

**ESQUIROL, J.M.:** *Los filósofos contemporáneos y la técnica. De Ortega a Sloterdijk.* Gedisa, Barcelona, Gedisa, 2011. 176 pp.

Esta obra supone una buena pieza de introducción para todo aquel que pretenda adentrarse en cuál es el significado que tiene la técnica en nuestros días. Para ello, el conocido director del Instituto de Tecnoética de la Universidad de Barcelona, a modo de capítulos monotemáticos, nos va acercando las reflexiones que los diversos pensadores seleccionados han realizado acerca del tema en cuestión, en un arco que va desde los albores del siglo pasado, comenzando con Ortega y Gasset, hasta nuestros días, finalizando con Sloterdijk. De este modo, nos ofrece un estudio poliédrico que se engarza convenientemente con el problema estudiado, pues este asunto de la técnica comporta una temática multifacética que se abre a la posibilidad de múltiples formas de encararlo.

Que la problemática central sea la técnica y sus aledaños (cómo se relaciona con la sociedad, la política, la cultura,...) no impide que el profesor Esquirol vaya haciendo incursiones en teorías y obras más generales de los filósofos tratados que, a modo de muleta, nos ayudan a una mejor comprensión de la misma. Así, nos ofrece la “acción instrumental” en Habermas o la

“teoría de la responsabilidad” en Jonas. El elenco de pensadores es el siguiente: J. Ortega y Gasset, M. Heidegger, J. Patocka, H. Arendt, H. Jonas, J. Ellul, J. Habermas y P. Sloterdijk, gozando de un desarrollo privilegiado en extensión tanto nuestro meditado Ortega como el agrofílico Heidegger. Veamos, de forma sucinta, cada uno de los capítulos dedicados a los diferentes autores.

-Ortega y Gasset: En *La rebelión de las masas* la dimensión técnica es lugar eminente para entender al hombre y la cultura. Puesta en relación con la sociedad de masas, basada en simulacros culturales, la técnica (experimentación científica más industrialismo, junto con la democracia liberal, ha propiciado el surgimiento de un tipo humano autosatisfecho y sin interés por la excelencia, provocando así la disolución de la sociedad. Será en *Meditación de la técnica* donde el filósofo madrileño nos ofrezca una dimensión más antropológica sobre el tema. Así, la técnica es una actividad humana que se pone en funcionamiento debido a nuestra escasez de recursos y siempre con vistas al futuro. Es previsión, de ahí que se busque modificar la naturaleza, siempre dificultosa para el hombre, con vistas a satisfacer necesidades. No vivimos en armonía con el mundo, sino transformándolo para hacerlo más favorable. El hombre

no pretende sobrevivir sin más, sino vivir bien, y es de este plus, a primera vista superfluo, de lo que se encarga la técnica. Ahora bien, esta dimensión técnica del ser humano se inscribe en un “programa vital pretécnico” en donde es capital la imaginación como capacidad de inventarse a uno mismo, estando la técnica al servicio de ésta. Porque somos extraños a este mundo y porque necesitamos de un proyecto vital, nos construimos una “sobrenaturaleza”, es decir, habitamos técnicamente.

-Heidegger: Para el filósofo de la “aletheia” la técnica es otra forma de desocultar el mundo, de mirarlo, y, a su vez, la culminación de la manera metafísica de entender ente y ser. Como último pensador filoagrario, es para Heidegger de vital importancia la experiencia de la vida en el campo habitando en una cabaña. Allí conocemos cada objeto “familiarmente” y nos acompaña en nuestra vida cotidiana. Es en esta experiencia donde nos “curamos” del mundo, en su cercanía. En *La pregunta por la técnica* se define a la técnica como *Gestell* o estructura de emplazamiento. Como modo particular de hacer aparecer el mundo, la técnica antigua, artesanal, nos ofrece la agricultura, que nos muestra la tierra en cuanto cultivable, o la navegación, que nos desoculta el mar en cuanto navegable. Pero ocurre que la técnica mo-

derna no nos enseña el mundo, sino que lo provoca. Ahora la naturaleza no es más que una fuente que nos suministra energías para extraerlas y almacenarlas: la emplazamos y explotamos de forma que creamos una nueva naturaleza superpuesta a la originaria. La naturaleza es ahora *Bestand* como stock disponible para consumir. La técnica moderna ha alterado la naturaleza, su relación con el hombre y la relación del hombre consigo mismo. Así, frente a la *tekhne*, Heidegger reclamará la *poiesis*, pues en el arte y en lo poético nada queda como reserva, todo es útil para la explotación. Junto a la *poiesis* tenemos el pensar(nos) como elementos que permiten vincularnos al mundo con esa familiaridad antes reclamada. “Vivenciar” el mundo, jugar con él.

-Patočka: Siguiendo el camino heideggeriano, el pensador checo considera que estamos en una época en la que reina la cosmovisión técnica olvidando la moral. Así, las dos guerras mundiales nos muestran al hombre como un recurso disponible para ser “gastado” como un elemento más disponible para la técnica. El hombre, en su vida cotidiana, no experimenta la problematidad. Es en el sacrificio donde nos comprendemos y existimos realmente: la vida cuesta. Quién logra hacer este esfuerzo de sacrificio hoy día, en la época de la técnica, es capaz de trascender su lógica

y su límite. En la técnica encontramos una vida acomodaticia y sin sentido. Es el esfuerzo el que nos salva.

-Arendt: La *vita activa*, lo que hacemos, tiene tres dimensiones: labor, trabajo y acción. La labor es la actividad repetitiva que responde a la necesidad de subsistir y constituye nuestra actividad biológica. Fabricar es la actividad que constituye gran parte de nuestro mundo y le da solidez. Aquí encontramos la técnica que, hoy día, debido a su enorme aceleración, provoca, a su vez, que sus productos se consuman y se desvanezcan con una gran rapidez impidiendo su función, la de construir mundo. No nos hacen permanecer en el mundo y éste pierde su identidad. Es en la acción dónde nos vinculamos con otros hombres, hacemos política. Es necesario reivindicarla para crear un ámbito común de convivencia y que abandone cualquier carácter de tipo instrumental-técnico. El hombre no es una cosa más, no podemos actuar en la Tierra como si no viviésemos en ella, no podemos seguir la ilusoria pretensión subjetivista de que nos construimos en una pretensión totalitaria de dominación.

-Jonas: Vivimos una nueva época técnica que necesita de una nueva forma de hacer ética que esté alerta ante sus peligros: que el ser humano se reelabore a sí mismo gracias a

los avances técnicos con su potencial destructor y manipulador. Tenemos una responsabilidad con lo que se ha de hacer, porque marcará el futuro de forma irreversible. De ahí que Jonas elabore el siguiente imperativo: “obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida auténtica en la Tierra”. Por vida auténtica entiende una vida digna y con vocación humana. El hombre está “ya ahí” y somos responsables de ello.

-Ellul: Vivimos en un medio técnico, en un “sistema técnico”. Que la tecnificación ocupe todos los ámbitos de la sociedad no quiere decir que en la sociedad no se den “grandes vacíos no tecnificados” que escapan a la modulación técnica y son imprevisibles. Que la visión técnica sea determinante no quiere decir que sea la única. El sistema técnico tiene como características que es una red de interrelaciones, sus elementos se combinan entre sí, es dinámico, entra en relación con otros sistemas y existen en él mecanismos de retroalimentación. El sistema surge con la ciencia moderna y busca el perfeccionamiento continuo del todo, de forma que su progreso no tiene fin; su límite es lo que aun no puede realizarse. Además busca la unidad de sus partes con un discurso globalizador y totalizador buscando siempre el autocrecimiento de forma vertiginoso.

samente acelerada. La técnica no es humanista, porque sólo está interesada en sí misma. Se hace urgente la recuperación del universo en la libertad humana.

-Habermas: El pensador alemán alerta de que la política ha quedado presa en manos de los tecnócratas olvidándose de ser *praxis* dialogada entre ciudadanos. Se convierte así en una acción instrumental que trata a los ciudadanos como objetos, como hace el resto de las ciencias. Pero la política no es técnica, sino práctica y ello nos sitúa ante el hecho de que la técnica se haya convertido en ideología que ya no busca la emancipación humana, sino el control social y su continuo progreso. A su vez, el lenguaje de los técnicos, sólo apto para “iniciados”, hurta a los demás la posibilidad de participar en la discusión y merma la comunicación. Sin una acción comunicativa justa e igualitaria no hay garantías de legitimidad de la norma.

-Sloterdijk: Somos bestias salvajes necesitadas de crianza y de criadores. Esta labor ha sido llevada a cabo, históricamente, por la cultura humanista que no consiste sino en diferentes formas de “antropotécnica”. Debido a los grandes avances tecnocomunicativos, la escritura, como pilar de esta cultura humanista, ha envejecido mal, se ha convertido en un instrumento inútil y con ella la sociedad humanista se ha

desvanecido. Es, hoy día, un espejismo. Quizás se encuentre en las biotecnologías, ya desprovistas de este carácter humanista, el nuevo modo de amansar a la bestia, siendo conveniente para ello articular un “código de las antropotécnicas”. Es el lenguaje informático o el de los genes la nueva “casa” del hombre y es en la auto-operatividad técnica de la biotecnología donde descubrimos lo más propio del hombre como artificio e información.

