

EL FLEXIBLE PENSAMIENTO MULTIFACÉTICO DE HANS LENK

Estudio bibliográfico realizado por el Prof. Dr. José A. Marín-Casanova (Universidad de Sevilla)

LENK, H.: *Global TechnoScience and Responsibility. Schemes Applied to Human Values, Technology, Creativity and Globalisation.* Münster, Lit Verlag, 2007. 416 pp.

LENK, H.: *Umweltverträglichkeit und Menschenzuträglichkeit. Die neue Verantwortung für unsere Welt und Zukunft.* Karlsruhe, Universitätsverlag Karlsruhe, 2009. 219 pp.

LENK, H. (ED.): *Comparative and Intercultural Philosophy. Proceedings of the IIP Conference (Entretiens) Seoul 2008.* Münster, Lit Verlag, 2009. 210 pp.

LENK, H.: *Das flexible Vielfachwesen. Einführung in moderne philosophische Antropologie zwischen Bio-, Techno- und Kulturwissenschaften.* Göttingen, Velbrück Wissenschaft, 2010. 648 pp.

Si hay algún pensador actual que dé cuerpo a la caracterización orteguiana de la filosofía como actividad lúdico-deportiva, éste es Hans Lenk, filósofo deportista en el doble sentido del genitivo. En el objetivo, pues a menudo en casi cincuenta años de actividad publicista ha hecho del deporte, al que considera como el “octavo arte” (véase H. Lenk, *Die Achte Kunst: Leistungssport-Breitensport*, Osnabrück-Zurich, 1985), uno de los objetos de su pensamiento aproximándose a la veintena el número de sus libros al respecto. Y, más relevante aún, en el subjetivo, pues en su más que largo centenar de libros el rendimiento deportivo aparece como modelo del pensamiento. Lo que no podía ser menos, dado que este catedrático emérito del Institut für Philosophie de la Universidad de Karlsruhe, nacido en Berlín en 1935, a sus numerosos laureles académicos que lo sitúan en el Olimpo de los filósofos, y entre los cuales conviene recordar el haber sido llamado en 1995 a la Academia Internacional de Filosofía de la Ciencia, y a la Academia Rusa de las Ciencias en 2003, el desempeño de la presidencia de la Sociedad General de Filosofía de Alemania desde 1989 hasta 1993, su condición de miembro de la presidencia de la Sociedad Mundial de Filosofía (FISP) de 1993 a 2008, y de presidente en 2005 del Instituto Internacional de Filosofía (de honor desde 2008), añade un extraordinario mérito deportivo, a saber, el inusitado hecho de haber sido campeón de remo (medalla de oro con el “Ratzeburger Achter”) en los Juegos Olímpicos de 1960.

La copiosa obra de este pensador deportista versa casi siempre sobre cuestiones de Filosofía aplicada, alrededor de la Teoría de la ciencia y la Filosofía de la moral, la técnica, la sociedad, la economía y el ya mencionado deporte, siendo su “teoría de los constructos interpretativos” (de hecho, “construcción” e “interpretación” son los conceptos más frecuentes en los títulos del autor en las últimas décadas) la que le ha dado talla universal. Reseñémosla si quiera brevemente, a partir, sobre todo, del libro que tanto acrecentó su nombradía, *Denken und Handlungsbindung. Mentaler Gehalt und Handlungsregeln* (Freiburg, Alber, 2001), para la mejor recepción de los textos que motivan nuestro comentario. El punto de partida es la observación ya presente en Nietzsche de que el pensamiento racional es siempre interpretar conforme a un esquema del que no podemos prescindir. Solo que Lenk no restringe esta observación al pensamiento, sino que la hace extensiva desde el conocimiento racional hasta toda forma de captar o comprender cualquier cosa, sea esta cosa un contenido de la realidad exterior o un mero producto interior, alucinatorio incluso. Los esquemas, además de regular el pensamiento, regulan de igual modo la acción, el *obrar* (*Handeln*), toda vez que pensar y obrar están íntimamente entreverados, y ello hasta el punto de que el mismo pensar es ya una forma de obrar. El conceptuar (*Begreifen*) es una *actividad*, en el sentido fuerte de la palabra, como la que ejerce el constructor, que plasma en un material dado una forma determinada. La tesis central de esta teoría del conocimiento y de la acción sostiene que tanto el pensamiento como la acción dependen de una interpretación; es más: pensar y obrar son *interpretar*. Toda captura de realidad está moldeada, impregnada, establecida y pre-estructurada por nuestras diferentes especies de interpretaciones esquemáticas. La interpretación va recorriendo diversos niveles, desde las formas más primarias hasta las formas más convencionales o las últimamente elaboradas, como son la formulación de teorías y su fundamentación. Los grados más elaborados de interpretación son meta-interpretaciones o interpretaciones de interpretaciones. Por ello el hombre no es sólo el ser que interpreta, sino el que es “meta-interpretante”. Nuestro ser y estar en el mundo no son entonces más que una interpretación o esquematización del mundo. Y ello tanto en el sentido kantiano como en el neuro-biológico pasando por el wittgensteiniano, con lo cual Lenk amplía y flexibiliza, más allá de todo dualismo alma/cuerpo, espíritu/materia, razón/sensibilidad, la noción de “categoría”: el propio dualismo entre el ser interpretado y el ser interpretante, entre el mundo “real” y el sujeto trascendental tradicional, es *per se* resultado de una determinada interpretación epistemológica, obedece a un modelo interpretativo. Sin embargo, este planteamiento “perspectivo” no conduce necesariamente al relativismo o a

un interpretacionismo absoluto. Lenk se tiene por realista, también en el sentido kantiano del realismo empírico, el cual concibe que todos los objetos están sometidos a representaciones, a formas de captación, son objetos posibles, en cuanto hechos posibles por las condiciones de estructuración radicadas en el sujeto, y es el que los objetos sean *objetivos* lo que hace que se puedan describir *intersubjetivamente*.

Esta teoría del conocimiento es designada, a su vez, por el autor como *pragmática*. La interpretación según esquema no es sino un instrumento o medio epistemológico de interpretación. Es ella misma un constructo interpretativo, una *actividad* interpretativa, realizada bajo los auspicios de una metodología interpretativa pragmática, que puede ser combinada con un realismo pragmático. Y es que, para Lenk, la interpretación según esquema no lo es todo, pero nada es concebible sino como perspectivamente dependiente de interpretación o, en un sentido más específico, si no está cargado de interpretación, o incluso (como en el caso de la percepción directa) impregnado de interpretación en el sentido más estricto: nada puede ser captado sin seleccionar, activar y reactivar esquemas de interpretación. Por eso, frente a la dicotómica concepción tradicional del conocimiento y de la acción, sostiene Lenk que el ser humano tanto al hacer ciencia como en el resto de todas las formas de apertura cognoscitiva y práxica al mundo de la vida cotidiana no es que, de una parte, *conozca* la naturaleza o la sociedad y, de otra, *obre* conforme a ese conocimiento, sino que lo que hacemos los humanos siempre es tratar las cosas, obrar con ellas o sobre ellas, una obra que llevamos a cabo *representándonos* las cosas de esta o de esta otra manera en el seno siempre de un determinado marco interpretativo. Lo que se llama conocimiento no es entonces más que la representación de las cosas a las que nos dirigimos. Esa representación es la interpretación. La propia ciencia hoy día es un trabajo eminentemente *creativo*, que da testimonio de la libertad de *inventar*, de *jugar* abriendo nuevas *alternativas*, que el hombre tiene frente a la realidad. Y es que el humano, en esto distinto de todo otro animal, tiene la potestad de cambiar de punto de vista, de enfoque o perspectiva, con lo cual puede cambiar la visión de la realidad, que no es visión, en el sentido de ser una lectura de lo que el mundo sea en sí mismo, sino que la visión supone una previa interpretación de eso que estamos conociendo y sobre lo que estamos actuando. Por lo que *interpretar* en Lenk no se refiere a la *hermenéutica* textual, a llevar a la luz sentidos ocultos en la apariencia de la letra, sino que interpretar es *construir* (en el sentido sintético del esquematismo kantiano, pero también en el de la psicología actual cuando ésta asimismo reconoce la necesidad humana de dar forma plástica, mediante esquemas simbólicos, a las operaciones abstractas).

Este modo interpretacionista y pragmatista de concebir la teoría del conocimiento se ve reflejado (de hecho, es una especie de suplementaria puesta en práctica, de filosofía orientada a la praxis, de lo que a nivel teórico se encontraba desarrollado asimismo en H. Lenk, *Grasping Reality. An Interpretation-Realistic Epistemology*, Singapur, World Scientific, 2003) en *Global TechnoScience and Responsibility*, cuando Lenk se pregunta por los esquemas que son aplicados a los valores humanos, a la tecnología, a la creatividad y a la globalización. El hecho del que parte la reflexión del autor en este libro es que la globalización, la diseminación electrónica de la información a lo largo y ancho del mundo, así como la planetaria presencia de los *media* y de las redes comunicacionales conforman el siglo veintiuno. Y es que de la sociedad de la información de la que ya se hablaba hace algunas décadas, por hipertrofia, hemos pasado a la sociedad de la super-información industrial de alta tecnología o tecnológico-sistemática, cuya característica destacada es la ubicua accesibilidad por medio de la tecnología de la información. Por ello más que de la sociedad de la información hay que hablar ya de la “sociedad de la informatización”. Atendiendo a este hecho de las superestructuras tecno-científicas el libro afronta los problemas que el mismo plantea acerca de la responsabilidad social, del humanitarismo (aquí el ascendiente de Albert Schweitzer, considerado por el autor como pionero de la bioética, es capitalmente explícito), así como de las políticas ecológicas, y a esa panoplia de problemas responde Lenk elaborando una filosofía de la tecnología centrada en la planificación, el asesoramiento sobre el riesgo, la toma de decisiones, la globalización, la orientación por objetivos, la creatividad, etcétera. De esta manera la filosofía vuelve consciente y deliberadamente a ser de nuevo sistemática y orientada a la práctica, normativa y optimista.

