provecho conjunto. Y dentro del humanismo ciborg del que nos habla el autor, los artefactos cumplen la misma función que los conceptos: la organización del sentido y la propia comprensión.

El mundo artificial al que pertenecemos cuenta con los artefactos como relatos de posibilidad. Broncano afirma que la evolución de los conceptos queda estrechamente relacionada con las transformaciones históricas. Desde esta perspectiva se comprende, también, la constitución de identidades híbridas propia de nuestro tiempo así como un desarrollo distinto de lo que entendemos por política cultural.

Según el autor, “no tiene sentido distinguir entre naturaleza y arteficio o naturaleza y cultura. Desde el punto de vista evolutivo y de la ecología humana somos, fuimos, una especie de ciborg, una especie configurada por el arteficio y por la evolución” (p. 119). De este modo, nos situamos en un punto de no retorno en el cual el mundo se comprende como un arteficio cuyos habitantes son ciborgs. Otro punto a destacar es que, en la actualidad, no tiene sentido diferenciar entre cultura humanística y cultura tecnocientífica, sino todo lo contrario. Hoy día cabe hablar de una convergencia entre ambas, precisamente como integrantes del arteficio en el que nos encontramos. Esta idea casa, para Broncano, con los déficits de la educación actual o, lo que es lo mismo, de la educación tecnológica. Uno de los reproches que podemos hacerle es someter toda creación o estudio al parámetro de la utilidad, sin destacar el valor que antaño tenían las humanidades. Tanto la cultura tecnológica como la humanística necesitan, en un sentido tradicional del término, la labor del hermeneuta. Continúa siendo necesaria la interpretación de los espacios de creación, no sólo desde un punto de vista especializado y profesional al modo técnico, sino, también, considerando las aportaciones de la imaginación así como de la apertura de posibilidad.

Esta redirección de la interpretación afecta a todos los ámbitos: desde la educación hasta el desarrollo de la identidad pasando por la constitución de lo más íntimo del ser humano.

El contexto dibujado por Broncano en *La estrategia del simbioante* nos hace partícipes de una perspectiva del humanismo que, lejos de corresponderse con las categorías tradicionales, busca su lugar dentro del artificio mundano. No podemos negar la presencia de la técnica, pero sí podemos apostar por una readaptación de la cultura humanista integrando en sí misma los nuevos parámetros. Es así como cobra sentido el humanismo ciborg dentro de la aldea global actual, donde el hombre es un monstruo de la naturaleza con amplias posibilidades de creación e interpretación. Broncano nos invita en su ensayo a desterrar las fronteras entre la cultura científica-tecnológica y la humanística, pues, al fin y al cabo, pertenecen a un mismo contexto globalizado del que, ineludiblemente, somos partícipes.

MARÍA RODRÍGUEZ GARCÍA
Universidad de Sevilla

ECHEVERRÍA, J.: *Entre cavernas. De Platón al cerebro, pasando por Internet*. Triacastela, Madrid, 2013, 186 pp.

En el año 2000, en el segundo número de *Argumentos de razón técnica*, y a propósito del libro *Los señores del aire: Telépolis y el tercer entorno* (1999), el desaparecido Manuel Pavón, secretario de la revista, empezaba su reseña afirmando que el escrito de Echeverría no es una buena novela. El profesor Pavón pensó que el libro de nuestro autor supone mucho más, una obra de interesante y agradable lectura donde Echeverría “se las arregla para ser claro sin ser prolijo”. Pues bien, en este sentido, el libro que aquí reseñamos tampoco es una buena novela.

Desde que Echeverría escribió *Los señores del aire* ha seguido siendo claro sin ser prolijo en otros muchos libros, entre ellos *Ciencia y valores* (2002), *La revolución tecnocientífica* (2003), *Gobernar los riesgos: ciencia y valores en la sociedad del riesgo* (2009) o el título que nos compete. Ya en el año 2000 se le citaba junto con Manuel Castells, por introducir en España el debate sobre nuevas tecnologías y ciudad. De ahí que en este último libro Echeverría reivindicque, una vez más, su postura crítica, más allá de la discusión tecnología sí / tecnología no, res-

pecto de “Telépolis”. El pamplonés cree superado este debate dicotómico y se dirige directamente hacia el análisis del propio hecho tecnocientífico. Así lo declara en su libro: “nosotros pensamos que los cambios científicos y tecnológicos suscitan cambios conceptuales, motivo por el cual hay que reflexionar primero sobre las innovaciones tecnocientíficas tal y como estas tienen lugar. Solo después cabe proponer los conceptos filosóficos que resulten más adecuados para interpretar esas innovaciones, insertándolas en un marco conceptual coherente” (p. 99).