Podemos comprobar, en mi opinión, que, a excepción de Ortega y Sloterdijk, se da una tecnofobia manifiesta en los autores escogidos por el profesor Esquirol. Aun siendo pertinentes las múltiples alertas por los peligros que conlleva el gran avance tecno-científico, no podemos soslayar que es éste el gran hecho de nuestro tiempo y que resulta baladí, por su propia obsolescencia, el debate tecnofilia-tecnofobia. Estamos ya en un mundo conformado tecnocientíficamente y nosotros con él. Y el debate será cómo conseguir que sea éticamente efectivo y productivo, y palabras como tolerancia, pluralismo, adogmatismo o diálogo serán sus claves.

JOSÉ ORTIZ SÁNCHEZ  
Universidad de Sevilla

**SUÁREZ SÁNCHEZ DE LEÓN, J.L.:** *Tecnologías del humanismo*. Universidad de Huelva, Huelva, 2011. 226 pp.

El descubrimiento de América fue uno de los desafíos intelectuales más importantes a los que tuvo que enfrentarse el humanismo europeo en el siglo XVI. En el último capítulo de su *Herederos de Proteo. Una teoría del humanismo español* (Huelva, 2008), el profesor Suárez había abordado ya las repercusiones del Descubrimiento sobre lo que él consideraba como los elementos determinantes de nuestro humanismo: la imitación, la lengua y el imperio. Pero lo que en ese libro quedó meramente apuntado, o apenas esbozado, recibe en *Tecnologías del humanismo* un tratamiento mucho más detallado que viene a completar, sin duda, la teoría que sobre el humanismo español viene elaborando Suárez en los últimos años desde la *University of Western Ontario*.

El libro se abre con un capítulo introductorio donde el autor nos adelanta las tesis fundamentales de su trabajo. “La tesis que propongo es que el elemento clave del humanismo, desde su mismo origen en la Italia de Petrarca hasta las innovadoras manifestaciones que presenta en la Península Ibérica en el siglo XVI, consiste en el desarrollo de un conjunto de tecnologías de la cultu-

ra dirigidas a la reducción, tanto personal como sistémica, de la incertidumbre por medio de la organización de los procesos cognitivos, sociales e institucionales que facilitan la transmisión y reproducción culturales” (p. 11). En *Herederos de Proteo*, Suárez había definido ya el humanismo “como un conjunto de tecnologías –de la información, del conocimiento y de la acción– para la adaptación de la vida humana a la complejidad del mundo moderno”. Entendiendo por tecnología lo mismo que Manuel Castells y Daniel Bell (“el uso del conocimiento científico para especificar modos de hacer cosas de una manera reproducible”), Suárez analiza en el libro algunas de estas tecnologías de la cultura humanista: la imitación, la gestión del conocimiento, el descubrimiento de la intimidad o la simulación de realidades socialmente complejas a través de la literatura picaresca.

La imitación constituye, pues, una de las principales técnicas culturales del humanismo. En el capítulo dos, Suárez traza, siguiendo el esquema de Javier Gomá (*Imitación y experiencia*, Valencia, 2003), la historia del concepto. Ahora bien, como se encarga de puntualizar Suárez, “cuando en el siglo XVI la novedad se convierte en una realidad inexcusable, debido a su penetración en la mentalidad española durante la época de los descubri-

mientos, la concepción tradicional de la imitación comenzará a mostrar sus puntos débiles y su ineficacia para dar cuenta de lo que se comienza a percibir como la variedad del mundo” (p. 30). Los tipos tradicionales de imitación más importantes son los siguientes: la imitación de las Ideas, la imitación de los antiguos y la imitación de la naturaleza. Si el primer tipo se restringe a los círculos neoplatónicos y el tercero a los tratados de poética, el segundo puede considerarse el rasgo definitorio de todo humanismo. En lo que respecta a la imitación de la naturaleza su mayor problema será el de dar cuenta de una naturaleza nueva y desconocida como es la americana. “¿Se puede imitar esta naturaleza antes de explorarla? ¿Es deseable hacerlo?”, pregunta retóricamente Suárez.

La tecnología que hace accesible en este contexto los diferentes modelos de imitación, sean los antiguos o la naturaleza, no es otra que el libro. “La importancia del texto en sí, del producto material y cultural, se explica por su eficacia tecnológica a partir de la difusión de los tipos móviles de la imprenta” (pp. 35-36). Sin el texto no hubiera sido posible, pues, la preocupación por la lengua (y el desarrollo de la filología que esa preocupación conlleva) como elemento definitorio del humanismo español.

Las nociones de novedad, variedad y cambio que el intercambio con América hacen surgir en el ámbito del humanismo español modifican sustancialmente la concepción premoderna de imitación. Ésta se basaba en la relación metafísica modelo-copia, relación que se hace inviable para la cultura moderna. Pero el cambio no se verifica tanto en la dimensión académica del humanismo español como en lo que Suárez llama su “versión práctica”: la literatura. Existe, por último, un cuarto tipo de imitación característico de la cultura postmoderna, la imitación moral de prototipos, que para Suárez resulta perfectamente aplicable al concepto de “experiencia de la vida” en la España del siglo XVI.

Establecido el concepto de imitación –junto a la lengua y el imperio– como un elemento definitorio del humanismo español, el problema de éste no es otro que el de la selección de la información digna de ser imitada. Suárez aborda este problema de la pedagogía humanista en el capítulo tres, donde expone con cierto detalle el que considera “el más ambicioso y sistemático programa de renovación educativa en la Europa de la época”: *De disciplina* (1531) de Juan Luis Vives. La renovación educativa de Vives, basada en la conservación, la continuidad y el progreso, sin dejar de ser respetuosa con el pasado, apues-

ta por una innovación crítica del saber heredado en el que la gramática, el estudio de la lengua, va a desempeñar un papel determinante. Desde este punto de vista, “Vives no renuncia ni a actualizar el conocimiento contenido en las autoridades ni a criticarlo para extraer lo realmente valioso en el proceso de aprendizaje” (p. 53). El capítulo termina con un apunte sobre la *Ratio studiorum* de la Compañía de Jesús, “la institución que mejor desarrolla –a juicio del autor– el espíritu y el programa de una formación humanística basada en el aprendizaje de las lenguas pero encaminadas a una finalidad utilitaria”.

Ahora bien, el método imitativo es, ante todo, un “sistema de transmisión cultural” cuya posibilidad de éxito depende estrechamente de la estabilidad del ecosistema cultural. En efecto, cuando la velocidad del cambio se acelere como consecuencia de la novedad procedente de América, “la imitación dejará su lugar al aprendizaje individual en un intento de hacer de la propia experiencia el método principal de adaptación a las desconocidas circunstancias de esos ambientes” (p. 63). Pero mientras eso no ocurra, el humanismo español se vale del principio de la imitación, según Suárez, con un doble propósito: por un lado, la imitación sirve para elegir los modelos que ayuden a

legitimar el proyecto político de una determinada comunidad; y por otro, para gestionar culturalmente la novedad americana (cfr. p. 62). La comparación con los modelos de otros tiempos, no obstante, acaba resultando insuficiente como se aprecia en la *Ingeniosa comparación de lo antiguo y lo presente* (1539) de Cristóbal de Villalón, en la cual se reivindica la superioridad de los ejemplos del presente sobre los antiguos. Con todo, se plantea un problema para el humanismo que podría formularse de la siguiente manera: “¿cuál es la tecnología de la cultura más a propósito para seleccionar, ordenar y transmitir la variedad suficiente de ejemplos necesarios del presente y la complejidad de sus circunstancias locales de manera que sean exportables a otras situaciones posibles?” (p. 65). Con el nacimiento del nuevo ecosistema trasatlántico, la imitación tendrá que rendirse frente a las ventajas de las prestaciones aportadas por el aprendizaje individual (Fernández de Oviedo, Cabeza de Vaca).

La “vertiente tecnológica” no es el único problema del humanismo de la imitación. Su aplicación se enfrenta a tres problemas no menos fundamentales que el profesor Juan Luis Suárez examina en el capítulo cinco: la complejidad americana, la crisis escéptica y el problema del legado informativo. En lo que res-

pecta al primero, la complejidad americana, el principal reto del humanismo no va a ser otro que el de restablecer el equilibrio entre imitación y novedad. Los *studia humanitatis* y sus técnicas salen aquí en ayuda del humanista para dar cuenta no tanto de lo radicalmente otro como de lo radicalmente nuevo. “Lo importante es, sin embargo, el papel crucial que la alfabetización “analógica” tiene como clave del sistema que intenta apuntalar el humanismo. Son la escritura y la lectura las técnicas que determinan el ritmo y la forma en que se puede resolver la ecuación principal de la reproducción cultural, aquella que gira en torno al tándem imitación-novedad” (p. 74). Sin embargo, otras tecnologías de la comunicación, como la propagación de la imagen en ambos lados del Atlántico, acabarán desplazando a la alfabetización de los humanistas, mucho más costosa, así como a la imprenta y los libros. En lo que respecta a la crisis escéptica, aparte de poner en evidencia el sistema de autoridades en el que se basa el humanismo, enfrenta a éste con el problema de la incertidumbre. Los humanistas tratan de dar una respuesta a este problema mediante la gestión del legado informativo de la cultura (tercer problema), si bien el exceso de información y la cantidad de novedad exigirán pronto soluciones diferentes. Con todo, para

Suárez, “Los humanistas son, sobre todo, y gracias al control de la tradición en que se basa su propuesta, los primeros grandes gestores del conocimiento de la época moderna” (p. 80).