Ejemplo palmario de esa reorientación de la actividad filosófica es la obra *Umweltverträglichkeit und Menschenzuträglichkeit*. Se trata de un volumen donde esa filosofía eminentemente práctica concentra su atención específica exclusivamente en la nueva responsabilidad humana –valga la redundancia, toda vez que el humano es el único ser, lo que además es una dignidad, que puede y, con ello, debe asumir responsabilidades, así como, por otro lado, es el humano el único ser que puede reconocer y explicar plexos naturales, y también el propio “ecosociotecnosistema”– actual con respecto al entorno y al futuro. La cuestión es que los problemas de la responsabilidad acerca de un entorno sustentable o, como ya hace algún tiempo se dice, “sostenible”, y acerca del cuidado de la naturaleza conducen asimismo a cuestiones relativas a la “soportabilidad” humana. El planteamiento del autor es la búsqueda de una “solución intermedia” realmente practicable que asegure, por un lado, la sostenibilidad natural y que asegure, por otro lado y al mismo tiempo, condiciones de vida soportables para el ser

humano, incluidas sus generaciones futuras. En el sentido de una configuración pragmatista la sostenibilidad del medio ambiente y a la vez la soportabilidad humana deben determinar nuestras futuras responsabilidades. Toda la reflexión de Lenk en este libro podríamos hacerla girar sobre un intraducible juego de palabras, pues en el fondo se trata de darse cuenta de que si hace falta una transvaloración (la nietzscheana *Umwertung*) del “valor del mundo circundante” (*Umweltwertung*) también es exigible una transvaloración de la “valoración del mundo circundante” (*Umweltbewertung*). El ser técnico, el *homo faber technologicus*, tiene, habida cuenta de su relativo poder, poder de destrucción también, una responsabilidad específica, responsabilidad de la que hasta ahora no ha tenido suficiente conciencia: la naturaleza se ha convertido en objeto de la responsabilidad humana. Y eso exige poner restricciones y límites al imperativo tecnocrático formulado por Teller, padre de la bomba-H, que asevera que todo lo que el hombre puede hacer debe hacerlo. El *dominium terrae* bíblico se ha visto sin atención a esa otra sabiduría también bíblica que situaba al hombre en el paraíso del Edén para habitarlo y cuidarlo. Por ello, y frente a ello, es preciso un vuelco del pensamiento para conseguir un pensamiento volcado en un mundo sostenible y humanamente soportable. *Sagesse oblige!*

Es de valorar que tanto en esta última obra como en la referida anteriormente Lenk haga frente a una categoría tan difícil como la de “responsabilidad”, justo cuando ésta se tambalea. Hay quien advierte que en la tecnosociedad la técnica ya no sucede tanto como consecuencia de las acciones humanas cuanto como resultado acumulativo de sus propios procedimientos, de tal modo que los resultados finales de las acciones técnicas ya no resultan linealmente reconducibles a los agentes que las iniciaron. La noción de responsabilidad vacila al superar con mucho el efecto técnico (el poder) al saber previsional (el conocimiento), con la consiguiente pérdida del referente humano de la acción técnica. Y, sin embargo, nuestro autor persevera en la línea de Hans Jonas, aun cuando críticamente (Lenk no aboga tanto por invertir el concepto de responsabilidad con respecto a una concepción dependiente del poder y el saber cuanto por ampliarlo, aunque también quiera al aquilatarlo desplazar el acento de la centralidad de la culpa a la de la preocupación, preocupación por las generaciones futuras y los ecosistemas), en hacer frente a esa dificultad y perfilar todas las facetas de la noción de responsabilidad mostrando cómo no podemos eludir confrontarnos moralmente con esta cuestión, dada, más allá de su tradicional orientación antropocéntrica, su actual relevancia ecológica. Es hora de pensar que la Ética ha de extender su jurisdicción por encima de las relaciones humanas para incluir en ella las relaciones entre el ser humano y la naturaleza: siempre se tratará del hombre, pero nunca ya sólo de él.

Por otro lado, ese mundo a la vez sostenible y soportable, para serlo, ha de incluir y asimilar obligatoriamente el dato de la multiculturalidad. Al mundo global *high-tech* y *high-info* le ha de corresponder una “filosofía mundial”, que enfatice más de lo que hasta ahora se ha hecho la orientación práctica y la aplicación de la sabiduría acumulada en las filosofías de las diversas culturas, juntándolas bajo un ideal protector que las abarque a todas como el movimiento en pro de los derechos humanos y su Declaración de 1948, para conquistar así una sociedad mundial viable como la que tuvo en mente Kant hace doscientos años. A ello se consagró el encuentro anual del Instituto Internacional de Filosofía con ocasión del Congreso Mundial de Filosofía celebrado en 2008 en Seúl y cuyas actas edita literariamente Lenk con el título de *Comparative and Intercultural Philosophy*. En este volumen, en el que figuran autores del peralte magistral de Amartya Sen o de Evandro Agazzi, se analizan las diferencias lógicas, sistemáticas y metodológicas entre las distintas tradiciones culturales desde una perspectiva multicultural. Los retos generales del multiculturalismo para una filosofía mundial son estudiados desde el punto de vista tanto ontológico como ético y tanto desde los planteamientos de la filosofía griega como desde las antiguas filosofías china e hindú, buscando las influencias recíprocas y las “migraciones” de los textos filosóficos, para mostrar que, frente al tópico de la filosofía como exclusivo invento occidental, la relación multicultural, o sea, el cruce de culturas (y de textos), se dio desde antiguo. Asimismo se abordan debates acerca de los derechos humanos o la tolerancia religiosa (el propio Lenk hace una consideración sobre la tolerancia entre culturas desde una perspectiva metateórica), o se toca también la cuestión acerca de si los principios lógicos son válidos interculturalmente. Son éstas cuestiones sin duda muy complejas, pero lo que se desprende de esta obra colectiva, en definitiva, es algo tan sencillo como que quien sólo entiende su propia cultura ni siquiera entiende su propia cultura.

Ahora bien, semejante pluralismo amparado por Lenk no es la mera expresión de un desiderátum sustentable sólo en un utópico *wishful thinking*. Antes al contrario, tiene tras de sí la argumentación trabajada en toda una vida dedicada al pensamiento filosófico y que encuentra su más conspicua reflexión en el que puede considerarse su libro de mayor aliento, dicho sin exageración, su obra maestra: *Das flexible Vielfachwesen*. Como reza el subtítulo de este voluminoso texto, se trata de una introducción a la Antropología filosófica moderna entre las ciencias bio-tecno-culturales, aunque quizá la denominación peque de modesta, pues más que de una introducción se trata de un arduo compendio de todo el pensamiento, y no sólo, aun cuando principalmente, antropológico, del autor. El punto de partida intelectual es el planteamiento nietzscheano que caracterizaba al humano como “el animal aún no estabilizado”, un planteamiento ambiguo por

cuanto la falta de fijeza atribuida indica, por un lado, que el hombre aún no es conocido (sigue vigente el enigmático desafío de la esfinge), e indica, por otro lado, que el hombre tampoco está ligado a nichos determinados de un entorno, a funciones determinadas. El ser humano no está fijado a ningún medio en absoluto. Es el ser *flexible* y, como dijera Scheler, plástico. Y es que somos los humanos el ser abierto al mundo. Los humanos (y sólo los humanos) tienen la capacidad de ajustarse flexible y plásticamente a muy distintos entornos, de vivir en ellos, de capturar señales, signos e incitaciones del mundo y también, al mismo tiempo, de forjar el mundo.

Así pues, el ser humano es el “productor” o configurador del mundo, lo que ha desempeñado un rol importantísimo en los debates antropológicos y de Filosofía de la técnica. De modo que se ha explicado al ser humano no sólo en función de su adaptación o adecuación al mundo, sino en relación con la producción de los mundos en que vive. El plural hombre vive –éste es el dato– en mundos “hechos”, transformados, en mundos “artificiales”. Ésta es una visión significativa en el desarrollo de la Antropología filosófica. Baste recordar a Plessner, a Gehlen. Pero también a Ortega y Gasset, quien acentuó la idea de que el humano es el ser destinado a un ambiente artificial, a algo hecho, hecho por sí mismo, es decir, a un mundo cultural, a un universo cultural, o como dijo Cassirer, a un “universo simbólico”: a un mundo de símbolos en el que precisamente “vive”. Con lo que no sólo vivimos en un mundo natural, sino en un mundo cultural. Estamos, en el más profundo de los sentidos, acuñados culturalmente: somos seres culturales. Vivimos en una cultura que se nos ha convertido en nuestra “segunda naturaleza”.

Nosotros mismos nos hacemos esa “segunda naturaleza”, pero estamos consignados a ella existencialmente. Por ejemplo, cuando nos comunicamos con otros seres humanos, tenemos que emplear el lenguaje. Y el lenguaje es el instrumento cultural por excelencia. Tenemos que acuñar, desarrollar y emplear regulaciones, fórmulas, convenciones, usanzas, costumbres, reglas culturales para que nuestro trato con los demás tenga sentido, sea confiado y considerado. El humano es entonces el *multifacético* ser consignado a la cultura, a una forma de artificiosidad o, como Plessner puso de manifiesto, de “naturalidad artificial”. Es el ser que va más allá de su mero contexto natural y que se entiende a sí propio como el ser que en cierto sentido se desarrolla a sí mismo, que se forma mediante la cultura, y en ella y a través de ella va logrando su madurez.

La naturaleza humana en tanto que humana se va creando a sí misma. Es relevante el énfasis que pone Lenk en muchas obras suyas, también en ésta que de alguna manera sintetiza las demás, en el humano como *homo semper interpretans, ludens, creans*. La criatura humana siempre es el ser interpretante y meta-

interpretante, lúdico y creador. Su creatividad es simbólica y auténtica creatividad (*Eigenleistung*), capacidad de diseñar, establecer y mantener –así como de cambiar– metáforas o, en la terminología de nuestro autor, “creatáforas” (*Kreataphern*), nuevas metáforas creativas que permiten ampliar nuestro conocimiento (y nuestra acción) hacia el terreno de lo desconocido. Sólo el ser humano –esto lo hace único– puede trascender posiciones, niveles, estratos, perspectivas para alcanzar nuevos puntos de vista en un juego creativo incesante o continuo (*Kreativspiel*): el ser meta-interpretante es al mismo tiempo el ser creatafórico, el ser que juega creativamente.

Lo humano se caracteriza, en suma, por el hecho de poder reflexionar tanto sobre su constitución como sobre su comunidad y su cultura. Y, además de por el de poder, por el de deber hacerlo. Y es que el humano es el ser que una y otra vez se convierte en problema. Recurrentemente ha hecho problema de sí. Y siempre lo hará, pues ni vive ni existe de forma espontánea, es decir, “natural” o flexiva, sino que es un ser “reflexivo”, que se pregunta por sí mismo, por el sentido de su existencia, de su vida, de su constitución sexuada, etcétera. Y estos son puntos de vista que naturalmente sólo se pueden adoptar y alcanzar en el seno de un mundo cultural, de sociedades que se ven insertas en tradiciones. Y la tarea de una Antropología filosófica es presentar en una imagen conjunta el saber, el lugar y las capacidades del hombre. Con otras palabras, esta tarea hay que entenderla interdisciplinariamente y ella debe incorporar interpretativamente los resultados de las ciencias que son importantes para el tema del hombre. Justo lo que todo el flexible pensamiento multifacético del *homo performer* Hans Lenk, en una competición consigo mismo que ya dura medio siglo, tan deportivamente ha procurado.