En esta línea, los nueve capítulos de su texto giran en torno a su tesis principal: que no hay modo de salir de la caverna, sea cual sea su naturaleza, sino entrando en otra y que, precisamente la tarea del filósofo es estar en la boca de la caverna.

Así, *Entre cavernas* constituye una síntesis de la amplia investigación de Javier Echeverría, cuyo gran acierto, según la crítica, es el modo ensayístico de la obra, lo que era de esperar de quien consiguió en 1995 el Premio Anagrama de Ensayo y el Premio Nacional de Ensayo en 2000. Sin embargo, esto no debe conducir a error a los posibles lectores, que deben saber que en el libro no faltan las referencias científicas, el uso de términos rigurosos de la jerga informática y el estilo marcado de un filósofo de la ciencia

con formación matemática. Por tanto, estamos ante una obra ecléctica, que sin dejar a un lado la pasión por el eje nuclear matemático, nos habla de literatura, política y sentimientos.

Podría reprochársele, quizás, al ensayista que no abandone del todo la creencia ambiciosa del cientificismo que afirma que todo lo que hay se rige por principios matemáticos, pero, como él mismo defiende, es imposible vivir fuera de una caverna, y la suya es la conciencia matemática. No obstante, Echeverría comienza el texto analizando la alegoría platónica de la caverna. La principal objeción que nuestro autor hace al filósofo griego versa sobre la existencia de dos mundos contrapuestos. Echeverría, defensor del pluralismo, como él mismo se define, y concienzudo estudioso de Leibniz, afirma que existe una pluralidad de mundos. En esta línea, se sirve de la recurrente imagen de la caverna para analizar la naturaleza de las “tecnocavernas”, donde la diversidad de voces es la protagonista. En las tecnocavernas ocurre algo fantástico, nosotros construimos nuestras propias máscaras electrónicas, convirtiéndonos en “tecnopersonas”. El autor no deja claro si el carácter artificioso de la “tecnopersona” está presente o no ya en la creación de las propias identidades en el llamado “mundo natural”. Es decir, una cuestión

interesante que podría plantearse al lector tras el estudio de este capítulo es si somos o no ya, antes de la irrupción de Internet, personajes de nosotros mismos o, por formularlo con el profesor Echeverría, si, ya en el segundo entorno “somos titiriteros de nosotros mismos” (p. 23).

Otro aspecto importante del análisis sobre la tecnocaverna que hace nuestro filósofo se refiere a la especificidad de los lenguajes utilizados en la caverna virtual, que, dice, no son naturales, sino artificiales. En este sentido, el lector puede sentirse, asimismo extraño y confuso, y preguntarse acaso si existen lenguajes naturales y, de ser así, cuáles son. Echeverría olvidaría, quizás, a este respecto su pluralismo antiplatónico y contestaría que el lenguaje “natural”, por excelencia, es el matemático.

Probablemente el profesor navarro ya imaginó que algún genio maligno pudiese tergiversar sus palabras, por lo que en el segundo capítulo del libro se afirma la pluralidad de lenguajes y la existencia del “personaje” como sujeto indispensable, dotando de protagonismo a su más fabulosa expresión: la novela. Seguramente, el lector amante de la filosofía y la literatura, versado en humanidades, disfrute de este apartado más que de ningún otro. Echeverría se propone aquí poner en cuestión la distinción entre realidad y ficción. Y en este capítulo afirma:

“muchos entes de ficción son prohibidos y mantenidos por el público, no por la naturaleza. Por eso existen, en el sentido originario del término existir: estar fuera del mundo. Son *personajes artificiales* que existen en un mundo simbólico y literario y, de cuando en cuando, se alojan en nuestros cerebros, donde adquieren su plena condición eidética.” (p. 34) Echeverría reivindica, en esta línea, que los entes de ficción no son orgánicos, pero no por eso dejan de ser.