En el capítulo seis se comparan las obras de Pedro Mártir de Anglería y de Fernández de Oviedo para mostrar la diferencia entre el humanismo tradicional y el nuevo (pp. 85-95). Si para el autor de las *Décadas* “lo fundamental es contar las cosas del Nuevo Mundo *que suceden en España*; [...] Oviedo, por su parte, escribe empapado de la indescifrable realidad americana y quiere, reflejar, podríamos decir, las cosas del Nuevo Mundo que pasan en América” (p. 95). Suárez responde, por lo demás, a la perplejidad de John H. Elliott (*The Old World and the New*, Cambridge, 1970) sobre el supuesto retraso europeo en la consideración de América arguyendo la carencia de medios técnicos para distribuir adecuadamente toda la información que llegaba del Nuevo al Viejo Mundo.

La gestión del conocimiento como técnica cultural del humanismo español es abordada en el siguiente capítulo. Si obras como los *Lugares comunes de conceptos, dichos y sentencias en diversas materias* (1565 y 1613), de Juan de Aranda, y la *Silva de varia lección* (1540), de Pedro Mexía, siguen ignorando todo cuanto no forma parte del



canon del humanismo tradicional, las *Antigüedades de la Nueva España* [c.1574], de Francisco Hernández, tratan ya de explicar la historia de la cultura náhuatl acudiendo a sus propias fuentes. Éste es también el propósito, por otro lado, de una obra como la *Historia general de las cosas de Nueva España* [c. 1575] del cronista americano Fray Bernardino de Sahagún, quien usa el mismo método de los humanistas, “pero aplicado ahora al conocimiento local según sus propias tradiciones y su carácter colectivo” (p. 107).

De la imitación moral de prototipos y de la cultura de los modelos de vida se ocupa, por su parte, la literatura apotegmática, la literatura de ejemplos, la novela picaresca, la historia de Indias y los discursos de la vida buena. A excepción de la picaresca y de las crónicas, nuestro autor dedica las páginas del capítulo ocho al comentario de estos géneros. Suárez cita, en primer lugar, la obra de Antonio de Guevara *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* (1529), un texto que satisface al mismo tiempo la necesidad de buscar modelos de comportamiento y de experimentar otras vidas. Los discursos de la vida buena son, a su vez, “uno de los últimos escalones donde el programa humanista se hace patente en el ámbito de las prácticas culturales, de la actividad que ha de hacer de ese programa un

instrumento efectivo de transformación de la sociedad” (p. 118).

El capítulo nueve analiza la que Suárez considera una de las tecnologías culturales más poderosas del humanismo: la manipulación autobiográfica del yo. Ésta se encuentra ya en el *Razonamiento* de Pérez de Oliva, en el *Sumario de la historia natural* (1526) de Fernández de Oviedo, en *Los naufragios* (1542) de Cabeza de Vaca o en una novela picaresca como el *Guzmán de Alfarache* (1599) de Mateo Alemán, comentada por el autor en las últimas páginas del capítulo. La revolución de la imprenta y el descubrimiento de América, con la sobrecarga de información que implican, provocan la *adaptación* del programa humanista a un nuevo entorno cultural donde el ser humano tiene que ser “capaz de simular su yo activo en numerosas situaciones complejas; y desde ellas, transferir no sólo modelos, sino, mucho más importante, relaciones abstractas aplicables en múltiples situaciones” (p. 132).

La relación entre el descubrimiento de la intimidad y la práctica humanista, así como los problemas epistemológicos de “[l]a incorporación de la experiencia americana” (pp. 139-151) al humanismo naturalista del XVI son analizados en el capítulo siguiente. Entre el dogmatismo del paradigma imitativo del humanismo tradicional y la “retórica de

las maravillas”, dos extremos intelectuales a evitar, un Fernández de Oviedo se decanta por la suspensión del juicio y la probabilidad como criterio epistemológico, la postura del escepticismo académico entre pirronismo y estoicismo. *Para mi opinión, ni tengo ni dejo de tener por tigres estos animales*, dirá Oviedo a propósito del “ochi” americano. Esta postura tiene dos consecuencias inmediatas: la emergencia de la fiabilidad como criterio universal de la información y “la existencia de un observador macroscópico (el ser humano), el único que puede comprender la realidad gracias a su experimentación directa o simulada”.

A continuación, se comenta el *Lazarillo* a la luz de los estudios de Antonio Damasio sobre el desarrollo de la consciencia extendida y la emergencia de un yo autobiográfico (pp. 153-164). En el *Lazarillo*, esa consciencia nace en presencia del dolor físico del protagonista, así como de la incorporación del público que confiere verosimilitud al relato. Ahora bien, en la picaresca los modelos de vida son contraejemplos, vine a decir Suárez, “pero no por ello menos efectivos en su objetivo de armonización social”.

El capítulo doce, titulado “Complejidad social” (pp. 165-177) continúa el comentario del *Guzmán de Alfarache* iniciado en el capítulo nueve. En esta obra, su autor reduce la

complejidad del mundo barroco negando, por un lado, la novedad como criterio de conocimiento y utilizando, por otro, un modelo simplificado de conocimiento que lleva a la conclusión de que la tradición, la sabiduría del pasado, es la única vía de aprendizaje posible. El modelo de gestión del conocimiento del *Guzmán* “renuncia”, como apunta Suárez, “a la inmersión subjetiva en la realidad que había propugnado el *Lazarillo* para intentar una objetivación de esa realidad” (p. 176).

El capítulo trece ejemplifica el problema de la complejidad social mediante el análisis de dos obras que se adentran ya en la cultura del Barroco. La primera es la *Relación de la vida del capitán Domingo de Toral* [c. 1598] cuyo autor, un soldado que se enrola en la compañía de Cosme de Médicis para ir a luchar a Flandes, relata sus viajes hasta la India y su regreso por tierra a través del Medio Oriente. La otra obra es un *Viaje fascinante por la América hispana del siglo XVI* [c. 1600], del jerónimo Fray Diego de Ocaña, donde el autor nos narra su misión de recaudar limosnas para el Monasterio de Guadalupe y distribuir imágenes de su virgen por toda América. Estas autobiografías ficticias sobrepasan el concepto humanista de la mimesis para acabar conectando ésta con la imaginación. El capítulo termina con una pro-

puesta sobre el neoplatonismo como una tecnología de la cultura en el mundo hispano de los siglos XVI y XVII que aporta uno de sus principios (la unidad dentro de la multiplicidad) para concebir el Nuevo Mundo como una unidad en términos históricos, políticos y culturales.

El último capítulo sintetiza las ideas del autor sobre la importancia de la narrativa y el teatro para lograr aquello en lo que el humanismo de la imitación tuvo necesariamente que fracasar: la integración de la nueva realidad espacio-temporal creada por el descubrimiento de América en los procesos de cognición del hombre europeo. “La integración del pasado, la necesidad de actuar en el presente y la apertura hacia el futuro en forma de novedad, generarán, y esta es mi tesis, el caudal de narrativa moderna –desde la picaresca hasta el *Quijote*- y la avalancha de representaciones teatrales que tendrán lugar en el siglo XVII. Su razón de ser, estriba en la posibilidades de simulación de escenarios complejos que proporciona la ficción” (p. 204).

La última sección recoge las fuentes y la bibliografía de esta notable monografía (Suárez ha consultado una literatura especializada restringida, en gran medida, al área idiomática anglosajona, si bien entre los trabajos citados aparecen también muchos títulos en castellano).

En definitiva, se trata de un libro que aporta una interpretación del humanismo que se nos antoja original y que muestra –a contracorriente de quienes los han minusvalorado- la importancia de los humanistas para comprender el comienzo del pensamiento moderno.

LUÍS DURAN GUERRA  
Universidad de Sevilla

**RENDUELES, C.:** *Sociofobia: el cambio político en la era digital*. Editorial Capital Swing, Madrid, 2013. 196 pp.

Un síndrome recorre el así llamado mundo civilizado y amenaza con su propia existencia. Su aparición no es repentina puesto que no ocurre por primera vez en la historia, que se ha ido gestando desde el siglo XIX hasta hoy. Como una pandemia se ha extendido desde la periferia al centro y al modo de otros síndromes contemporáneos su naturaleza es artificial, social. Su sintomatología consiste en que el tejido social se desvanece en el aire: a este síndrome se lo clasifica como sociofobia. En realidad se trata de un síndrome que podríamos calificar de autoinmune porque lo produce un tipo de sociedad y su característica fundamental es su capacidad de devastar el tejido que conforma cualquier sociedad, ésta es su etio-

logía. Rendueles nos ofrece en tres capítulos una explicación, de estructura clásica –presentación, nudo y desenlace con coda final-, de este fenómeno que, en la actualidad adopta el ropaje de una tecnología presentada como salvadora para esta destrucción societaria.