MARÍN-CASANOVA, J.A.: *Contra natura. El desafío axiológico de las nuevas tecnologías.* Sevilla, Ediciones Paso-Parga, 2009 (2ª edición). 169 pp.

Hemos de congratularnos con la reedición de este breve e intenso ensayo: *Contra natura*. Todo aquel que se adentre en las páginas de

este texto encontrará, además de una escritura fluida, clara y bien estructurada, un curso de ideas que le abrirá una nueva forma de contemplar el mundo tecnológico en el que vive, al margen de las manidas interpretaciones de la digitalización y virtualización del mundo actual. El presente ensayo no sólo muestra una reflexión profunda sobre el

carácter tecnológico del mundo sino, en mayor grado, una profundización en los fundamentos (desfondados) de tal *Faktum*.

Diremos, a modo de esquema, que la arquitectura del presente libro está estructurada sobre tres pilares bien asentados y seleccionados. Uno primero, *las nuevas tecnologías y el valor de la metáfora*, nos lanza y establece el tono del ensayo, ensalzando y elogiando el artificio como elemento constitutivo, no meramente consecutivo, del ser humano en la construcción del mundo y de sí mismo. El segundo capítulo, *las nuevas tecnologías y el valor de la retórica*, comenta el papel de las TICs en el mundo contemporáneo y su constitución como “tercer entorno”, lo que supone una asombrosa novedad de valor onto-gnoseológico, un *novum* para la vivencia del humano occidental. Para terminar el ensayo con *las nuevas tecnologías y los valores*, donde se lleva a cabo una reflexión sobre la transformación de los valores en el mundo tecnológico y la modificación que éstos sufren tras la emergencia de una nueva mirada sobre la realidad, pues ya no se trata de descubrirlos en una naturaleza ya hecha funcional sino de crearlos.

La idea subyacente que recorre todo el estudio es comprender y dar carta de naturaleza, valga la expresión dentro de este contexto, al

nuevo estatuto de la tecnología, estableciéndose ésta como un horizonte de experiencia en el que el hombre habita y construye sus estructuras de supervivencia o, como muy bien afirma el Prof. José A. Marín-Casanova, un *Faktum*, un hecho irrenunciable del cual no se puede escapar porque constituye cada parcela de nuestra vida. Diversos autores se dan cita en esta obra que, podríamos decir, es de irrenunciable lectura para aquellos lectores interesados en la reflexión sobre la tecnología y más para los que muestren cierta preocupación por el devenir de los tiempos, entre ellos, y por destacar uno de procedencia española e iniciador de la meditación sobre la técnica, Ortega y Gasset. Tal autor puede haber introducido en la reflexión de nuestro autor la idea de la supervivencia como estructura directora de la tecnología. Tal idea parece quedar un poco difusa si atendemos a esta tercera piel –la tecnología–, segregada por el propio humano como máquina de supervivencia y, quizás, de dominación de la Tierra. Tanto más cuando afirma nuestro autor que el hombre está en disposición de trascender la tierra: “el patrón oro ha encontrado su rey Midas: no sólo es que hay potencia para destruir la Tierra en su conjunto (aunque sólo sea en la superficie que es lo que nos puede importar a los humanos), es que, y los viajes espa-

ciales, como exponente excepcional, y los satélites orbitales, como exponente regular, lo acreditan, estamos en disposición de trascender la Tierra. Le hemos hecho el vacío a la substancia terrestre, la hemos liquidado y, en tanto que canon de poder, la hemos aniquilado. La Tierra ya no puede resistirnos, ya no es nuestro profundo límite”. La supervivencia adquiere una dimensión completamente nueva. El hombre ya no se enfrenta con la naturaleza y su fuerza de trabajo ya no se mide en la dominación de la tierra, sino al contrario, en el dominio de los instrumentos que permiten un acercamiento a nuestro entorno cada vez más sofisticado. En este sentido, la reflexión de Marín-Casanova adquiere fuerza y vigencia en los “peligros” comportados por las nuevas tecnologías en cuanto a los distintos escenarios en los que se desarrollan, a saber, la razón, la verdad, la ideología, la política, la ética, la naturaleza y la historia. Todo ello conduce a pensar la modificación supuesta por tal desarrollo tecnológico desde parámetros novedosos de los que, si me permite el lector, destacaremos uno: la vinculación entre la retórica y la tecnología.

Éste quizás sea uno de los elementos más llamativos e iluminadores de la presente obra, esto es, la puesta en correlación de la tecnología y la retórica, con su figura más

consistente y relevante, la metáfora (no es casualidad esta vinculación ya que nuestro autor tiene diversos estudios relevantes en torno a esta figura literaria, destacando sus libros *Las razones de la metáfora* (Sevilla, GNE, 2006) y *El pensamiento en forma* (Sevilla-Madrid, Ediciones Parthenon, 2007). Esta correlación no es mantenida en vano, en la medida en que desde el nacimiento de la filosofía ésta está recorrida por metáforas e imágenes que nos acercan a una concepción de mundo que sirve de marco para nuestra comprensión de la realidad. Basta recordar sin alejarnos demasiado, el mito de la Caverna, que Marín-Casanova invierte. “Así, frente al mundo inhóspito y brutal, naturaleza fría y despiadada, la ‘cueva’ de la técnica nos distancia de esa crueldad del afuera ofreciéndonos amparo y cobijo, calor y protección, evasión de la ofensiva y degradante realidad. La caverna técnica es sinónimo de espacio de seguridad y orientación, la metáfora de todas las costumbres, tradiciones e instituciones, es decir, de la cultura. A diferencia de los griegos, que creyeron que el origen de la forma humana de vida es la gruta, imaginemos a los hombres no surgiendo de las profundidades subterráneas, sino de los espacios abiertos, de cuyos ataques mortales huyen en pos de otra realidad, que les haga más llevadera la vida, de otra reali-

dad a cuyo abrigo poder sacudirse el miedo al mundo exterior y, en el límite, al propio mundo exterior, suplantando entonces la realidad ajena por una realidad propia, la ‘troglodita’”. La estructura de la técnica y, más aún la de la tecnología, nos permite pensar una realidad al margen de las inclemencias de los elementos, no ya desde la oscuridad de un lugar de cobijo sino desde, por poner una metáfora acogida por Sloterdijk, una esfera climatizada y protectora confeccionada para una supervivencia mantenida a través del lujo y el deseo característicos de las sociedades postcapitalistas.

En este sentido, la retórica, y no la lógica, se muestra como una forma de comprensión dominada por el artificio, por la construcción de una tecnología de la razón directora de las estructuras de comprensión de todo aquello que se ha confeccionado a modo de sustitución de un mundo ya no tan natural, y sí más humano. Por tanto, el artificio, la retórica y la metáfora se constituyen como un modo de ser del hombre contemporáneo que configura y transforma la naturaleza, lo mundano y lo humano desde la modificación y descentramiento del sentido de las nociones de individuo, identidad, libertad, cultura y de alma. Más aún, su lenguaje, su fuerza para nombrar y delimitar el mundo, se abre desde su capacidad

constitutiva para abrir ignotas realidades desde la que comprender su propia fuerza expresiva y creativa. Podríamos decir que la tecnología se recobra a sí misma en su virtualidad para diferir el mundo, entablándole mundos entornos desde los que acercarse a un misterioso afuera difícil de comprender y confiar.

La brillantez de este libro radica en desvelar buena parte de los mecanismos que nos permiten entender las grandes y graves modificaciones sufridas por nuestro entorno desde diversas perspectivas a modo de prisma con que concentrar en un punto la fuerza de nuestra razón para construir mundos en los que habitar.

FRANCISCO J. PÉREZ FERNÁNDEZ
Universidad de Sevilla

**ALMIRÓN, N. – JARQUE, J.M.:
*El mito digital. Discursos hegemónicos sobre Internet y periodismo, Anthropos, Barcelona, 2008.176 pp.***

Paul Ricoeur acuñó la expresión “filósofos de la sospecha” para describir “a los que arrancan las máscaras”, refiriéndose, como es bien conocido, a Marx, Nietzsche y Freud. Pues bien, aunque desde un campo del conocimiento bien distinto, el periodismo, podríamos encuadrar dentro de esta tradición

sospechosa a los autores del libro que reseñamos, Núria Almiron y Josep Jarque, dada sus pretensiones desmitificadoras de una realidad tan poco hollada como turbadora.

Como señala Xavier Giró en el prólogo, los autores parten de tres mitos característicos o centrales en su profesión: la posibilidad de un periodismo objetivo; la existencia de un periodismo puro o profesional; y los cambios sociales y políticos que se producirán como consecuencia de las nuevas tecnologías. Pues bien, Nuria y Josep centran su obra en este tercer tópico, tratando de desmenuzar qué se oculta tras el pretendido avance tecnológico con ribetes revolucionarios que nos asola. Los autores parten de un hecho objetivo: la informática e Internet han irrumpido en nuestro mundo rodeadas de un aura de embaucadoras expectativas. La cuestión es cómo valorar este suceso y qué implicaciones sociales, políticas y económicas conllevan. Aunque se centran en los efectos en el mundo del periodismo, el análisis sobrepasa con creces los límites de su profesión, al entrar de lleno en las consecuencias políticas y económicas del mito digital.

Gustavo Bueno rechaza la concepción del mito como contrapuesto al logos (irracionalismo frente a racionalismo), ya que el mito “es ya un logos”, una explicación de algo aunque sea errónea. Esto conlleva

la necesidad de distinguir entre las posibles funciones interpretativas de los mitos, dado que no necesariamente implican una función negativa o irracional. Por ello, distingue entre mitos luminosos (como el de Platón, que tendría una función esclarecedora), mitos oscurantistas y confusionarios, y mitos ambiguos o claroscuros. Pues bien, el mito digital analizado por estos dos autores entraría dentro de la categoría de mitos oscurantistas y confusionarios, en la medida en que, siguiendo a Bueno, “distorsionan el campo y estorban (una) explicación o la bloquean”.

La idea central de Nuria Almiron y Josep Jarque es que la aparición de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (TIC) ha ido acompañada de una narrativa de ilusión y esperanza, de promesas y utopías, que no sólo no se corresponden con la realidad, sino que ocultan intereses políticos y económicos.

El mito, ya analizado en otros campos como la antropología (Levi-Strauss), la psicología, la filosofía, etc., cumple en nuestras sociedades contemporáneas una función sublimadora de las frustraciones. En concreto, el mito digital conlleva promesas milenaristas, de inicio de una nueva etapa; de dominio del ser humano sobre la naturaleza a través de la tecnología; de un nuevo triunfo del racionalismo; de esperanzas

democratizadoras y libertarias mediante la universalización del acceso a la información; y de confianza en el progreso y en el futuro. Los ideales de la modernidad europea y la Ilustración alumbran esta nueva veta del optimismo prometeico y adánico.