En la tercera sección el autor va *más allá*, analizando la problemática en torno a la supervivencia y la inmortalidad. Para ello, estudia la tesis de las ciudades de San Agustín. Seguidamente, analiza la “pluralidad de mundos” y, partiendo de la afirmación de que el cerebro es la gran cueva del ser humano, Echeverría nos habla de la teoría de la pluralidad de mundos leibniziana para llegar, finalmente, a la defensa de su postura, el pluralismo ontológico. Echeverría, a través de un modo diferente de entender la filosofía, basa su pluralismo, como él mismo afirma en alguna entrevista, en el hacer y no en el ser.

En el capítulo cinco el autor de *Los señores del aire* vuelve, de nuevo, al análisis de las tecnocavernas. Una de las aportaciones más interesantes del apartado es la consideración acerca del concepto de “realidad”. “Cuando se opone lo real a lo

irreal, lo primero vale más que lo segundo. Otro tanto suele suceder, por lo general cuando contraponemos lo real a lo imaginario” (p. 88). Con esta afirmación, refuerza su principal aportación al área de estudio “Ciencia, tecnología y sociedad”: no debemos preguntar por la posibilidad de la tecnología, es decir, contraponer tecnología sí a tecnología no, sino estudiar el hecho que ya constituye. Y es que este nuevo escenario ha supuesto, según Echeverría, una transmutación de valores. En *Entre cavernas* se nos dice que el desarrollo de las TICS ha hecho que la noción de realidad se vuelva valorativa, es decir, existen ya grados de realidad, pues los valores con los que ahora vivimos no son jerárquicos ni, por ende, inamovibles, sino que “no hay pirámide” (p. 95), o si se quiere, los valores son *virtu-ales*, esto es, que funcionan y cambian en *virtud* de la situación concreta, que su *virtus*, su fuerza no depende ya del lugar que ocupan en la realidad única. Dicho lo cual, se podría deducir que, si hay realidades aumentadas, si puede existir un mayor o menor grado de realidad, debe haber una gran verdad a la que acceder y según no situemos más o menos cerca, obtendremos un tipo u otro de realidad. Echeverría no aclara del todo dicho problema, aunque afirma en el capítulo seis: “cabe concluir que, en su estado actual, el tercer entor-

no es menos real que el primero y el segundo” (p. 113). Según nuestro autor, dado que aún no podemos experimentar con nuestros cinco sentidos por medio de las TICS, sino sólo con la vista y el oído, las relaciones a través de las Nuevas Tecnologías nos encuadran en un escenario menos real que nuestras conversaciones en el *ágora*. Cabría preguntarse al respecto, ¿son entonces los sentidos los que marcan el grado de realidad? ¿es la experiencia el único modo de conocer? ¿dónde queda la facultad imaginativa? ¿necesitamos una impresión para percibir desde Internet? ¿realmente el conocimiento virtual nos aparta del fundamento de nuestras experiencias por no poder percibir directamente, o el ser humanos nunca, también antes de la revolución tecnológica, ha sido capaz de hallar ese fundamento primero, tal vez porque no lo haya? ¿Esse est percipi? Quizás podamos contentarnos con afirmar que lo importante es hacer, no ser. Aunque preguntarse si no se puede hacer, construir, también desde la literatura o la web, supondría ya ir, quizás, demasiado allá.

El apartado siete del libro se centra más concretamente en la *caverna sensorial*, donde Echeverría habla de la memoria y la imaginación como procesos creados en el cerebro humano, la gran cueva del cuerpo. “Una filosofía de la mente y

una gnoseología han de estar basadas en las ciencias cognitivas. Dicho más claramente, han de ser na *filosofía de las neurociencias*, dado el papel activo de las redes neuronales en cualquier proceso perceptivo y cognitivo” (P. 125) . Cómo influyen la cultura y el lenguaje en estos procesos será algo que el filósofo tratará someramente en los dos últimos capítulos del libro.