La primera parte, la Zona Cero nos propone así una breve genealogía de un modelo de sociedad gestado en el pasado colonial. Como sabemos el esfuerzo de “civilizar” a los salvajes, americanos, asiáticos y africanos, supuso la transformación radical de miles de culturas y sociedades al precio de una destrucción sistemática de diversos modos de vida. El apocalipsis que ha llenado la imaginación de escritores de ciencia ficción tiene así su precedente, se puede de esta manera visitar si se quiere. Los escalofríos literarios de las catástrofes nucleares, el colapso de civilizaciones completas tiene de esta manera un modelo que ha existido, el corazón de las tinieblas de Conrad es un arquetipo. Estos holocaustos silenciosos se mantienen en la actualidad. Uno de ellos es el éxodo de millones de personas hacia las ciudades, a la espera de historiadores y científicos que los expliquen. La profunda miseria urbana como se puede ver en las favelas de Brasil, las ciudades de chapa en Perú, en Calcuta, ciudad de México, Shanghái... contrasta con aventuras urba-

nísticas imposibles e insultantes como las urbanizaciones fortalezas para ricos o las extravagancias de Dubai. Nos movemos en un mundo de extrema opulencia, de riquezas impensables a la miseria más absoluta, de gigantismos monetarios inabarcables a miserias profundas igualmente incomprensibles. Los dos extremos indican a su vez la destrucción de espacios humanos y la degradación más o menos constante de todo el arco de posibilidades. La pobreza genera una pseudoruralidad y las segundas residencias un espacio rururbano, ambos cualitativamente iguales aunque cuantitativamente con obvias diferencias. Todos estos procesos tienen su base teórica, su corpus de ideas desarrollado en la filosofía, en la economía y en la sociología. Desde los inicios de Bentham a la consolidación del neoliberalismo hay un amplio trecho de articulación teórica, de respuestas ante los desastres que nos rodean, de esperanzas a largo plazo que nunca se cumplen, de una teología secularizada hacia el paraíso individualista que siempre se escapa, que nunca se cumple. Y la conclusión, por desagradable que parezca es obvia, la izquierda no ha estado a la altura de esta dialéctica, sus respuestas se han visto constantemente absorbidas por el neoliberalismo, no se ha discutido el terreno donde establecer el debate, se ha dado por hecho.

Las esperanzas de un cambio radical por parte de la izquierda ha tomado así diversas formas. La academia ha tomado el esfuerzo de buscar un discurso supuestamente alternativo a “lo que hay”, desde el feminismo a la ecología, desde la corrientes neomarxistas a la crítica de la tecnología. Zizek lo ha explicado perfectamente. En el mundo universitario y bien alimentado esto se resume en una broma tristemente célebre “The Right has taken over the world, the Left has taken over... the Department of English”. Y la gran esperanza futura adopta la forma de la revolución tecnológica en la vana esperanza que esta “revolución” sea, por sí sola, también política. Pero deberíamos recomendar: existe un internetismo de derechas y otro de izquierdas. El primero no parece demasiado interesante de analizar porque es el discurso oficial de los Gates, Negroponte, Page y Brin, de todos aquellos que predicán, y no metafóricamente, de la buena nueva digital, del mercado sin fricciones, de la capacidad liberada de los individuos en un espacio, el ciberespacio, parecido al Far West, lleno de ganado y oro libre, al alcance de cualquiera que posea “la vis emprenditiva”. Es el discurso que se convierte en un híbrido difícil de justificar, llamado “anarquismo tecnológico”, un anarquismo que poco tiene que ver con el europeo y que puede ser cómoda-

mente de derechas. Por oficial, insistimos, no merece demasiada atención. Otra cosa muy diferente es el internetismo de izquierdas y en esto el libro de Rendueles aporta un análisis especialmente importante. Debates antiguos ya como el determinismo tecnológico parecen definitivamente clausurados, quienes lo sostienen –Winner, Illich, Mitcham, Stiegler- se los coloca como extravagancias del discurso tecnológico. Las razones para ello son obvias: es de mal gusto, no erróneo, ensuciar el límpido y triunfal desarrollo tecnológico. Por ello no se deduce que tales discursos sean falsos sino en todo caso que son incómodos o en sentido estricto intempestivos. La mera existencia de algo como FaceBook otorga a la mala conciencia una nueva dimensión. Sabemos que el me gusta es un acto participativo en una extraordinaria lasitud del término. El ciberutopismo de izquierdas es quizás el que requiere un acto de fe mayor que cualquiera de sus utopías precedentes. En realidad han existido fenómenos sociales ilusionantes en este campo como el movimiento del software libre y su expansión en el conocimiento. La cuestión que indica Rendueles es saber si estos movimientos han sido capaces de deshacerse de esa carga fetichista que conlleva toda tecnología y especialmente la informática. Sabemos por la historia que todas las

transformaciones en la comunicación humana han sido acompañadas por utopías democratizantes, desde el libro impreso a Internet, pasando por el telégrafo, la radio, la televisión... Junto a ello son ciertos los problemas evidentes en sociedad contemporánea. La demencia del sistema de patentes que es capaz no solo de crear injusticia como realmente ocurre sino de convertirse en una especie de cáncer, de iatrogenesis para lo supuestamente más importante de la tecnología: la capacidad innovadora. Los modelos propuestos para contrarrestar este fenómeno vicioso, el commons digital entre ellos, tienen muchas dificultades para responder con claridad a varias cuestiones que están planteadas desde hace tiempo. El copyleft se extiende como una utopía antes que como una realidad y en ese forcejeo entre diversas partes el resultado no parece conseguir imponerse. Las alternativas del trabajo altruista, la economía del don, la cooperación no son tampoco la norma y su traslado a las redes no es tan sencillo como pudiera pensarse. De nuevo existe la imperiosa necesidad de alejarse y ver las cosas desde fuera, no en el barullo tecnológico que existe, precisamente, para ofuscar un punto de vista más general, más sensato y ponderado. La crítica no significa abandonar la lucha ni perder de vista aquellas facetas positivas que estos fenóme-

nos han propiciado claramente. Significa tener la mente fría y la distancia suficientes como para no dejarse engañar por ese ciberfetichismo desbordado de los últimos años.

La última parte del libro reflexiona así sobre cuáles han sido los problemas de la izquierda, de los movimientos emancipatorios, que han lastrado su capacidad para dar respuestas coherentes a un neoliberalismo que, realmente, ha sido muy eficaz. Por ello es una ingenuidad esperar que la tecnología por sí sola sea capaz de solventar estos problemas que vienen de lejos. Una de las cuestiones que apunta el libro es la eliminación del sentido ético de las acciones ya que estas preocupaciones morales se tachan de sentimentales o subjetivas. No se ha tenido en cuenta la existencia de ciertos factores antropológicos elementales que podrían funcionar como constantes. Y si esto fuera cierto no todos los sistemas sociales serían igualmente adecuados. Esta propuesta resulta quizás la más difícil de aceptar porque la tecnología, la innovación, la propuesta cyborg hablan precisamente de lo contrario: la infinita capacidad plástica del ser humano y su potencial para cruzar las limitaciones que la realidad le impone. Pero por otra parte existe la sensación generalizada de que el cambio tecnológico continuo, la educación permanente,

la voluntad de competir en todo momento se vuelven metafórica y materialmente inhumanos. La obsolescencia no se dirige solo a los aparatos y las tecnologías sino también a los propios seres humanos, tal como extropianos y post-humanos no se cansan de afirmar. Da la impresión que muchas veces la peor ciencia ficción es la que marca la comprensión de lo humano en la actualidad. Frente a ello Rendueles propone repensar una sociedad basada en la dependencia y el cuidado mutuo. La base de este cuidado mutuo es capaz de explicar una sociedad mucho más sociable, si se permite la paradoja que la basada en la competitividad tal como propone el capitalismo de libre mercado. Las dos requieren del otro para existir; todos necesitamos ser cuidados y también tenemos la obligación de cuidar a alguien en algún momento de la vida. Para competir necesitamos competidores, necesitamos a los otros. Pero la diferencia es palmaria: en la primera el vínculo permite sobrevivir al otro o a nosotros, en la segunda se trata de vencer y deshacerse de la competencia. Por ello una es una sociabilidad fundamental y la otra meramente epidérmica. Y existen más diferencias que se pueden añadir. Pero para todo esto se ha desarrollado explicaciones y ciencias sociales que encuentren respuestas a la condición humana

(psicología) a sus relaciones con los demás (sociología), entre la condición y los demás (psicología social) y todas las demás que se colocan como ciencias sociales. El problema es que las respuestas y explicaciones son profundamente insatisfactorias por su prurito de formalidad, de científicidad en el peor sentido popperiano. El problema es que esas teorías formales definen a su vez cómo nos entendemos y deja fuera la capacidad de elección: los economistas delimitan un autómata dentro de un sistema que se retroalimenta. Recuperar lo cualitativo, entender que las decisiones modelan y no solo explican se convierte así en un paso fundamental para poder entender de nuevo qué sea lo social y qué sea el ser humano.

El libro se cierra con una coda sobre el 15 M, un acontecimiento político o postpolítico que ha supuesto un enigma para los sociólogos y politólogos, dado que las ideologías habían muerto y el mercado se entendía como la última explicación para las dinámicas sociales. Con mucha sensatez Rendueles indica que Internet se convirtió en una poderosa herramienta una vez que la gente estaba en la calle y no justamente al revés tal como muchos tratan de venderlo: gracias a Internet la gente salió a la calle. Qué signifique en última instancia este acontecimiento está por ver. Desde luego si se convierte solo en

una revolución *dentro* de Internet, su capacidad transformadora será nula.