Los autores nos muestran cómo el mito digital muestra el avance tecnológico como algo inevitable (determinismo tecnológico), a la vez que se sustrae de los raíles del tiempo al presentarse como ahistórico. Al señalar al destino como motor del devenir se elude la responsabilidad humana en los hechos, expurgando de las relaciones de causalidad al sistema socioeconómico y al poder político. Lo que ocurre es una consecuencia necesaria e inevitable de algún designio inescrutable, por lo que no es necesario cambiar ni cuestionar nada. El idealismo, en el sentido de creencia en ideas inmutables, no aprehensibles, además de una raigambre religiosa, conlleva desechar cualquier explicación de lo que está sucediendo desde una perspectiva materialista. De esta forma, las condiciones socioeconómicas se relegan a una consecuencia necesaria e inalterable de la realidad, como si fueran el producto de algún motor inmóvil situado allende la noosfera. El mito de la tecnología es una secularización de la creencia religiosa en un destino *eutópico* e

incognoscible, con su correspondiente promesa de paraíso. Pero sobre todo, es un mito con un componente ideológico, con un proyecto político y económico implícito.

El mito analizado incide en tesis ya conocidas de la Ilustración y la modernidad europea, la confianza ilimitada en la razón humana, en el avance tecnológico, en el progreso, etc. Al igual que la Ilustración, la racionalidad del mito digital se sustenta en una base político-económica, el liberalismo y el capitalismo (antes capitalismo industrial, ahora capitalismo digital), y religiosa (antes evangelización mediante el colonialismo, ahora *ebitsgelización* desde las Universidades). Algunos términos empleados para definir el nuevo paradigma, la noosfera, ciberespacio, etc., recuerdan vagamente al misticismo espiritual cristiano, incluida la promesa de la inmortalidad a través de un disco duro inmaterial y universal que recoja nuestras vivencias ante la precariedad de la carne.

La clave de esta cosificación de las nuevas tecnologías no reside en la falsedad de los enunciados de la narrativa mitológica, algo inherente y aceptado en todo mito, sino en los intereses políticos y económicos que sustentan el relato. Los autores rastrear, con gran profusión de datos, las fuentes de poder que declaman estas promesas. De hecho, el componente ideológico

del mito digital es posiblemente, para los desconocedores de estas redes de poder, uno de los aspectos más desconcertantes del libro que reseñamos. Bajo la apariencia de una polifonía informativa donde cualquiera puede realizar su aportación, se oculta una realidad de monopolización de la red, creación de estados de opinión *ad hoc*, y control del flujo informativo. Las ideologías que se esconden tras la creación y sustentación del mito digital son el conservadurismo político y el neoliberalismo económico, que de anarcoliberalismos han mutado en ciberlibertarios. La promesa de que la tecnología resolverá los conflictos sociales distrae la atención acerca de los verdaderos factores causales, difumina las fuentes del poder, eleva promesas por doquier, e implica a los poderes públicos para que su población no se quede atrás aunque no comprendan en qué. Pero sobre todo, permite que las estructuras de poder sigan siendo las mismas.

La difusión del mito digital ha alcanzado, como no podía ser menos, a las universidades y a la producción científica. Lo relevante de este discurso narrativo es que se ha oficializado, de forma que son las facultades de periodismo y sus alumnos los que han interiorizado estas ideas; se promociona a través de másteres, congresos y jornadas, patrocinados precisamente por las

mismas empresas y *thinks tanks* que promueven estos dogmas; y se institucionaliza científicamente a través de la investigación, ya que los científicos sociales han acudido alborozados al embriagador ulular de la buena nueva.

La conclusión final de los autores es que las características del periodismo siguen siendo las mismas de siempre, rigor, capacidad de crítica, e intento de sustraerse a condicionantes externos, por lo que la renovación de la tecnología no debe llevar al olvido de los fines ni a la cosificación de los medios. El periodismo digital, por lo pronto, se caracteriza más por la precariedad y aislamiento de su mano de obra que por una vivencia mística emanada del hipervínculo comunal. Por ello, la pregunta es si estamos ante una revolución digital o ante una involución analógica.

MANUEL JESÚS LÓPEZ BARONI
Universidad Pablo de Olavide

LINARES, J.E.: *Ética y Mundo Tecnológico*. México, Fondo de Cultura Económica, 2008. 517 pp.

En su obra capital en torno a la cuestión de la técnica, Martin Heidegger recordaba unos versos de Hölderlin a fin de anunciar -o recordar- que allí donde crece el peligro, crece también lo que salva.

Desde entonces, la calculadora noción de “riesgo” ha venido a sustituir a la quizá más poética idea de “peligro” en los diagnósticos en torno a la sociedad contemporánea, pero la tecnología moderna y sus efectos sobre el mundo humano han permanecido como un reto capital para el pensamiento de nuestro tiempo. *Ética y mundo tecnológico*, obra de Jorge Enrique Linares publicada por Fondo de Cultura Económica, trata de articular ese reto y esbozar una respuesta al mismo. Una respuesta que nos lleva de la técnica a la ética, y de allí a la política, en un tránsito razonado y razonable, capaz de enlazar las tres en un discurso que, sin pretender ofrecer salvaciones últimas, trata de mostrar la necesidad de repensar y rehacer en profundidad la primera de ellas.

La obra, que se divide en dos partes, abre con una exploración de las tesis principales de Martin Heidegger, Jacques Ellul, Gunther Anders, Eduardo Nicol y Hans Jonas en torno a la razón y el mundo tecnológico. Estos cinco autores son presentados como ejemplos de una “filosofía de la sospecha” de la tecnología, proponentes de un examen crítico de la misma frente a las habituales narrativas del progreso. El recorrido por sus obras muestra que, más allá de su condición de “anunciadores del riesgo mayor” y su “anticipación y pre-visión de

catástrofes” (p. 23), su contribución última reside en sus análisis de las condiciones y estructuras —de la racionalidad— del mundo tecnológico, sus límites y posible transformación. En ese sentido, los capítulos dedicados a cada uno de estos pensadores arrojan más luz sobre su obra de lo que indica el rótulo genérico con el que se los agrupa y califica. Esta serie de presentaciones analíticas, que ocupa esa primera parte los primeros dos tercios de la obra, permite delinear el perfil y la relevancia de los asuntos que se tratan en la segunda parte. También sirve de síntesis introductoria —o recordatoria— de algunas claves del pensamiento de este quinteto de autores. Junto a clásicos de la reflexión en torno a la técnica tales como Heidegger, Ellul, y Jonas, aparecen los no tan citados Gunther Anders y Eduardo Nicol, lo cual resulta una selección original pero no carente de riesgo. Tal vez por sus conexiones histórico-vitales con Heidegger y las —ciertamente más relevantes— conexiones temáticas con Jonas, la inclusión del alemán parece más acertada y fundamental para el resto del texto. En concreto, el tratamiento andersiano del “desfase prometeico” entre “lo mucho que podemos hacer y lo poco que entendemos y nos responsabilizamos por las consecuencias de nuestro poder tecnológico”(p. 19), aparece como uno de los motivos más

interesantes y recurrentes a lo largo de todo el libro.

Esta selección de interlocutores es ciertamente reveladora de la postura del autor no únicamente en términos de identificación sino también –tal vez primordialmente– de diferenciación. Como ha apuntado Ambrosio Velasco Gómez en su prólogo a la obra, ésta se incardina en una tradición de corte “fenomenológico-humanista” en filosofía de la tecnología, que se distingue de una línea “analítica epistemológica” por atender no sólo a la constitución y operación de la racionalidad tecnológica sino también a sus aspectos y consecuencias éticos. Con todo, más allá de las diferencias entre estas dos posturas, a la hora de situar la obra que nos ocupa cabe mencionar dos hitos en la constitución de la filosofía de la tecnología en las últimas tres décadas: en primer lugar, el auge de lo que se ha considerado un “giro empírico”¹ en este área de reflexión filosófica y, en segundo lugar –probablemente en relación con lo anterior– su conexión con los Estudios de Ciencia, Tecnología, y Sociedad. El mencionado “giro” se ha caracterizado por un cuestionamiento de las narrativas sustancia-

listas y totalizadoras en torno a la tecnología, ligado a un mayor énfasis en la existencia de una multiplicidad de manifestaciones tecnológicas irreductible a un patrón único. Al hacer de Heidegger, Ellul, o Anders referentes destacados se corre el peligro de pasar por alto algunas exigencias, enriquecimientos y –también, por supuesto– riesgos que el “giro empírico” ha planteado al discurso filosófico en torno a las tecnologías. Esto puede percibirse al hilo del tratamiento que la obra que nos ocupa hace de un texto clásico en los Estudios de Ciencia y Tecnología: *The Social Construction of Facts and Artifacts*. Aunque el autor acierta al apreciar cierto instrumentalismo en este texto de Wiebe Bijker y Trevor Pinch, su uso indistinto de los rótulos “constructivismo social” –aplicado por Bijker y Pinch a su propuesta– y “constructivismo” no ayuda a que el lector intuya la existencia y posibilidades de estudios de corte constructivista no aquejados ni de socio-centrismo ni de instrumentalismo, como es el caso de los desarrollados por Andrew Pickering o Bruno Latour. Con todo, esta precisión puede resultar poco relevante, ya que el diagnóstico se basa en la convicción de que la atención a objetos tecnológicos concretos tiende, en cuanto tal, a focalizar la mirada en los fines para los que son creados, así como sus posibles

¹ Kroes, P. and A. Meijers (eds.). 2000. *The Empirical Turn in the Philosophy of Technology*. Emerald Group Publishing.

usos²; sólo la consideración del mundo tecnológico en su conjunto puede ir más allá de lo instrumental y mostrar que la técnica no está hoy bajo control humano, en tanto ha devenido horizonte mediador del pensamiento y la acción. Si no se busca una singular racionalidad tecnológica “como principio integrador, entonces sólo veremos objetos técnicos aislados y reducirémos el fenómeno tecnológico... a su dimensión instrumental” (p. 398). Ahora bien, aunque es acertado advertir de la necesidad de atender a objetos y niveles más allá de lo instrumental para –entre otras cosas- evitar el reduccionismo, resulta problemático sugerir que cualquier perspectiva diferente de aquella que trata lo técnico en su conjunto cae, casi de modo inmediato, en posiciones reduccionistas o instrumentalistas. Más aún, uno de los retos para la filosofía de la tecnología tras el giro empírico es, precisamente, el de enlazar el discurso abarcador con la atención detallada a artefactos o sistemas concretos. La construcción de este tipo de discurso implica un enriquecimiento que, en el caso de la filo-