El capítulo ocho supone un estudio del cerebro, a través de la distinción entre caverna corporal, mental y cerebral. Quizás por su exigencia pluralista Echeverría desdeña absolutamente la unidad y, no aceptando el dualismo platónico, presenta una visión tripartita del ser humano. Aunque el origen de todo conocimiento recaerá finalmente en las conexiones neuronales, pues los “objetos artificiales como las letras y las palabras son capaces de generar (y proyectar) sentimientos y emociones en otras mentes, y todo ello en base a procesos electroquímicos soportados por las neuronas de cada cual” (p. 143). Y es que, si lo que subyace a la comprensión humana es la experiencia común posibilitada por nuestra constitución cerebral y no por la construcción cultural donde desarrollamos nuestras vidas, el hecho de que podamos compartir las ideas o imágenes que captamos en nuestra cueva cerebral se debe a que los cerebros de los demás son “capaces de generar

mapas de imágenes, como nosotros” (p. 150). Echeverría afirma, en esta línea, que las imágenes compartidas producen una impresión de realidad mayor que las fantásticas, y todo gracias a que compartimos la misma actividad cerebral.

Si esta visión pudiese resultar a algún subjetivista desconfiado demasiado reduccionista, el autor se adelanta y dedica el cierre del texto a las “cavernas sociales”, donde acaba por desmarcarse del todo del platonismo. “Un filósofo platónico intenta salir de la cueva sensible remontándose a las ideas. Quienes no somos platónicos también recurrimos a las palabras, pero sin pensar que expresan ideas, y mucho menos ideas eternas” (p. 166). Por tanto, “Hay que desconfiar de las palabras y de las ideas, porque muchas de ellas nos remiten a entidades ficticias que pretenden ser reales y no lo son, de modo que conllevan engaños, o cuando menos sesgos. Las lenguas comunes valen para expresarse, comunicarse y transmitir información, pero no está claro que sean vehículos fiables de conocimiento” (pp. 167-168). Afortunadamente para aquellos que defienden que “no hay un ver o un percibir sin comprender y no hay un comprender sin una posibilidad activa del lenguaje” o que “no hay mundo previo al lenguaje” la afirmación de Echeverría, que nos autoriza a sospechar de las palabras,

nos permite desconfiar, asimismo, de su propia tesis.

SARA MARISCAL VEGA
Universidad de Sevilla

SLOTERDIJK, P: *Muerte aparente en el pensar: sobre la filosofía y la ciencia como ejercicio*. Siruela, Madrid, 2013. 134 pp.

Peter Sloterdijk (Karlsruhe, Alemania, 1947) nos presenta en este libro una extensa parte de la lección que pronunció el 22 de junio de 2009 en el contexto de las Unseld Lectures adscritas al Forum Scientiarum, en el Auditorium Maximum de la Universidad Eberhard Karl de Tübinga. Rector de la Escuela Superior de Información y Creación de Karlsruhe y Catedrático de Filosofía de la Cultura y de Teoría de Medios de Comunicación en la Academia Vienesa de las Artes Plásticas, Sloterdijk nos introduce en el rol que ocupa la teoría como forma de vida ejercitante en la actualidad. Su conferencia, que posteriormente dio lugar al ensayo que hoy tenemos entre manos, queda precedida por una advertencia al respetable acerca de su extensión, al tiempo que detalla cada uno de los apartados a tratar. Esta división queda patente en la estructura del ensayo, por lo que mediante su lectura nos hace de algún modo

partícipes de aquel encuentro en la Universidad Eberhard Karl de Tübinga.

Muerte aparente del pensar queda estructurada en cuatro apartados bien diferenciados. El motivo de ello es recuperar el espíritu de la cuaternidad filosófica clásica “fundada en el supuesto de que para decir la verdad hay que saber contar hasta cuatro” (p. 12.) En primer lugar, Sloterdijk se ocupa de analizar, en un sentido general, la ciencia como antropotécnica ejercitante. Para ello, trata de establecer un marco objetivo e histórico de la cuestión que, a su vez, cuenta con dos figuras imprescindibles en la Historia de la Filosofía: Edmund Husserl (como referente de la modernidad filosófica) y Sócrates (como precursor clásico de la búsqueda de la verdad y sabiduría de la que emerge la filosofía).

En este primer apartado, Sloterdijk trata de reducir, considerablemente, las diferencias entre ciencia y filosofía. Para ello, apuesta por la *epojé* husserliana como gesto de distanciamiento de la vida que resalta, a la vez, la temporalidad del pensar y la reflexión como ejercicio de retirada. Husserl toma esta expresión (*epojé*) de los escépticos griegos, si bien su propuesta va más allá en tanto que no anhela un estar en suspenso sin más entre las principales doctrinas del pensamiento. De este modo, y según Husserl, la

práctica de la teoría (sea entendida como ciencia o como filosofía) pasa a pertenecer a un ámbito de pureza que disuelve “completamente la fijación de su sujeto a la existencia real” (p. 32.) Sloterdijk recoge la intención de Husserl de reconducir la filosofía al estatus de ciencia estricta, afirmando que el empeño del filósofo por la purificación teórica no tiene que ser entendida como un anacronismo. Y es que, la *epojé* se establece como pieza clave para afrontar una relación fluida entre ciencia y filosofía que, a su vez, conduzca a la paz teórica en la vida académica.