Este libro era muy necesario e indica que, al menos en algunos casos, la reflexión sobre la tecnología está madurando. Gracias al cielo ya no nos tenemos que releer a Gates (*The Road Ahead*) o a Negroponte (*Being Digital*) y ahogarnos en banalidades que ya han pasado a mejor vida. Escrito con gran claridad y sencillez argumentativa plantea un cúmulo de problemas que están bien presentes y que ofrecen un relieve claro en las relaciones entre tecnología, sociedad y política. Algunas de las críticas pudieran ser interpretadas erróneamente como antitecnólogo, porque quien escribe este libro conoce muy bien la tecnología y sus efectos sociales. Por ello no basta con deshacerse del libro tildándolo de luddita. El libro no es una moción a la totalidad tecnológica desde su desconocimiento, se trata más bien de cambiar el rango de los problemas y fijarse en lo necesario antes que en lo superficial. También se sugiere que su lectura sea pausada y no por la moda del slow thinking sino porque el autor tiene algo de que decir y requiere tiempo comprender con exactitud su notable capacidad argumentativa ya que es en muchas ocasiones muy sutil. Por ello su lectura no se puede reducir a un

whatsapp o un twit, merece una reflexión cuidadosa y matizada.

ANDONI ALONSO PUELLES  
Universidad Complutense de Madrid

**ARANA, J.:** *Los sótanos del Universo, La determinación natural y sus mecanismos ocultos*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2012, 398 pp.

Juan Arana, catedrático de Filosofía de la Universidad de Sevilla, estudió Ingeniería en 1968 por la Universidad de Madrid, pero en 1970 regresa a su Navarra natal para comenzar sus estudios de Filosofía y Letras. Desde 1975, interviene activamente en la creación de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla y en 1986 gana la cátedra de Filosofía de la Naturaleza. Responsable del grupo de investigación “Filosofía y cultura contemporánea”, compagina su trabajo como docente con sus fértiles investigaciones, que desembocan en numerosos escritos como *Las raíces ilustradas del conflicto entre fe y razón* (Encuenro, 1999) *Materia, universo, vida* (Tecnos, 2011) o “La responsabilidad ética de la ciencia” (Medicina y ética, vol. 14, 2003). Además, ha sido profesor visitante en Maguncia, Múnster y La Sorbona.

*Los sótanos del universo* constituyen una síntesis de las mayores



cuestiones que han preocupado y preocupan a científicos y filósofos. Como buen filósofo de la naturaleza, Arana analiza los conceptos científicos como “azar”, “fin”, “caos”, o “verdad” en relación a la propia realidad natural, con ejemplos concretos que esclarecen la complejidad del pensamiento científico. El contenido del libro se estructura en una introducción y doce apartados.

En la Introducción, el profesor Arana declara las intenciones del escrito: presentar ejercicios prácticos en torno al problema de la determinación desde la perspectiva de un filósofo e la naturaleza. Además, añade que seguirá un método poliédrico y dialógico. Poliédrico, pues considera que el problema de la determinación abre muchas otras preguntas; y dialógico, porque desarrollará amplias discusiones con otros autores como Aristóteles, Kant o Kauffmann.

“Certidumbre y riesgo” es el primer capítulo del libro, donde se parte de que el riesgo es compañero sempiterno de la vida humana. También se hace un estudio de las relaciones entre verdad, evidencia y certeza. En este sentido, concluirá que “la verdad no es algo que se *posee*, sino que se *persigue* y- si todo va bien- se *posee*”(p.41).

Ese riesgo del que habla Arana nos acompaña porque la vida no es absolutamente orden, sino que el

caos se cuela continuamente por los rincones de la existencia. De ahí que en “entre el caos y el cosmos: la invención del azar” Arana se pregunte por la posibilidad de hallar un principio de unidad. Se nos presenta la historia del caos y el cosmos y la relación que han establecido entre orden y azar autores como Epicuro y Lucrecio. Tras ello, el profesor de la Universidad de Sevilla presenta el “azar ontológico” y define los elementos que lo componen. Finalmente, se concluye que el azar será un instrumento útil sólo si se usa en sentido relativo.

Así, llegamos al tercer capítulo del libro, “auge y declive de las causas”. Arana nos ofrece un estupendo estudio de la historia del concepto de causa y sus variantes, desde Aristóteles a Bunge. Pero no sólo es interesante este apartado por esto, sino que en él se nos proponen también ricas conclusiones. Antes de abordar la teoría de las causas aristotélicas, el profesor navarro apunta que prefiere hablar de “proceso” que de “hechos” o “cosas” para referirse a todo lo que hay. Tras repasar también la filosofía de Laplace y el mecanicismo, Arana se centra en la teoría de las funciones de Leibniz, ejemplificándola con una ecuación. La conclusión a la que llega es que cada función se despliega sin salir de sí, constituyendo una fuerza que se basta a sí misma y genera una serie infinita de

valores que forman la recta o la curva. Lo mismo hace con la teoría de haces de curvas, que expresa también a través de ecuaciones. Pero si existe una conclusión importante en este capítulo es la siguiente: “Añadiré que me atrae la tesis de que la filosofía, más que *cimiento* o *corona* de la *ciencia*, forma parte de sus *sustancia*. Sólo añadiría: « y viceversa»” (p.88)

Tras este recorrido por la teoría de las causas, Arana se centra en la categoría de “ley”. En “Irrupción de las leyes” se nos presenta la “ley” como síntesis de la eterna pareja ser/devenir. La principal característica de la ley será entonces la de reafirmar la identidad frente al cambio. Supone, pues, atravesar la multiplicidad y ver más allá de ella para descubrir la unidad. El profesor Arana nos ofrece una reflexión también acerca de las ecuaciones matemáticas por medio de las cuales se representan esas leyes. Sin embargo, aunque el capítulo gira en torno a la necesidad de unidad, el autor de “Materia, Universo, Vida” afirma que las causas y las leyes, como el ser, se dicen de muchas maneras.

Si bien esta declaración puede hacer a algunos pensar en relativismo, Arana se preocupará, sin embargo, del problema de la verdad y el mundo real. Así, llegamos al capítulo cinco “matemáticas y mundo real”. Aquí se abordan dos proble-

máticas principalmente: el modo en que se estructura el mundo y la forma mediante la que conocemos dicha estructura. Para ello, el capítulo se centra en la figura del matemático filósofo. De este modo, se nos resume la evolución de la matemática en tres pasos: 1) Es un saber universal y comunicable, pero no se especifica acerca de qué. 2) Se restringe ya a números y figuras geométricas (elementos cuantitativos) 3) Se descubre que otros elementos admiten el tratamiento matemático, por lo que se vuelve a la indefinición inicial. A pesar de este recorrido variado, Arana resalta el hecho de que el matemático no olvida el contenido, ama lo concreto y entiende que la oposición forma- contenido es relativa. Además, reivindica la intuición como un elemento esencial de la conciencia, para acabar con una interesante reflexión final: “En realidad, el misterio de los misterios no es que la naturaleza esté inscrita en un lenguaje u otro, sino que el hombre sea capaz de aprenderlo e interpretarlo. Si el mundo es matemático quizá se deba, en último término, a que las matemáticas son humanas y a que en las matemáticas ha depositado el hombre lo mejor de su esfuerzo para entender el mundo.”(p.129)

“Azar y ciencia moderna: crisis y rehabilitación” se pregunta por la relación entre azar y necesidad. Se

trata, de nuevo, de pensar unitariamente lo diverso. Pero, como bien advierte nuestro autor, que el mundo muestre signos de unidad no significa que sea algo monolítico. De hecho, ahí se encuentra la dificultad al intentar conocerlo y ahí reside también el deseo por descifrarlo y hallar su sentido. Y buscamos ese sentido en situaciones intermedias entre el azar y la necesidad. Tras ello, Arana define qué es el “azar” y la “necesidad”. El azar, dice, nos impide transformar algunos hechos en evitables y la necesidad consigue que ninguna parte del conjunto pueda cambiarse sin transformar la identidad de todas. Pero ambos se presentan en el mundo. Por ello, por la presencia inevitable del azar en el universo, la posibilidad pasa de ser entendida como un estado de *conocimiento incompleto* a valorarse como *otro tipo de conocimiento*. Finalmente, Arana denuncia que existe en nuestros días una vuelta a la concepción meramente azarosa del mundo: “lo que tal vez ocurra es que estamos cansados del universo en que vivimos, y por eso empezamos a verlo como algo fortuito” (p.153).

En la línea de la probabilidad y la estadística se encuentra también el capítulo 7 “Discontinuidad y determinación”. Aquí el profesor Arana nos muestra una visión interesante de la mecánica cuántica. En primer lugar, explica las bases de la

teoría y las discusiones entre Bohr y Schrödinger sobre los “saltos cuánticos”. En este contexto el mundo parecía responder a una doble lectura: determinista y probabilística. Los físicos clásicos usaban las leyes determinista y estadísticas. Y los cuánticos rechazarán la posibilidad de hallar leyes deterministas y se lanzarán a la búsqueda de las otras. Así, la concepción del azar que defiende la mecánica cuántica es más abierta que la clásica. Sin embargo, Arana también considera en el capítulo la crítica a la Interpretación de Copenhague, mediante la cual se defiende que no se puede admitir la introducción de elementos subjetivos en una teoría científica. El autor de nuestro libro critica esta visión u responde que seguir esta idea comprendería renunciar a intercambiar entre sí la realidad y los conceptos, es decir, a la posibilidad humana de comprender el mundo.