² Probablemente sea esta conexión la que justifique la aplicabilidad, en la obra que nos ocupa, del calificativo “instrumentalista” tanto al ejercicio analítico en torno a objetos tecnológicos como a la interpretación y evaluación de un objeto como medio para un fin.

sofía de la tecnología, podría alcanzarse a través de un contacto estrecho con los Estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad y, más aún, con las instituciones, prácticas y productos de las ingenierías y ciencias a los que a menudo se refiere. El acercamiento y análisis del mundo tecnológico en tanto que sistema de sistemas técnicos sirve de inspiración a la muy apreciable propuesta ética que se presenta en la segunda parte de la obra. Partiendo de los diagnósticos de los cinco pensadores analizados y el suyo propio, el autor proyecta “una razón ética que puede desplegarse a partir de la conciencia del peligro mayor” (p. 438) representado por la posibilidad de un desarrollo tecnológico ilimitado que acabe disolviendo lo humano, así como la biosfera de la que forma parte. Mirando hacia adelante, esta ética apunta hacia una cosmo-política, capaz de articular una “phronesis colectiva” (p. 438) y un “nuevo contrato social para la tecnociencia” (p. 439). Su punto de partida es la ambivalencia y complejidad extrema de –las consecuencias de- la tecnología resultantes de su desmesurado crecimiento. Al mismo tiempo, este alcance global de la tecnología permite y requiere formular unos principios que, sin estar reñidos con la diversidad histórico-cultural, tengan aspiración universal. Ésta es una ética que desea servir de “marco

racional para la articulación de consensos” (p. 442) en una posible y deseable “sociedad global democrática” (p. 489). Una ética que el autor considera compartible por todas las culturas, ya que éstas viven, cada día más, bajo un mismo cielo tecnológico. Una ética que apela –como la tecnología- a todos los seres humanos, los cuales conservan su rol de agentes morales únicos, pero aparecen ahora obligados a cuidar y preservar la existencia de cuanto les rodea.

Los cuatro principios de esta moral mínima, a saber, responsabilidad, precaución, autonomía y justicia, habrán de “regir todas las acciones y decisiones en torno al desarrollo tecnocientífico” (p. 489) e “introyectarse en las prácticas tecnocientíficas”³ (p. 490). Esto requerirá

³ La exploración de diversas posibilidades y avenidas para lograr esta inyección es una tarea a la que el tipo de discurso y práctica mencionado arriba, híbrido de filosofía y Estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad, habría de atender. Uno de los proyectos contemporáneos dedicados a este trabajo, concretamente en el ámbito de laboratorio, es el proyecto Socio-Technical Integration Research (<http://cns.asu.edu/stir/>). Para una introducción al mismo, Calleja López, Antonio. 2009. “Ciencia e Integración: el Proyecto STIR (Socio-Technical Integration Research).” *Argumentos de Razón Técnica: Revista Española de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, y *Filosofía de la Tecnología*,

enlazarlos a los sistemas tecnológicos existentes para tratar de modificarlos desde dentro⁴. Según el autor, deberán ser adaptados a situaciones y casos concretos, de acuerdo con y potenciando el consenso democrático, pero siempre tratando de ampliar su esfera de aplicación. Estos principios “tienen por finalidad asegurar la preservación de la existencia de una humanidad capaz de responsabilidad, una humanidad que preserve su esencial condición ética; pero además intentar refundar las bases para la existencia de una sociedad global más justa y solidaria, en suma, pretenden contribuir a la discusión de las bases éticas y políticas más importantes para el mundo tecnológico del siglo XXI” (p. 499). En la medida en que esta obra atiende a la problemática de la responsabilidad -haciéndose responsable de ella y por ella- podría decirse que cumple con su mandato ético. De este modo, incluso si las catástrofes anunciadas se cumplen, si la humanidad se acaba tornando irresponsable y pagando por ello “nada le quitaría a la filosofía la

v. 12, 2009.

⁴ Interpretando y modificando libremente -pero quizá de un modo históricamente apropiado- la sentencia de Francis Bacon según la cual “Nature, to be commanded, must be obeyed”, podría decirse que la tecnología, para ser gobernada, ha de ser obedecida.

satisfacción de haber cumplido su deber” (p. 503).

Sin embargo, éste sería un insatisfactorio cumplimiento, y, para una ética como la presentada en esta obra, parece un deber el tratar de prevenirlo. Esto es especialmente cierto si se tiene en cuenta el extensivo y sugestivo tratamiento de la problemática de la responsabilidad a lo largo de todo el libro. En este sentido, el esfuerzo del autor por sintetizar y conciliar análisis clásicos con otros más recientes resulta valioso para hacer de la filosofía de la tecnología un área de reflexión capaz de responder a los desafíos que el desarrollo tecnocientífico plantea. Asimismo, su intención de ligar técnica, ética y política merece ser compartida por otras posiciones teóricas y escuchada más allá del ámbito académico. Ahora bien, esto último podría conllevar para la ética y la filosofía la responsabilidad de explorar avenidas y perspectivas abiertas en otros ámbitos de reflexión y acción en torno a la ciencia y la tecnología. De ello podrían depender la riqueza y el alcance no sólo de esas mismas ética y filosofía sino, sobre todo, de cualesquiera proyectos que desde ellas se formulen y promuevan.

ANTONIO CALLEJA LÓPEZ
Arizona State University, USA

GONZÁLEZ R.-ARNÁIZ, Gr.: *Interculturalidad y convivencia. El “giro intercultural” de la filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

El compromiso de un experto en la “alteridad” levinasiana con las demandas acuciantes de nuestro mundo fructifica en este libro profundo y con contundentes conclusiones. Graciano González, profesor en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, nos invita a reflexionar sobre la interculturalidad. Ésta constituye el escenario intelectual y vital de la cotidianidad. Tal es su relevancia que ha forjado un nuevo giro filosófico análogo al giro lingüístico de mediados del siglo pasado.

La envergadura de la interculturalidad comienza a materializarse en los datos ofrecidos por la sociología en tres terrenos: la migración, la globalización y las consecuencias en el plano educativo. Desde el primer capítulo, el emigrante es dibujado como “la variable antropológica del intercambio cultural” (p. 33). Su incidencia en los países en desarrollo provoca reacciones más o menos apegadas a una heterofobia, esto es una fobia a lo otro, avivada por la amenaza a la identidad propia del quien no es extranjero (p. 87). Sin embargo, esta identidad es algo periclitado durante décadas y siglos, que olvida el carácter metamórfico y plural de

cada cultura. De hecho, “ni Occidente (...) ha sido nunca monocultural, ni tampoco nosotros, entre nosotros mismos”, aunque “nos consideramos como pertenecientes a una sola y única cultura” (pp. 33-34). Añádase a este argumento a favor de la fluidez cultural el hecho de la globalización. Ésta ha transformado las relaciones personales y los proyectos personales, que son los que nos constituyen como sujetos. El sujeto del siglo XXI se *expone* dentro de un mundo más amplio y que manifiesta exigencias procedentes de culturas *externas* que, ayer, escapaban de las limitaciones de un nuestra sociedad clausurada. Junto a la migración y la globalización, la interculturalidad afecta a la educación rompiendo los moldes unidireccionales y obligando a todos los individuos a asumir el rostro de aprendiz: un mundo asaeteado por discursos dispares en constante mudanza nos recuerda que “uno no termina de estar educado nunca” (p. 44). Asimismo, la educación intercultural exige al maestro la introducción no sólo de nuevas temáticas sino de fomentar el aprendizaje de otros modos de vivir y sentir: aprender a ver a los otros como “diferentes que no adversarios y, mucho menos aún, enemigos” (p. 45).

El segundo capítulo nos introduce en tres categorías que colindan en el mapa semántico del libro: pluralis-

mo, multiculturalismo e interculturalidad. La preferencia del autor y la historia por el tercer término sobre los dos anteriores se funda en su capacidad para conectar culturas. El pluralismo y el multiculturalismo hacen factible pensar en culturas que viven y, en ocasiones, conviven, en un mismo medio geográfico. La interculturalidad focaliza su visión en el *entre* de las culturas (p. 69). Esta aserción deja sentadas las bases para la conexión levinasiana de la interculturalidad, que aparecerá seguidamente.

Vivir la interculturalidad no consiste, exclusivamente, en un requisito para crear una sociedad pacífica. Vivir la interculturalidad es la condición básica para la realización personal de la personal, debido a su constitución eminentemente abierta, esto es, no hay constitución de la identidad personal sin el paso por la alteridad. He aquí el sentido con que González R. Arnáiz dota a su hermenéutica de la interculturalidad y que se amplía en la segunda parte de *Interculturalidad y convivencia*.

Se inicia el siguiente bloque manifestando la naturaleza cultural del ser humano. El ser cultural que nos forja como personas trasciende, en el espíritu popperiano, los mundos uno y dos. “La cultura es la «casa» que se construye el ser humano para desarrollarse y llegar a ser él mismo” (p. 75). Así pues, si somos seres culturales y la raíz del cambio

en nuestro mundo depende de la ampliación de los márgenes de lo que somos, la interculturalidad dilata las posibilidades de ser de los hombres y mujeres de nuestro siglo. He aquí la metamorfosis exigida por razones antropológicas: el emigrante no es el enemigo que causa miedo y angustia sino un potencial del desarrollo de nuestro yo. Es más, si la razón es parte nodal de la persona y ésta se define por su interculturalidad, no podemos cegarnos a una razón intercultural. De ahí, el giro defendido por nuestro autor.

El capítulo tercero afianza la idea levinasiana de cómo la constitución del sujeto individual es falaz si se asienta en una identidad monadológica apartada del mundo. El otro funda al yo tan íntimamente “que hace que su manera de ser sea la de no poder no estar en relación con el otro o con los demás” (p. 90). Esto se visibiliza desde las etapas más tempranas: la fraguación de la identidad del bebé comienza con la exposición a alguien que entiende como otro, que le muestra una resistencia conceptualizada y vivida como un “no yo”. Esa intelección de lo “no yo” o de “lo otro que yo” constituye el sujeto al que dar una respuesta. En la medida en que se establece un diálogo con esa alteridad, la persona se va creando, pues se va diciendo no sólo al otro sino a sí mismo, en palabras de Arnáiz

“todos necesitamos *pasar* por los demás para poder decirnos y hacernos” (p.92). Nótese como el autor devuelve, en espiral, al lector a un punto de partida: el otro es razón para la autorrealización identitaria. De esta atalaya, extrae consecuencias en el ámbito intercultural: el intercambio con otras culturas potencia la realización de la propia si se respeta a la vez su diferencia (asimetría) y se mantiene el diálogo franco con ella.