En la segunda parte de su exposición, Sloterdijk se pregunta por el origen del ser humano capaz de *epojé*. En el fondo se trata de reflexionar sobre las condiciones de posibilidad del comportamiento teórico, por lo que lleva a cabo un ejercicio genealógico que cuenta con cuatro argumentos: psicopolítico, psicológico, sociológico y teórico-mediático. En conjunto, Sloterdijk considera que debido a la institucionalización de la enseñanza y las ciencias se originan una serie de relaciones que no limitan la pervivencia de la vida teórica, por lo que el ser humano capaz de *epojé* es posible, aunque podamos poner en entredicho la afirmación de Aristóteles sobre la aspiración del hombre “por naturaleza” al conocimiento. Pese a todo, desde la Antigüedad se

ha especulado sobre la muerte epistémica de los sabios, cuestión a la que Sloterdijk dedica la tercera parte de su exposición a indagar en la pureza intelectual de los sabios tras la deposición corporal.

Desde la Antigüedad, el logos occidental quedaba condenado de antemano “por las predeterminaciones griegas a un patético empobrecimiento de todas las relaciones con el mundo, y tanto el pensamiento científico como el filosófico siguen hasta hoy en la sombra de esa fatalidad” (p. 93) A pesar de ello, el pensamiento reacciona a lo largo de la historia en un intento de superar el dogmatismo de la conciencia. La moraleja de todo ello se reduce, según Sloterdijk, a instruir a las jóvenes generaciones para hacerse invisibles tras las abstracciones conceptuales. No obstante, la cotidianidad de la vida está presente como compensación a la ciencia, en lo que a su práctica profesional se refiere. A todo ello debemos sumar la presencia del arte, medio por el cual no sucumbimos a la relación artificial con el mundo a la que nos ha conducido la ciencia.

El excursus de Sloterdijk le lleva a preguntarse, en la cuarta y última parte, por la actitud contra el observador neutral. Dicha actitud, a la que el autor se refiere como atentados contra el hombre teórico tradicional, ha sido desarrollada por los epistemólogos modernos y los filó-

sofos naturalistas, entre otros. Existe, según el autor, una ambivalencia que va pareja a la cultura racionalista moderna. Por una parte, “saludamos la remundanización del saber desmundanizado como beneficio civilizatorio y a la vez como oportunidad política” (p. 14). Por otro lado, advierte Sloterdijk que “nunca hemos considerado lo suficiente qué significa que nuestras convicciones epistemológicas actuales se basen en un crimen no fácilmente clasificable” (p. 15). Nietzsche ha sido el autor que, de forma prominente, ha ofrecido una forma de vida ejercitante en el que la contemplación y la acción se tornan protagonistas. Una crítica de la razón teórica actual pasa por sustituir la redefinición de los campos científicos de los modernos. De este modo, el autor tiende a apostar por la ruptura con las ficciones sublimes, las mismas que constriñen el pensamiento como ejercicio y niegan la muerte del observador puro.

A pesar de los problemas a los que se han enfrentado la ciencia y la filosofía a lo largo de su historia, hoy pueden ser entendidas desde una perspectiva noble y ejercitante. De este modo, se apuesta por una opción a caballo entre la muerte y la vulgaridad que reviste, en ocasiones, a las profesiones teóricas. Como propuesta, Sloterdijk defiende el papel de la poesía frente a la filoso-

fía, pues son los poetas “quienes consiguen dar expresión a la existencia en la *epojé* involuntaria del ser humano melancólico y en la discreción voluntaria del observador excéntrico” (p. 131). El pensar no ha muerto y las disciplinas científicas siguen presentes, pero quizá sea el momento de abandonar la restricción de su mundo y apostar por la apertura a la que nos conduce la palabra poética.

MARÍA RODRÍGUEZ GARCÍA
Universidad de Sevilla