Esa posibilidad de comprender el mundo la entendemos aquí desde dos perspectivas: desde el saber científico y desde el saber filosófico. En este sentido, a Arana le preocupa qué tipo de verdades se han pretendido alcanzar a través de estas vías. De ahí su capítulo “Complejidad y emergencia”. Para comenzar, nuestro autor señala una idea de Lee Smolin: existe un excesivo apego a las verdades asequibles. Sin embargo, advierte Arana,

el progreso científico consiste precisamente en abordar verdades que resultaban inalcanzables. Con todo, el término principal de este extenso capítulo será el de “complejidad”, que se opondrá a lo simple. Otro concepto importante será el de “emergencia”. Para introducirlo Arana distingue entre los científicos clásicos, los modernos y los contemporáneos. Llama a los primeros vitalistas y señala que se centran en el finalismo, atendiendo principalmente a lo que estará. Los modernos prefieren el mecanicismo y la causa eficiente, estudiando lo que ya estaba. Finalmente, la ciencia contemporánea, representada en gran parte por los teóricos de la complejidad, señala un camino intermedio dirigido por la causa formal. De ahí, su interés por los simples hechos, por los fenómenos imposibles de anticipar y que simplemente emergieron. El profesor de la Universidad de Sevilla nos mostrará una serie de teorías de la mano de Prigogine, Edgar Morin, Daniel Dennet, Stuart Kauffmann o Brian Goodwin. Acabará el capítulo estudiando la teoría del “autómata celular” de Neumann y reflexionando acerca de la genética con Darwin y Goodwin.

Arana continúa su estudio biológico-genético en el capítulo 9 “Vida, reducción y emergencia”, donde se pregunta por la especificidad del viviente. En este sentido, dice que

existen cuatro modos de abordar dicha problemática: a) monismo ontológico y epistemológico b) pluralismo ontológico y epistemológico c) monismo ontológico y pluralismo epistemológico d) pluralismo ontológico y monismo epistemológico. Aunque Arana explica cada uno de ellos, afirma que aceptar la especificidad del viviente implica apostar por el pluralismo. Con lo que él llama “Test de Descartes” “pretende ofrecer un método para concluir si un ser es o no viviente. Por otro lado, trata también el origen de la vida, cuestión aún hoy abierta. Tras un fragmento de Popper acerca del reduccionismo, concluye que la tesis de la especificidad del viviente ha de oponerse tanto a la afirmación de la diversidad absoluta como al empeño por manifestar la unidad total de lo real. En esta línea, Arana estudia en el capítulo 10 “Determinismo e inteligibilidad” la teoría determinista de René Thom para acabar dialogando con Miguel Espinoza. Se centra en el problema de la verdad y la afirmación de René Thom de que el hombre de ciencia queda comprometido con la verdad y, en este sentido, con la determinación y la negación del azar. Con todo, nuestro autor detecta el problema de base de estas teorías deterministas: suponer que los principios deterministas son superiores a los probabilísticos. Tras ello, entabla un diálogo

go con Miguel Espinoza, desde la perspectiva de la dialéctica entre naturalismo e inteligibilidad. Ambos reivindican una filosofía realista. Sin embargo, discrepan acerca de lo que sea el realismo: Arana lo entiende como un acto de primacía del ser sobre el conocer, mientras que para Espinoza realidad y naturaleza son lo mismo.

Llegamos así al penúltimo capítulo de *Los sótanos del Universo*: “Las muchas facetas de la causa final”. Siguiendo a Aristóteles, la idea de finalidad quedará ligada a la de bien y se llegará a una universalización del bien y de su articulación causal. Sin embargo, existe un problema con el concepto de “causa final”, pues la causa es aquello que posibilita la acción, pero la final aparece una vez que ha concluido el proceso. Por otro lado, Arana estudia la naturaleza de la causa final, que será real e ideal. El sujeto, en un primer momento, tiene que concebir el fin, hacerlo presente en el ámbito ideal de la existencia. Finalmente, el profesor navarro nos presenta la relación entre teleología y teología. El último capítulo del libro se titula “modernidad y causa final” y en él Arana pretende, como él mismo dice, “atender a los grandes debates que se han dado a lo largo de la historia y todavía se dan en relación al asunto” (p.307). Compara la versión antigua con la moderna en varios aspectos. Por un lado, dice,

la visión moderna habla de una potencia extrínseca, mientras que en la versión antigua son los propios seres finitos quienes no se conforman con ello y buscan la actualización absoluta de su fin. En cambio, a partir de la Modernidad el fin último es Dios, que saca las formas de la materia de la nada. Por tanto, tal perspectiva acepta que la ley natural es el resultado de una elección inteligente. Existen dos datos imprescindibles que podrían llegar a perpetuar tal creencia: el “principio antrópico” y el “ajuste fino”. Siguiendo ambos principios podemos deducir que, además de que todas las leyes naturales posibilitan la existencia humana, la constante unificadora somos nosotros, las personas. Para acabar el capítulo, Arana analiza una teoría muy interesante: la de los multiversos. Con ella, se ve el mundo desde una perspectiva metafísica, desde la metafísica del infinito. Por tanto, concluye, el hermanamiento de física y metafísica es cada vez mayor.

En un principio, la obra puede parecer, a los no versados en ciencias, un escrito más sobre teorías científicas. Sin embargo, Arana demuestra en cada página que es un filósofo de la naturaleza. Por ello, hace una defensa clara de la convivencia entre teorías científicas y metafísicas. Y, aunque refuerza las explicaciones con aclaraciones y demos-

traciones científicas, reivindica en todo momento, también, una búsqueda filosófica marcada por el pluralismo y la probabilidad. El filósofo, además de instruirse, quizás, en nuevos pensamientos, se sentirá cómodo leyendo fragmentos como este: “En orden a la verdad, la ciencia no puede seguir otro camino que el rigor metodológico y conceptual. La clave para garantizar uno y otro es el espíritu crítico y autocrítico, que sirve entre otras cosas para detectar los límites de la indagación científica y atenerse a ellos” (p.205).

SARA MARISCAL VEGA  
Universidad de Sevilla

**LAFUENTE, A. - ALONSO, A. - RODRÍGUEZ, J.:** *¡Todos sabios!* Ediciones Cátedra, Madrid, 2013. 195 pp.

¿Cómo puede una sociedad considerarse libre si convierte conocimiento en información en una *commodity*, en foros de exclusividad, en espacios restringidos a unos pocos, en royalties? Es esta una de las preguntas que tratan de responder Antonio Lafuente, Andoni Alonso y Joaquín Rodríguez en *¡Todos Sabios!*

La justicia social debería mover a la aventura científica del mismo modo que a otras prácticas y gramáticas

sociales tales como el sistema económico, los dispositivos tecnológicos y políticos de las sociedades contemporáneas. Ese principio reside en la idea fundamental según la cual el conocimiento científico no es solamente *asunto de algunos* sino de todos a los que concierne en sus aspectos vitales, ambientales y políticos presentes en la vida cotidiana como ciudadanos, en cuanto a consumidores, contribuyentes con sus impuestos o pacientes de cualquier sistema público de salud, en cuanto son conformados por ellos y al tiempo se encuentran al margen de las deliberaciones que sin embargo *sufren*.

Esta obra contrapone un reducido tamaño con una densidad de problemas científicos, éticos y políticos de una cultura colaborativa inspirada en valores democráticos donde el conocimiento debería estar al servicio del bien común y de la sociabilidad humana. Para lograr este movimiento de expansión es necesario, según los autores, volver a contemplar a los *perdedores de la modernidad*, los amateurs de lo informal, en contraposición a la majestad del genio individual o a la rigidez abstracta de las instituciones. Este *mirar hacia el borde* implica una consideración distinta de las masas o de la inteligencia colectiva como forma de organización y creatividad social. Toni Negri y Paolo Virno rehabilitan políticamente el término

multitud, sin embargo en la obra que nos ocupa no hay una referencia directa a la multitud sino a colectivos y activistas como los *amateurs*, desde los que el ciudadano puede constituirse en autor irrenunciable de la sociedad donde se integra y no solo en el átomo sustituible de una masa dirigida al tiempo que temida por élites tecnocráticas. No encontramos aquí, como quizás podemos identificar en Toni Negri, un resquicio para cierto automatismo dialéctico o de reconocimiento de las potencialidades democráticas en la multitud en cuanto subjetividad política.

A partir de los años 70 y 80 podemos encontrar en los estudios sociales de la ciencia, en los trabajos de Bruno Latour la negación de la idea de autonomía científica por sus influencias sociales y políticas. Más recientemente ha sido Ulrich Beck quien ha estudiado la permeabilidad de la ciencia hacia lo social en lo político con su reflexión sobre la sociedad global del riesgo, esto es, la contradicción formada por una ciencia caracterizada por la incertidumbre, la imprevisibilidad y la falibilidad constitutivas de sus constructos y al tiempo, mostrada también como poder hegemónico en la construcción de percepciones, relaciones y códigos sociales a una escala sin precedentes. Por ello no es suficiente reconocer la bidireccionalidad de las relaciones ciencia-

sociedad sino que hay que defender al tiempo un activismo social directamente imbricado en la objetividad científica. Por consiguiente este activismo y permeabilidad deben ser fundamentados en cuanto a la profundización y transformación del conocimiento científico y de la sociabilidad humana, en el reconocimiento de la vecindad ente política, ciencia y ética.

En esta consciencia activista se halla así una prevención democrática para no contemplar con repugnancia el proselitismo hacia la masa de ciudadanos tomada muy frecuentemente como ignorante, embarullada con opiniones indiscriminadas. Los colectivos de ciudadanos podrían desempeñar un papel crítico en la quiebra del monopolio de instituciones oficiales del conocimiento científico como laboratorios y universidades que, muchas veces, asumen una relación demasiado estrecha entre conocimiento y beneficios económicos que se puedan lograr.