El modo de articular en la práctica diaria la interculturalidad conduce al capítulo cuarto a concretar varios conceptos prácticos. Por una parte, “la asimetría expresa la posibilidad de que cada cultura pueda «hablar» desde sí misma sin ser reabsorbida o subsumida por otra” (p. 98). La asimetría vertebrada el espacio moral donde florecen otros valores de la literatura intercultural como la tolerancia o el pluralismo. Más concretamente, el respeto ha de trascender el tibio concepto de indiferencia, puesto que respetar es abrir la propia interioridad al otro para que la persona se confronte en autenticidad con el otro y con las respuestas que se le dan. Es así que diseña su identidad. Cuando no se ha respetado al otro, no sólo se ha reducido sus posibilidades sino las propias, puesto que el campo de confrontación queda minimizado. Item más: “hasta que uno no haga un hueco al otro, aun a costa de su

propia supervivencia, no será *real* la significación ética del otro. Esto es el respeto” (p. 106).

El capítulo sexto amplía la alteridad con la trascendencia. La modernidad fue la época del subjetivismo y de un solipsismo que fracasaba una y otra vez por su intento de comprender reduciendo. Las teorías filosóficas anhelaban ceñir la realidad en corsés omniabarcadores; por su parte, la vida una y otra vez escapaba de su minoración conceptual. La trascendencia que acompaña a la razón intercultural anima a evitar estas posturas y a pasar de una ética que impone cánones restrictivos a una ética que ha de dar respuesta a una novedad siempre abierta, esto es, “una *ética de la responsabilidad* como exigencia moral de tener que responder a y de los demás” (p. 127).

La política será “el espacio público que nos va a permitir visualizar la concreción antropológica y sociológica” de nuestro concepto (p. 133) y la que impide que todo el edificio sea “mera retórica demagógica” (p. 134).

El capítulo séptimo (pp. 137-156) singulariza la educación intercultural en unos modos a aprender (educar la mirada, aprender a ver y no dejarse vivir) y unos contenidos axiológicos específicos (la paz, la justicia y la libertad).

El último capítulo desciende a una deriva que aborda las cuestio-

nes clásicas que encuadran la materia: el universalismo frente al particularismo cultural, la incommensurabilidad de las culturas y la posibilidad de aparición de una geocultura al insertarse nuestro asunto en una trama globalizada (con la consiguiente reflexión en torno a una ética global).

El libro se completa con un “epílogo para filósofos”, que explicita la deriva desde la modernidad kantiana a la interculturalidad levinasiana. Si Kant describe la paz como “una virtud política que hay que instaurar” (p. 194), Levinas se sitúa en el orbe de la paz como don. La paz pasa de exigencia legitimada defendida por el sistema legal para protegerse del hobbesiano “homo hominis lupus” a convertirse en resultado de la responsabilidad (dar respuesta) del sujeto que es conminado por la alteridad. De esta forma, se genera una inversión: “no hay por qué esperar al banderazo de salida de un Estado democrático o de una sociedad civil. Son estos individuos *originariamente solidarios*- que conviven en paz- los que plantean y exigen esos espacios de paz como *lugares apropiados* para poder hacer su vida con otros” (p. 200).

En suma, “interculturalidad es, así, el nombre de este *nuevo* mundo descubierto por la razón; y convivencia en paz, la exigencia ética y política; el escenario para que la

interculturalidad pueda ser definida como «espacio moral» de referencia, descubierto (sic) por la propia razón, en el que hombres y mujeres, venidos de todas partes, pueden compartir un espacio comunitario a fuer de humano y humanizador” (p. 218).

Interculturalidad y convivencia no sólo clarifica los hitos conceptuales básicos de esta red semántica sino que se sumerge en ella para ofrecer una renovada explicación de su necesidad. Así, el autor nos permite entenderla en el universo de una realidad, al mismo tiempo, ya dada, y, por tanto, manejable. Finalmente la interculturalidad se integra en un paisaje que profundiza y particulariza la filosofía de un autor contemporáneo, Levinas, con veneros, gracias a Graciano González R. Arnáiz, más cercanos y necesarios que cuando fue escrita: los de la alteridad intercultural

JOSÉ BARRIENTOS RASTROJO
Universidad de Málaga

AYESTARÁN, I.: *Wittgenstein, el vienés errante. La filosofía entre la ciencia y el nazismo*, Ediciones Coyoacán, México, 2009. 320 pp.

En esta nueva obra del profesor Ignacio Ayeararán se abordan distintos aspectos de la vida del peculiar filósofo austriaco. Sin embargo,

no podemos considerar que este libro constituya una biografía en sentido estricto. En primer lugar, no se sigue un orden cronológico, sino que sus capítulos se dividen teniendo en cuenta la temática de los mismos. En segundo lugar, la preocupación del autor es alumbrar el camino que media entre las experiencias vitales de Wittgenstein y su pensamiento filosófico. Así pues, nos encontramos ante un análisis biográfico y cultural necesario para comprender al autor en su contexto. La versatilidad del libro radica en que cada capítulo es una unidad temática independiente, por lo que el orden de lectura no es una prioridad. Por otro lado, el conjunto de los capítulos forma un todo necesario para un completo conocimiento del filósofo vienés. El tipo de vida que llevó Wittgenstein, llena de idas y venidas, de filias y fobias, de célebres amistades y fructíferos desencuentros, hacen que navegar a través de este obra sea una auténtica aventura llena de sorpresas. El análisis que hace el autor de cada una de las vivencias y de los pensamientos de Wittgenstein hacen las veces de cierre, de pilar último para la comprensión de cómo llegó este austriaco a asombrar al mundo con sus pensamientos sobre la ciencia, la filosofía, la ética y la cultura. Se hace necesario recordar que estamos tratando con el que posiblemente sea el mayor filósofo del

siglo veinte, pero cuyo carácter dificulta el rastreo de su verdadera personalidad.

No se puede asegurar con total rotundidad que las circunstancias que rodean la vida de una persona actúen de forma que podamos *explicar* actos futuros de esa persona de acuerdo a sus anteriores vivencias. Pero tampoco podemos obviar que todo organismo vivo, incluidos los seres humanos, está condicionado por el medio en el que desarrolla su vida. Y el medio intelectual en el que Wittgenstein desarrolló la suya puede aportarnos pistas sobre por qué eligió unos caminos y no otros para sus investigaciones en el campo de la filosofía. La tarea del biógrafo consiste en encontrar evidencias que expliquen ciertas consecuencias. Y en este sentido el libro que presentamos satisface notablemente esta necesidad profesional. La espina dorsal de este libro es una cuantiosa colección de citas del filósofo, extractos de su epistolario personal, recortes de sus propias obras filosóficas, así como retazos de textos de otros pensadores y escritores a los que probablemente leyó y que marcaron su vida. Esta cualidad que posee el libro de Ayestarán supone un estimulante acicate para el lector, que puede ver con sus propios ojos e interiorizar en su propia mente las experiencias del extraordinario vienés. Las aportaciones del autor en forma de co-

mentarios analíticos a los extractos arrojan además la luz necesaria para andar un camino que precisa de matizaciones y explicaciones para un completo entendimiento del mundo de Wittgenstein.

El libro está estructurado en doce grandes capítulos precedidos por una introducción, en la que se encuentran las claves fundamentales de cada uno de ellos. De esta forma el lector puede tener acceso previo a la obra para elegir los capítulos que más le interesen. He de reiterar que “Wittgenstein, el vienés errante” no es una biografía al uso; sus capítulos no se encuentran temporalmente ligados. En la introducción, el autor nos presta una amplísima selección de autores y obras sobre la vida de Wittgenstein. Además hace una pequeña descripción del marco teórico y cultural del filósofo. También describe el *ethos* de la sociedad austriaca del siglo XIX, y cómo marca este hecho la obra de un autor. En el primer capítulo, “El yo tractariano, el rostro vienés y otros animales” narra la historia de una obsesión propia del filósofo austriaco: establecer la diferencia fundamental entre el ser humano y el resto de los animales. Sumido en esta labor, Wittgenstein busca en los archivos de su conciencia y en los autores que le preceden en el tiempo algún tipo de respuesta. Analiza al ser humano como si de un animal cualquiera se

tratara; sin embargo, su punto de vista con respecto al objeto estudiado es un *yo* tractariano, un sujeto que analiza la realidad y el lenguaje, y la forma que ambos tienen de presentarse.

En su segundo capítulo, “Kakania o lo que quedó del imperativo categórico kantiano” aborda la cuestión del nihilismo que barre Viena, una concepción de la vida heredada del primer romanticismo, que suponen la exaltación del *yo* y la muerte de Dios. Hay que sumar a esto la crisis de la cultura del *a priori* kantiano, de forma que el individuo se erige como dueño de sí mismo en un *aquí* y *ahora* radicales, apartados de absolutos intemporales o de intentos de dominación por parte de fuerzas que no emergen del propio sujeto.

“Entre Loos y Kraus: arquitectura y lenguaje, ornamento y delito” es el tercero de los capítulos de la obra. Ayestarán nos introduce en el mundo de la estética vienesa, cargada de rasgos contrarios al gusto de Wittgenstein. La crítica de Karl Kraus a la arquitectura superflua vienesa, así como la aportación de Loos a una estética más sobria y puramente funcional serán algunos de los referentes del vienés errante que perfila el autor. A fin de cuentas, la filosofía de Wittgenstein carece del adorno de la retórica, acercándose más bien a una concepción de la estética propia de los

dos teóricos que encabezan el título de este capítulo. Tras todo el proceso de interiorización de esta nueva teoría artística, la catarsis estalla en Wittgenstein con el diseño de la casa de la Kundmannngasse; de alguna forma esto representa la *materialización* de sus pensamientos filosóficos más allá de puro ámbito de la lógica, y también más allá del lenguaje.

En cuarto lugar nos encontramos con un capítulo que conjuga la interpretación wittgensteiniana de un hecho histórico, como lo es la muerte del poeta Georg Trakl, con la de Heidegger, gran filósofo de reconocido prestigio en la época de Wittgenstein, sobre el mismo hecho. Se rastrea aquí cómo la historia pasa de ser un objeto de estudio a considerarse una parte más del pueblo alemán, la más importante: su ser.

El quinto capítulo pone en relación a Wittgenstein con el mundo de las matemáticas. Se abordan distintos aspectos de esta relación. Por un lado tenemos la visión que nuestro filósofo tenía sobre Frege, todo un revolucionario que usó el concepto matemático de función para hacer análisis lógicos del lenguaje, y cuyas huellas pueden rastrearse sobre todo en la obra del comúnmente conocido como primer Wittgenstein. Por otro lado nos acercamos a las conversaciones que mantuvo con Ramsey, así como las

discordancias intelectuales entre ambos que llevaron a Ramsey a calificar a Wittgenstein de *bolchevique matemático*. Aparecen además personalidades de la trascendencia de Sraffa, Brouwer o Weyl.

El sexto capítulo retoma el tema del estado de las matemáticas en la Europa de principios de siglo. Se recoge el ataque de D. Hilbert al intuicionismo de Brouwer y Weyl, siempre con un profundo sentido de la marca política que sobrevolaba la interpretación de sus trabajos. También aparecen las discrepancias entre Wittgenstein y Turing, uno de los padres de la computación y la informática.

Dejando a un lado el mundo matemático, el autor se centra en el séptimo capítulo en el giro de visión del vienés hacia el sistema socio-político del oriente europeo: Rusia y el socialismo. Se trasluce el pesimismo y la desilusión de Wittgenstein acerca de las posibilidades que ofrecía un régimen tal vez idealizado por muchos centroeuropeos. La experiencia de su estancia en la Rusia estalinista, así como la visión del ejército de ocupación rusa en Viena truncaron las ilusiones de un judío austriaco en vísperas de la Segunda Guerra Mundial.

En el octavo capítulo aparece una relación poco frecuente pero esencial para conocer al hombre: Wittgenstein y la herencia de Goethe en

la sociedad tradicional germana. La perspectiva desde la cual examinar los fenómenos es un punto a tener en cuenta en el austriaco; la clave para entenderlo se encuentra en este capítulo. La idea del fenómeno primordial como causa del todo aparece en la obra de Goethe, y permite a nuestro vienés acercarse un poco más a la tradición filosófica germana, de la que acabará siendo deudor en algún aspecto. Este capítulo desvela el cómo.

En el capítulo noveno encontramos el aspecto político y antropológico de Wittgenstein. También trasluce el misticismo de una vida feliz y sin temor a la muerte, que impulsa al vienés a tomar partido en la Primera Guerra Mundial del lado austriaco. La oposición aparente entre goce y dolor se convierte en una relación de necesidad retroalimentada: estar instaurado dentro de una cultura es sinónimo de continuas fricciones internas entre un *quiero* y un *puedo* muchas veces irreconciliables. La crítica al reduccionismo británico, el impacto de las lecturas de Freud sobre su pensamiento, así como las lecturas de la antropología de Frazer y de la historia de Prescott serán parte fundamental de este capítulo, que embarca al lector en un viaje hacia el corazón humanista de la tumultuosa sociedad Europea de principios de siglo.

El décimo epígrafe de esta obra recoge una parte de la vida de Wittgenstein escasamente estudiada: su faceta como profesor de primaria en la Baja Austria durante seis años. Estas experiencias profesionales son las que le llevaron a cuestionarse cuál es el uso de lenguaje fuera de los parámetros del análisis lógico del mismo. También suscitó en nuestro autor la duda de cómo aprenden a usar los niños el lenguaje, y como lo empiezan a entender. Todas estas aventuras, además de otras percepciones personales del autor vienés sobre la *paideia* y la *psicagogé* trazan el rumbo de este capítulo.

El penúltimo capítulo se centra en la inquietante coincidencia de Adolf Hitler y Ludwig Wittgenstein en la escuela de Linz. Un atípico estudiante judío y el futuro cabeza de partido antisemita juntos en una misma institución recibiendo una educación similar. El destino final de cada uno de estos personajes, ambos concernidos por el origen de la raza aria, transluce la ruptura que en algún momento traspasó los límites del lenguaje para convertirse en el más horrible de los periodos de la historia reciente de Europa. La condición de judío fue un tormento para el filósofo vienés en muchos momentos de su vida: las crisis de identidad religiosa, ligadas a su homosexualidad, reconocida por él mismo desde adolescente, perturba-

ron la mente del autor toda su vida. Es interesante leer las notas de Wittgenstein y de Hitler sobre esta época de sus vidas, y hacer un balance del posterior final de cada uno de ellos. Ignacio Ayestarán nos conducirá a través de este peligroso sendero haciendo uso de un rigor histórico envidiable, dada la trascendencia de los textos que se exponen.

El capítulo que cierra este apasionante viaje es, quizás, una continuación temática del anterior. En el duodécimo epígrafe el autor de esta obra nos presenta la posición del filósofo vienés ante el auge del totalitarismo y la propaganda que empapelaba las calles de todas las ciudades alemanas. Haciendo uso de su delicado sentido del análisis del lenguaje, Wittgenstein repasará los aspectos más importantes del discurso nazi, para acabar aborreciendo esta forma de perversión del lenguaje y de la mente de los ciudadanos alemanes. El cine será para nuestro filósofo un modo de comprender el error de Hitler, y apreciar el gusto por el buen humor en una Europa barrida por una crisis cultural que amenazaba con destruir el cosmopolitismo de un continente marcado por la división.

La pretensión de esta obra no es el adoctrinamiento en la filosofía analítica del austriaco, sino la comprensión de la vida del mismo, y la influencia de ésta en su pensamien-

to filosófico. No se puede decir que sea una *interpretación* de unos hechos, pues el profesor Ignacio Ayestarán pone a nuestra disposición todos los documentos en los que él se ha basado para producir esta obra. Nos encontramos ante hechos objetivos y reconstrucciones a partir de ellos dotadas de precisión y profundidad. Esas reconstrucciones no se aventuran a alimentar consideraciones peregrinas, sino que resultan ser las explicaciones más plausibles teniendo en cuenta los hechos. Lejos de constituir un manual sobre Wittgenstein, esta obra tiene la virtud de ser el compañero de viaje ideal para todo aquél que quiera conocer los aspectos personales más importantes de uno de los filósofos más grandes de la historia.

ÁLVARO GARCÍA RENDO
Universidad del País Vasco

BARRIENTOS RASTROJO, José - DIAS, Jorge H.: *Idea y proyecto. La arquitectura de la vida*, Visión Libros, Madrid, 2010. 319 pp.

La declaración de intenciones de este libro queda manifiesta desde sus primeras páginas. El prólogo, realizado por el profesor de la Universidad Fraser Valley, Peter Raabe, sostiene que la filosofía aplicada

puede ayudar a las personas a abordar sus conflictos cotidianos sin necesidad de convertirlos en afecciones mentales, en los que debería intervenir otro tipo de profesionales.

El eje central de este libro está vertebrado por la disquisición sobre si el objetivo de la filosofía aplicada es la búsqueda del bienestar del consultante o en la mejora del sujeto en su acto de pensar. En la obra que nos ocupa, cada uno de los autores defiende una de estas dos ópticas. Según José Barrientos, Doctor en Filosofía y profesor de la Universidad de Málaga, el fin de la consulta filosófica es la optimización del acto de pensar; Jorge Dias, uno de los fundadores y primer presidente de la Asociación Portuguesa de Filosofía Aplicada, establece como objetivo la consecución de la felicidad y la obtención de un proyecto de vida que ayude al consultante a desarrollarse como persona.

La primera parte del libro nos muestra la aportación de Barrientos, iniciándose con una definición de la orientación filosófica, a través de una breve introducción de su significado conceptual y su relevancia a lo largo de la historia. Esta trayectoria destaca el engarce existente entre filosofía y vida, esto es, cómo la filosofía puede influir en nuestra forma de comprender el mundo, cómo nos ayuda a mirar (no sólo

ver) realmente lo que nos rodea y cómo, finalmente, establece cauces de acción coherentes con el propio pensamiento.

El segundo capítulo comienza a justificar la estructura del ensayo filosófico como modelo para la orientación filosófica. Para ello, la “materialidad” del método sugerido desvela cómo, por medio de la comprensión y escucha del consultante, el orientador filosófico consigue que éste descubra cual es la cuestión “real” que lo aflige; asimismo, el individuo que acude a las sesiones filosóficas conseguirá destacar los conceptos y términos esenciales implicados, a través de las palabras cofre y filosóficas; señalará el marco filosófico personal del consultante y, finalmente, fomentará el autoconocimiento del mismo en el asunto que le preocupa. A las estrategias indicadas, se suman la educación de la mirada eliminando cegueras intelectuales, el uso de la espiralidad en análisis del yo y, en síntesis, la clarificación del dilema del consultante, con la posibilidad que éste se disuelva. Barrientos cumplimenta sus objetivos, aplicando métodos filosóficos conocidos a nuestro campo de estudio: el método pragmático de William James, el método DAFO, etc...

El capítulo titulado “El ensayo filosófico como modelo para la orientación filosófica. Formalidad”

se centra en la definición y utilización del *Critical thinking* en la Filosofía Aplicada. Describe sus elementos definitorios, a saber, argumentos, razones y conclusiones; muestra la estandarización de los argumentos e indaga en la evaluación de razones y fuentes. Un ítem importante que está someramente indicado por el autor es la idea de falacia y la definición de las más habituales. En este sentido, *Idea y proyecto* entiende como falacia toda argumentación que aparentemente es cierta pero esconde una relación incorrecta entre razones y consecuencias. También, se nos muestra otro típico modo de argumentar como las analogías, explicitadas como la pretensión de comparar una situación, objeto o evento con otro para alcanzar conclusiones válidas. El capítulo finaliza con una selección de supuestos prácticos que ayudan a una mejor comprensión de lo expuesto

El autor, a continuación, expone la naturaleza del diálogo del gabinete filosófico, detallando la disposición epistemológica, antropológica y ontológica del filósofo aplicado. En primer lugar, investiga los límites afectivos en los que se ha de mover el desarrollo de las sesiones, prestando especial atención a la definición de amistad, determinando sus límites magníficamente ejemplificados con la idea de consultas “familiares”. Cabe destacar la

idea de investigación filosófica conjunta entre consultante y filósofo, siendo el primero quién ha de transitar senderos nunca hollados con la tranquila aquiescencia del filósofo, tratando de no influir en el consultante con sus propias ideas, ayudando a pasar por el tamiz de la filosofía las disquisiciones del consultante.

Por último, el autor sugiere una herramienta tremendamente práctica en el ejercicio profesional de la filosofía aplicada, el informe Quijote. En éste, el filósofo aplicado refleja las circunstancias personales del consultante, el motivo por el que acude a la consulta, una descripción filosófica de la sesión y unos ejercicios que ayudan a la reflexión del consultante, llenando el vacío que se produce entre consultas.

El segundo bloque de la obra muestra la perspectiva de Jorge Dias en torno al objetivo de la consulta filosófica. A modo de introducción, Dias pretende desmontar diversos mitos relacionados con la filosofía y la crítica de aquellos que niegan su trasunto práctico. Seguidamente, el autor portugués expone pormenorizadamente su método de trabajo, el método PROJECT@, destinado a que el consultante encuentre su propia filosofía de vida, desde la construcción de un proyecto vital. También, disecciona el método IPSE, que pretende la bús-

queda del autoconocimiento de la persona en una o pocas sesiones de consulta.