Dos movimientos sincrónicos atraviesan la obra, retomados constantemente y que nos impiden seguirla en un sentido lineal o secuencial, sino más bien hay que entenderla como un vórtice de ideas que se profundizan y se retoman. La primera idea es la necesidad de una transformación cívica del conocimiento en dirección hacia una pluralidad epistemológica, esto es,

constituir al ciudadano como sujeto activo del conocimiento y prácticas científicas. La segunda es entender la innovación social en función de un espacio abierto a lo local, al margen y a lo enraizado, cosa que muchas veces escapan a las leyes del un universalismo científico o a los modelos de sociabilidad fomentados por la estructura científica y política. Este doble movimiento trata de mostrar la necesidad de una fundamentación social del conocimiento científico sin la cual no existiría una vinculación entre los mecanismos de innovación tecnológica, de crecimiento económico y de prosperidad social. La legitimación social de la ciencia, por la inventiva *amateur* y ciudadana implica así un *hacking* democrático de los sistemas económicos que hoy rigen la *sociedad en red* (Castells). En un estilo fluido, bien documentado, se critica un modelo de conocimiento heredado de la Ilustración que, en muchos aspectos, continúa vigente al tiempo que un modelo civilizatorio tecnocrático y neoliberal que se cuestiona, a pesar de que el texto no se dirija particularmente a la crítica del capitalismo o a la defensa de un paradigma económico alternativo, tal como los propios autores indican. Lo que les preocupa es sobre todo la posibilidad de apuntar hacia otra manera de concebir el conocimiento sin una relación inmediata con los principios de

escasez, de competitividad y de las privatizaciones rampantes. Se trata de un movimiento contrario al espolio de lo vital y de lo social que oscurecen la mirada de los ciudadanos en cuanto a los lazos que *nos unen a los otros*, pues se encuentra así absorbido por un dispositivo tecnopolítico global autorreferencial e insustentable a la postre.

Las crisis cíclicas en la economía son el índice innegable de este flagrante fracaso de urbanismo, sufrido en las carnes de millones de personas y en la vinculación de los ciudadanos a las deudas soberanas de las que no son a la postre responsables políticos, a la dinámica de privatización del beneficio y la socialización de sus costes. La expresión *innovación*, que satura los discursos políticos actuales, adquiere en este libro un promisorio sentido político. No es así un motor de competitividad entre empresas o índice de desarrollo tecnocientífico para las sociedades sino más bien un contramovimiento de la precarización general de la sociedad y de la invisibilidad social y política de los ciudadanos. En este contramovimiento se entiende las aportaciones de los colectivos como las comunidades de indígenas, las asociaciones de afectados, las comunidades de pacientes y las asociaciones de afinidades electivas, la diversificación epistemológica de la ciencia



a través la integración de subjetividades invisibilizadas en cuanto a sujetos de conocimiento y también como actores políticos.

Por ello el ciudadano no sufre pasivamente las construcciones de una sociedad diseñada en el laboratorio o en las agencias de I+D de la industria, por los científicos o élites de especialistas sino que se apodera del derecho de poder transformarlas en cuanto intérprete legítimo e informado. La ciencia, en ese cuidado de la periferia, en ese mirar para afuera, en esa atención a los márgenes se transforma según un modelo epistémico abierto, participativo y de colaboración horizontal. Aunque la práctica científica, como nos recuerdan los autores, sea manejada por *lobbies* corporativos, por la sobreimposición de los intereses privados a los bienes comunes, por el fetichismo tecnocrático y el cibertopismo digital, las subjetividades emergentes ganan relevancia política en cuanto promesa de una ciencia abierta y cogestionada, en cuanto servicio público y al tiempo y sobre todo, como bien común. Esta transformación social de lo científico toma sus orígenes en la crítica contracultural de los movimientos punk y hacker, recordando especialmente el modo de pensar cyberpunk que anticipaba Isaac Asimov o Bruce Sterling; la pesadilla de una vida hipertecnologizada que al precio módico de una sofisticación

futurista desintegraba lo social y llevaba al ser humano a una vida reducida a la mínima expresión.

De igual manera la práctica ciudadana, la de los colectivos amateurs denuncia la hipertrofia y fracaso de un proyecto de sociabilidad atomizado y desintegrador de los lazos comunes entre ciudadanos, una ceguera para lo social o una *sociofobia* que diría César Rendueles en su reciente obra. Este fracaso, antes de ser una teoría para comprender la sociedad global, se convierte en los guetos y hacinaamientos de gente anónima en las grandes metrópolis donde pululan, en muchas ocasiones, nichos de gregarismo tribal y racismo, exponiendo justamente lo más opuesto al espíritu cosmopolita urbano.

Es cierto que el hermanamiento entre cultura punk y hacker no con el ideal de una ciencia expandida no incluye necesariamente una conmisericordia pasiva por una nostalgia romántica hacia el pasado perdido de una naturaleza idílica o la simple recuperación de saberes tradicionales, cosa que se ha idealizado en numerosas ocasiones de forma puritana. Más bien trata de abolir la abstracción universalista y de la automatización de los individuos, al introducir un principio de incertidumbre en la inevitabilidad de los constructos históricos que quieren mostrarse como representaciones sociales definitivas, propias de

nuestra condición antropológica. Esta ponderación de lo científico y lo social exigen al ciudadano amateur buscar su destino democrático para una sociedad dispuesta tanto a descubrir como a construir lo común, discutir los dispositivos tecnológicos, las territorialidades y las ocupaciones de los espacios, dirigirse a un lugar donde la diversidad humana no sea definida por la univocidad de los mercados, convertidos estos en palco de naturalizado para la acción común. En este sentido preciso el activismo y la objetividad científica, en vez de oponerse se exigen mutuamente en la medida en que en el internalismo y exclusivismo de las práctica y discursos de las ciencias se confronta con el hacking cívico, con la exigencia democrática de permeabilizar la ciencia a las finalidades sociales pensadas y diseñadas por los mismos ciudadanos, autores de nuevos conocimientos.

La ciencia dejaría de ser así un nicho de patentes o de conocimientos exclusivos para elegidos, no sería el lugar de una ritualización iniciática, o el campo de privilegios para utilizar como arma arrojada contra los ciudadanos por su secretismo y acceso privilegiado. La ciencia 2.0 saldría a la calle y no tendría muros, pertenecería al encuentro amoroso de quien tiene interés por saber y por quien diseña nuevas cartografías y visibilidades.

La Ilustración ya no se resume en *sapere aude!* kantiano sino en un *amare aude!* esto es, *ten coraje para amar lo social*, para acabar con esos constructos económicos y políticos que no hacen sino producir relaciones donde se marginalizan los cuerpos, las experiencias y las culturas y que se encuentra al servicio de una globalización autorreferencial. En toda la obra clama un tono ético de quien exige una accesibilidad democrática al conocimiento, a una cultura del don, a un decrecimiento, a una apertura de la codificación del conocimiento científico, una apertura democrática a las identidades locales que corrijan los excesos del universalismo y que permitan la incorporación de nuevos autores que ampliarán las prácticas científicas al tiempo que las sociales.

¿Puede que esta esperanza en lo abierto se fundamente en las prácticas esfuerzos de colectivos emergentes, en el seno de la precarización? ¿Se constituirá en una fuerza capaz de hacer frente a la reinención de los mecanismos políticos, económicos y tecnológicos que de forma sutilmente renovados inventan nuevos rostros de explotación y sometimiento de lo social a lo económico, de lo vital a lo tecnocrático, de la sociabilidad entendida como una disputa esquemática entre individuos? ¿Podrá hacer frente a los mecanismos de decisión

internacionales que son capaces de fragilizar la capacidad política de las comunidades locales y de los estados-nación? ¿Se salvará la cultura *amateur* de ser absorbida por la hegemonía de los sistemas políticos actuales? ¿No ha ocurrido así con la idea posfordista de trabajador como colaborador creativo y plural, emprendedor, miembro de esa *gran familia* que es la empresa? Como Slavoj Žižek nos recuerda, justamente a partir de los ideales democráticos, de la idea de participación concertada en red, se vacía de todo contenido político a los ciudadanos, movilizándolos hacia un “mejoramiento de sí mismos”, una concentración de sus competencias y recursos, una conformación de “las necesidades del mercado” que deberán internalizar para que sean *hombres y mujeres de éxito*. Programas como el PRISM de la National Security Agency atestiguan que las relaciones de apropiación de lo común en Internet se redefinen como espacios de debilitamiento de la autonomía cívica, de la performatividad en su peor sentido, en un charloteo al servicio de un aislamiento social de los individuos, expuestos a una experiencia vital de imágenes al ritmo de la inmediatez y la sincronidad exigentes, sin reservas ante esa exposición imagética. Todo se puede mostrar, una imagen pretende que pueda ser más que mil palabras. . Qué mejor ma-

nera de expresarlo que la *interpasividad en red* de Žižek?

El ciudadano, sujeto de conocimiento de pleno derecho gracias a su empoderamiento científico y social podría contribuir a socavar la majestad de algunos antiguos privilegios, corroyendo la topología jerárquica de los instrumentos sociales, de los productos económicos, de las relaciones sociales promovidas que separan finalmente a uno de los otros y también de su paisaje social. Introducir un *amor a lo social* por la práctica *amateur*, es, de algún modo, socavar la rigidez de los dispositivos lingüísticos, de las representaciones científicas, de los mecanismos económicos que trazan la frontera entre quienes son autorizados a dirigir la vida de todos los demás y aquellos que deben plegarse a fuerzas heterónomas que finalmente son irracionales. De este modo no se trata de socializar el conocimiento para que la sociedad sea más libre en términos colectivos, sino de posibilitar una sociedad donde el mercado no sea la única metáfora antropológica individual y socialmente admitida. Esta sociedad podría diseñarse libre y horizontalmente, en común, al menos como idea reguladora, como una tendencia aunque no sea efectiva.

El libro de Lafuente, Alonso y Rodríguez adopta un tono inequívocamente esperanzador sobre el

poder del margen y de lo informal como *locus* de lo democrático aunque se distinguan críticamente de la teoría italiana de la emancipación de las multitudes. No es cierto que el viraje participativo de Jasanoff sea así un anuncio de que la diversidad epistemológica y las nuevas prácticas ciudadanas concluyan con las separaciones y diferencias políticas y ontológicas entre quien puede tomar la palabra y a quien se le retira, sobre todo en una sociedad donde la precarización se define como un poder hegemónico de subjetivación y de múltiples y refinadas limitaciones internalizadas psicológica y moralmente en lo más profundo de las percepciones y representaciones de los propios individuos. ¿Hasta qué punto tiene poder contra-hegemónico las comunidades epistemológicas de *amateurs* cuando las entidades transnacionales son cada vez más independientes del poder político, de las reivindicaciones ciudadanas y de las exigencias de las comunidades locales? Si por un lado existen cuerpos colectivos e individuales que escapan a la subjetivación y a la abstracción de la globalización, por otro lado millones de personas se someten a un paradigma civilizatorio movido por un dudoso ideal de progreso y crecimiento económico. ¿Qué tienen en común el viaje clandestino de un bote abarrotado de emigrantes que se arriesgan

a morir en una galerna para poder colocar su pie en un país europeo o un niño en cualquier lugar de la India que manipula con sus dedos castigados por el hambre y por el trabajo de un componente para un aparato *high tech* convertido temporalmente en un *fetiché* democrático para el usuario de un país *primermundista*? ¿Y los cadáveres de aquellos que morirán trabajando en condiciones inhumanas para producir a bajo coste los dispositivos que catalogamos fácilmente como revolucionarios, que asientan nuestra democracia de tweets y la expansión de nuestra acción digital abierta. Podemos, ciertamente, encontrarnos en los albores de unas prometedoras relaciones entre ciencia, ciudadanía y *respublica* pero no si éstas no cesan de generar nuevas formas de expoliación, en sentido literal y simbólico, de lo vital y de lo social. Todos podemos aspirar a ser sabios pero no si olvidamos que el control y la precarización caminan con sórdida e insospechada familiaridad a la par de ese proyecto de modernidad compleja que fabrica subjetividades invisibles y desprovistas de sus identidades políticas y epistémicas.

SILVIA FERREIRA  
Universidade do Porto

**BARRIENTOS RASTROJO, J. (Ed.):** *Acciones y agentes filosóficos*. CEFi-Vision Libros, Madrid, 2012. 124 pp.

José Barrientos Rastrojo, profesor de la Universidad de Sevilla, doctor con acreditación europea en Filosofía, recibiendo el Premio Extraordinario de Doctorado el curso 2008-2009. Dirigió el máximo evento mundial de filosofía aplicada (*8th International Conference on Philosophical Practice*) y codirigió y creó otros eventos internacionales como el I y II *Congreso Iberoamericano de Filosofía Aplicada*, con el Prof. José Ordóñez, o *1st International "Sophia" Retreat on Contemplative Philosophy*, con el Prof. Ran Lahav de la Universidad de Haifa. Además de intervenir y dirigir seminarios de filosofía aplicada y de dedicarse a la investigación dentro de este ámbito, posee una gran experiencia en orientación filosófica. Todo ello justifica sobradamente que edite y dirija *Acciones y agentes filosóficos*.

En este libro nos regala una recopilación del trabajo que se está haciendo en filosofía aplicada en el panorama español, portugués y mexicano.

El escrito se divide en una introducción, en la que el propio profesor Barrientos explica los objetivos del libro, y siete apartados. En esas

siete secciones, los diferentes "agentes filosóficos", repartidos desde Salamanca hasta Lisboa, detallan su experiencia por medio del diálogo con el coordinador del libro. El modo de redacción no está escogido al azar, ya que la pregunta, tan presente en toda la historia de la filosofía, es una herramienta oportuna de la filosofía aplicada. En este trabajo, Barrientos encuentra en la idea de "experiencia" un tipo de conocimiento que va más allá de lo meramente conceptual. Siguiendo a María Zambrano, reivindica el término "experiencia" para la filosofía, pues éste vincula vida y pensamiento. De este modo, el objetivo del libro es exponer el trabajo práctico que muchos filósofos están llevando a cabo desde hace años.

El primero en aparecer es Joan Méndez Camarasa, presidente de la Asociación Catalana de Filosofía Aplicada y profesor de secundaria y bachillerato. El objetivo de su trabajo como docente práctico es, como él mismo dice, "tratar de relacionar las concepciones filosóficas con los intereses reales del auditorio que tuviera ante mí". Explica cuáles son los objetivos de la AFPC (*Asociación de Filosofía Práctica de Cataluña*), sus retos, en qué consisten la filosofía, el diálogo filosófico y la organización del café filosófico.

El capítulo “Jorge Sánchez-Manjavacas y Héctor del Estal. De los medios de comunicación a los cafés filosóficos” es redactado por dos personas que se encargan de dirigir un programa de radio filosófica en Salamanca: *Eidos*. Para Jorge Sánchez-Manjavacas, la filosofía aplicada es “la innovación de una recuperación”, una revisión de las técnicas de los filósofos antiguos. En esa línea, describe su trabajo en la radio y en los cafés filosóficos: enumera y explica las fases de estas dinámicas, a saber, introducción al tema, problematización del concepto y tertulia libre.

Llegamos, así, al tercer capítulo, que nos ofrece una visión acerca del novedoso trabajo de Ada Galán y M<sup>a</sup> Ángeles Quesada, ambas componentes de *Equánima*. La primera parte de la exposición describe su visión de la filosofía. *Equánima* es descrita como “un grupo de emprendedores y filósofos con ganas de llevar la filosofía a la sociedad y a la empresa”. Se trataría, aseveran, de analizar la realidad desde la ecuanimidad antes de transformarla. Además de *Equánima*, se citan proyectos como *Filolab*, Filosofía para Niños o innovaciones relacionadas con una pedagogía alternativa. Se nos presenta una propuesta filosófica que incluye innovación, pensamiento y nuevas tecnologías. El cuarto capítulo se centra en describir el trabajo realizado por Fran-

cisco Barrera, conocido por su dedicación al campo de la filosofía aplicada a la salud. El autor describe la relación entre filosofía y salud, hace una interesante crítica sobre el mundo contemporáneo, sobre los intereses que oculta y nos ofrece una visión diferente de la fibromialgia y el modo de tratarla. De este modo, podemos destacar del capítulo los tres elementos de la tesis doctoral de Barrera sobre la orientación filosófica: terapia, camino de vida y acompañamiento existencia.

Nos centramos seguidamente en las consultas filosóficas del portugués Jorge Humberto Dias. Además de hablar sobre su concepción de la filosofía, Dias nombra actuales áreas de aplicación filosófica como la filosofía del deporte, la filosofía del derecho o la ya tratada filosofía de la salud y explica los puntos centrales del método PROJECT@.

Las prácticas e investigaciones filosóficas del mexicano Víctor Hugo Galván constituyen el sexto epígrafe del libro. En una primera parte, además de citar su continuo trabajo en cafés filosóficos, talleres y seminarios de filosofía aplicada, Víctor Hugo Galván hace referencia a un proyecto de última creación, el “Proyecto 3S, Sevilla- San Luís Potosí-Salamanca”, que lleva a cabo con Barrientos Rastrojo y Jorge Sánchez-Manjavacas. Dentro de su imaginario filosófico, Galván

nombra como actitudes básicas el diálogo, el pensamiento utópico y el analítico o la creatividad. Por otra parte, nos habla de su taller “Filosofía a la Carta” y de su labor en áreas como Filosofía para Niños, cafés filosóficos o filosofía. Finalmente, nos dibuja las dificultades con las que se ha encontrado en su trabajo.

Para cerrar el libro, Leonor H. Viegas se refiere a la relación entre filosofía aplicada y educación social. Comienza explicando qué es la APAEF (*Associação Portuguesa de Aconselhamento Ético e Filosófico*). La autora nos ofrece una visión de la educación social en la que ésta es entendida como materia imprescindible para el mejor desarrollo de la sociedad contemporánea. Para ello, establece a Paulo Freire como el máximo exponente de las orientaciones pedagógicas en las que ella se basa. Leonor H. Viegas habla de responsabilidad y crítica como elementos esenciales para la concienciación social.

*Acciones y agentes filosóficos* resulta una lectura obligada para todo tipo de investigador filosófico y para cualquier alumno de filosofía. La apertura de nuevos horizontes filosóficos que reivindican antiguos métodos supone una vía esencial para la comprensión y mejoramiento del mundo contemporáneo. Quedan así recogidas por escrito las labores de unos filósofos que no se

quedan ocultos en sus despachos, sino que sienten la responsabilidad de responder a la llamada de la filosofía aplicada con espíritu activo y crítico.

SARA MARISCAL VEGA  
Universidad de Sevilla