Como broche final, se hace partícipe al lector de casos reales, lo que convierte a este volumen en una herramienta práctica para aquellos que se acercan por primera vez a la filosofía aplicada o que desean ampliar sus conocimientos prácticos en el ejercicio de la profesión del filósofo aplicado.

ANA MARÍA ESPINOSA MERINO
Universidad de Sevilla

MADAIGÁN, M.J. – CEBERIO, L. – GARAZALGA, L. - ARRIZABALAGA, G. (Eds): *Filosofía de la innovación. El papel de la creatividad en un mundo global*, Plaza y Valdés editores, Madrid, 2009. 184 pp.

En esta obra, se expone la significación de la innovación y de la creatividad, a partir de dos perspectivas: desde un punto de vista de la teoría del conocimiento y desde un punto de vista antropológico.

Con ambas perspectivas se intenta reunir un conjunto de conceptos que hagan posible una comprensión de la función creadora e innovadora dentro de nuestro mundo cultural. La obra consta de 13 artículos, siete que están referidos a la innovación y seis centrados en una visión

antropológica de la creatividad. Así, la primera parte lleva por título lleva por título *La Epistemología de la Innovación*.

En el primer artículo, "De la información al conocimiento; del conocimiento a la innovación", Nicanor Ursúa analiza la función que realiza la epistemología en el cambio que se produce de la información al conocimiento y de éste a aquélla. Explica que reproducir información en la sociedad tecnológica en la que estamos inmersos es muy fácil, reconociendo sin embargo que existe una gran dificultad con la producción y reproducción de los conocimientos.

En "La paradoja de la innovación. Aspectos axiológicos y epistémico-culturales", Julián Pardo nos descubre el conjunto de valores que lleva implícito la innovación. Las innovaciones que permanecen en nuestra sociedad, poseen un carácter conservador. Este carácter entra en contradicción directa con el conocimiento humano pues éste progresa continuamente, y por consiguiente, muchas de las innovaciones que perduran en la sociedad, debido a su carácter conservador, fracasarán y serán abandonadas.

En el tercer artículo titulado "Los riesgos del pensamiento crítico", Xabier Insauti plantea la antinomia kantiana: libertad/causalidad en el ámbito social e individual donde se

desarrolla el ser humano, y nos expone que Adorno intenta superar esta especie de lucha utilizando un estudio del ser individual del hombre que destruya completamente la homogeneización que la naturaleza hace de él, y, además, intenta superar esa lucha.

"La Metafísica de Aristóteles: un modelo para el progreso del conocimiento", artículo de Javier Aguirre, expone tres momentos fundamentales para aproximarnos correctamente a la Metafísica de Aristóteles, a saber: el primero hace referencia al contexto histórico-filosófico de la obra, el segundo se refiere a los problemas teóricos planteados por el Estagirita y el tercero consiste en el desarrollo conceptual realizado por el filósofo en vista a solucionar los problemas planteados en los libros III y XI. El profesor Aguirre llega a la conclusión de que Aristóteles ha planteado una serie de aporías que ha conseguido resolver gracias a un sistema conceptual y doctrinal organizado, que aún actualmente tiene vigencia.

En el quinto artículo, llamado "Marco epistémico y creación de novedades", Xabier Palacios presenta una explicación de carácter analítico sobre la teoría del conocimiento de Piaget y Garcia Rolando centrado en el concepto de "paradigma" de Kuhn". El autor llega a la conclusión de que si bien Kuhn se centra en los cambios de para-

digma, no hay posibilidad alguna de cambios en los marcos epistémicos. Sin embargo, en la denominada “epistemología genética”, presentada por Piaget y García Rolando, sí existen resortes que nos permitirán comprender los cambios que puedan darse dentro de los marcos epistémicos.

En el artículo titulado “La segunda Revolución Copernicana de los meta-inventos a la innovación socialmente responsable y sostenible”, Ignacio Ayestarán expone que la invención y la innovación son consustanciales al hombre desde un punto de vista teórico y social. Presenta su teoría sobre el desarrollo de un sistema organizativo de innovación que sea sostenible desde un punto de vista social. Para construir ese modelo utiliza ideas de los siguientes autores: 1) la concepción de Murray (2003) sobre los meta-inventos del hombre; 2) la idea de que los productos tecnológicos cuya vida ha finalizado sirvan de nutrientes para productos futuros, McDonough y Braungart (1992); 3) la ética de la ciencia de Mario Bunge; y, finalmente 4) el análisis de los valores de la tecnociencia de Javier Echeverría.

En el último artículo de esta primera parte “La explicación talasográfica del progreso y de la innovación científica”, Óscar González analiza el planteamiento ofrecido por Cosandey (2007). Éste afirmaba

que la ciencia y la industria modernas surgieron en la civilización occidental y no en otras civilizaciones. Gracias a un gran desarrollo económico y a una labor política organizada y estable, el desarrollo científico e industrial apareció por primera vez en nuestra civilización. La talasografía no es determinista en un sentido estricto (no predice movimientos sociales), sino solamente canaliza la evolución de las civilizaciones a muy largo plazo y las razones por las que ha sido posible (Cosandey, 2007).

La segunda parte, que lleva por título *La Antropología de la Creatividad*, consta de seis artículos.

El primero de ellos, “La creatividad inevitable”, escrito por el profesor José Ramón Arana, nos ofrece una panorámica de los distintos códigos sociales a los que nos vemos sometidos desde el momento mismo de nuestro nacimiento. Acatar estos códigos nos diferencia de la naturaleza, nos humaniza, pero, también nos individualiza. Arana expone los distintos códigos sociales partiendo del estudio del pensamiento de poetas como, Baudelaire, Unamuno y Rilke, o arquitectos como Lloyd Wright. La existencia de estos códigos sociales lleva en cada autor un sello de originalidad y creatividad. El autor concluye afirmando que “la existencia de estos códigos exige creatividad y libertad a la vez” (p. 129).

En el segundo artículo, “Michel Tourier y la búsqueda de la creatividad”, Luis Garagalza, realiza un análisis de la novela “Viernes o los Limbos del Pacífico” de Tourier. Presenta la figura de “Viernes” como la de un personaje que hace posible que Robinson se convierta en un hombre creador, el cual ve y considera a su amigo “Viernes” como un ser distinto a él, pero nunca inferior, un hombre con unas costumbres y cultura diferentes pero no por ello inferiores a la suya.

El tercer artículo lleva por título “Las ideas de innovación y progreso a la luz de la antropología de Lévi-Strauss”. En él José Ignacio Galparsoro expone que Lévi-Strauss siempre dudó de la superioridad de la civilización occidental con respecto a sociedades más primitivas. Para el autor, todos los hombres están dotados de las mismas estructuras mentales, de ahí que no podamos afirmar con rotundidad que unos hombres sean “mejores” que otros. Con este planteamiento Lévi-Strauss quiere proteger la dignidad de las producciones culturales de los que llamamos nosotros “salvajes”. El hombre de la cultura occidental está dotado de las mismas herramientas mentales que el hombre llamado “primitivo”, lo que ocurre es que ambos dan soluciones diferentes a problemas análogos. Según Lévi-Strauss, el concepto de “innovación” sí es

propio de la civilización occidental, porque nuestras innovaciones van referidas a la economía y, por tanto, a la “idea de progreso”. Las sociedades primitivas también progresan, pero el concepto de progreso en ambas sociedades es muy distinto. La cultura de la “globalización” ha impuesto como modelo superior a la cultura occidental, y las llamadas culturas “primitivas” no tienen “elección”, deben acatar los mismos patrones de la “cultura occidental”.

Gotzon Arrizabalaga, en su contribución “Revolución en la creatividad musical”, afirma que en los últimos años se ha usado y abusado de la tecnología para producir música. Se han utilizado de manera exagerada programas informáticos, Internet...etc. El autor explica que una mayor adquisición de facilidades y herramientas tecnológicas no significa una mayor creatividad musical. En cambio, una disponibilidad reducida de recursos para la producción musical aumentaría, sin lugar a dudas, el ingenio y la creatividad humana, a la hora de producir piezas musicales.

En el quinto artículo, “La creatividad del lenguaje a través de la analogía aristotélica a cuatro términos”, M^a Jesús Maidagán expone que la creatividad forma parte de la esencia misma del ser humano, pues desde el mismo momento en que el hombre posee el lenguaje, ya es necesariamente creativo, mos-

trándose que la metáfora es propia del artista. Aristóteles es el primero que define la metáfora. La metáfora produce conocimiento y para producir el conocimiento, el artista debe crear una imagen que quede en la mente de todos aquellos que la perciban. La autora analiza la diferencia que existe entre la metáfora y la catacrexis o metáfora por analogía. Mientras la primera construye conceptos que se instauran en la lengua de una manera definitiva, la segunda se produce y aparece en el momento y en el contexto en que se necesita utilizarla.

El sexto y último artículo lleva por título “Innovación y creatividad en las personas. Apuntes psicológicos”, en el cual Iñaki Ceberio afirma que los conceptos de innovación y creatividad están omnipresentes en nuestra sociedad, sobre todo, en el ámbito empresarial, alcanzando una gran importancia porque gracias a ellos aumenta el éxito en este mundo cada vez más competitivo. La innovación es el elemento clave dentro de la competitividad entre las empresas. Así, el concepto de innovación se traduce automáticamente en “éxito”. Según algunos psicólogos humanistas, los principales obstáculos que impiden el desarrollo de la creatividad son de tipo psicológico. El nivel de competitividad, el nivel de exigencia, son aspectos que reducen la capacidad de creatividad del individuo. De ahí

que los gobiernos debieran preocuparse de que la innovación no condujera a una actitud consumista y de mercado sino a una mejora sustancial de la calidad de vida de los individuos, debiendo para ello fomentar la capacidad de asombro, el afán de curiosidad y el deseo de descubrimiento en favor de una creatividad pura dentro del sistema educativo.

Finalmente, y desde mi propio punto de vista, creo que este libro aporta apreciables planteamientos acerca del tema de la innovación y de la creatividad. Nos explica cómo influyen estos dos conceptos en todos los ámbitos de la vida del ser humano, y también nos aconseja que no coloquemos en primer lugar a la innovación, sino más bien que tenemos que potenciar la creatividad pura, la creatividad del hombre, que es, en definitiva, el motor del desarrollo de la humanidad. De esta manera, viviremos en un mundo mejor, más equitativo, donde cada individuo pueda exponer el fruto de su propia creatividad, olvidándonos un poco del éxito y de la competencia, adonde conduciría una “innovación” netamente comercial y empresarial y carente de valores humanos auténticos.

GRACIA GUILLÉN DOMÍNGUEZ
Universidad de Sevilla