

MINAZZI, Fabio (a cura di): *Filosofia, Scienza e Bioetica nel dibattito contemporaneo. Studi internazionali in onore di Evandro Agazzi.* Roma, Editoria della Presidenza del Consiglio dei Ministri, 2007. 1408 pp.

Cualquiera de los adjetivos de los que habría que servirse para calificar este libro sería impropio de una revista científica, que exige siempre la mesura y el equilibrio expresivos, por hiperbólico. Sin embargo, no hay regla sin excepción, máxime cuando se trata de juzgar una obra excepcional como ésta que ha editado Fabio Minazzi, el más impresionante *Festschrift* que hayamos tenido ocasión de contemplar. Colosal, grandioso, descomunal... los epítetos de este campo semántico se agotarían antes de completar los atributos de este portentoso megaterio tipográfico cuidado hasta el ínfimo detalle. Pero el asombro ante esta maravilla editorial, sin llegar a desvanecerse, se explica y pierde todo misterio cuando se atiende a su razón generatriz, la conmemoración de los trabajos y los días de Evandro Agazzi. El recordatorio de unos cuantos rasgos de su figura intelectual bastará para explicar la doble reunión en su homenaje, presencial y textual, de docenas de estudiosos, a su vez, de relieve mundial la mayor parte,

procedentes de toda Europa, de las Américas, del Asia continental e insular.

El Profesor Agazzi (Bérgamo, 1934), de formación filósofo (doctorado en la Universidad Católica de Milán) y físico (Universidad de Milán), ha sido Catedrático de Filosofía de la Ciencia y Filosofía Teórica en la Universidad de Génova, siendo actualmente Responsable Científico de la Scuola di Dottorato in Scienze Umane. Sus trabajos en estas materias se incluyen dentro de la Lógica y la Filosofía de la Ciencia y del Lenguaje, la Ética de la Ciencia y la Técnica, la Teoría de Sistemas, la Metafísica y la Antropología Filosófica. Esta labor de extensión enciclopédica se ve atravesada por dos hilos conductores que terminan entrelazados, el uno epistemológico, ético-antropológico el otro. A saber: la defensa de la objetividad de la ciencia y del “realismo científico”, mediante la profundización de las nociones de referencia y verdad; y el intento de perfilar un proyecto humano firme, mediante el análisis del concepto de persona y sus implicaciones, especialmente las bioéticas. Detrás de esos trabajos filosóficos se encuentra toda una vida dedicada a la investigación y la docencia: después de sus estudios postdoctorales en Oxford, Marburgo y Münster, enseñó

Matemáticas en Génova, Lógica Simbólica en la escuela Normal Superior de Pisa, Filosofía de la Ciencia y Lógica Matemática en la Universidad Católica de Milán, antes de ser nombrado en 1970 Profesor Ordinario de Filosofía de la Ciencia en Génova. Nueve años más tarde fue llamado a ocupar también la Cátedra de Antropología Filosófica, Filosofía de la Naturaleza y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Friburgo (Suiza), donde se mantuvo hasta ocupar de nuevo en 1994 su puesto de Catedrático en Génova (de hecho simultaneó sus actividades en ambas universidades durante años). En ese tiempo ha sido también Profesor Visitante, entre otras instituciones, de las Universidades de Düsseldorf, Berna, Pittsburgh, Standford, Ginebra y la UNAM (México), a la vez que dictaba cursos y conferencias en universidades de medio mundo y también en la Universidad de Sevilla. Tantos años de estudio y enseñanza le han valido la concesión de varios doctorados por causa de honor en centros universitarios de Argentina (Universidad de Córdoba, Universidad Nacional Santiago del Estero y Universidad de Mendoza), Perú (Universidad Ricardo Palma de Lima) y la propia Italia (Universidad de Urbino), y su elección reiterada (también otra vez

en este año 2008) como Presidente de la Academia Internacional de Filosofía de la Ciencia (Bruselas), Presidente de la Federación Internacional de Sociedades Filosóficas (FISP), Presidente del Instituto Internacional de Filosofía (París) y de otras instituciones académicas en diferentes países (como las antiguas presidencias de la Sociedad Italiana de Lógica y Filosofía de la Ciencia, la Sociedad Filosófica Italiana y la Sociedad Suiza de Lógica y Filosofía de la Ciencia). Ha sido asimismo Tesorero del Consejo Internacional de Filosofía y Humanidades (UNESCO) y en Italia miembro del Comité Nacional de Bioética y Director del CNR. Su prestigio le ha llevado a formar parte del Consejo Asesor de numerosas revistas internacionales como *Erkenntnis*, *Kos*, *Revue Internationale de Philosophie*, *Modern Logic*, *Medicina e Morale*, *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, *Il Protagora*, *Sandhan* y *Anthropos & Iatria*, así como de nuestra propia revista. Tampoco ha descuidado el trabajo editorial dirigiendo las publicaciones *Epistemologia* y *Nuova Secondaria*, por no hablar de los más de treinta volúmenes que ha editado o coeditado. De sus publicaciones basta dar el número de las que registra, actualizadas a 2006, Minazzi: 1008; aunque no

podemos dejar de señalar que diecinueve de ellas son libros importantes, de entre los cuales destacamos el que incrementó su influencia en España (donde era ya bien conocido), traducido por el Director de *Argumentos*, R. Queraltó, *El bien, el mal, la ciencia*, un texto originalmente en italiano que cuenta también con versiones al alemán, francés, ruso, polaco, húngaro e inglés. Consecuencia casi inevitable de tantos méritos acumulados es la inclusión de esta personalidad en diversos diccionarios nacionales e internacionales de filósofos, y también en enciclopedias universales, entre otras, la Rizzoli-Larousse.

Ahora bien, si semejante currículum explica que un centenar largo de estudiosos de renombre se aglutinen en torno a un colega para festejar su obra, puede ser llamativo aún que esos filósofos tengan extracciones ideológicas tan dispares, que en el volumen colaboren autores cuyas filosofías se encuentran tan enfrentadas. Éste es el valor principal del libro como tal, más allá del valor intrínseco que cada contribución singular pueda tener: ser un ejercicio vivo de pluralidad. Pero una vez más se descubre que no tiene nada de llamativo si se tiene en cuenta el perfil intelectual de Evandro Agazzi. Que un filósofo como él

haya concitado el interés de filósofos muy diferentes y con posiciones muy distintas a las de él mismo se comprende sin mayor dificultad cuando se atiende a su *motto*, según el cual, “tenemos que aceptar que todos tenemos algo de verdad y nadie tiene la totalidad de la verdad. En cualquier campo. Entonces la diferencia es algo valioso. Esa es la raíz genuina de la tolerancia y del pluralismo”. Encontrar la verdad sin pretensión de unanimidad, ésta es la enseñanza pluralista de Agazzi y de la que el trabajo coral dirigido por Minazzi da cumplido testimonio, empezando por la sección inaugural, a cargo del Presidente emérito de la República Italiana, Oscar Luigi Scalfaro, y del Cardenal Carlo Maria Martini.

El resto de las secciones se estructura, salvo la primera dedicada específicamente a la aportación filosófica del homenajeado, a imagen y semejanza suyas, por así decir. En efecto, el Profesor Minazzi ha tenido la feliz ocurrencia de ordenar la libérrima producción de los intervinientes según los diversos campos convencionales en los que ha incidido dejando huella perdurable el propio Agazzi. Son tantísimas las voces entonadas que no podemos hacernos eco de ellas en particular, ni siquiera hacer elenco de todos sus nombres; sea suficiente, para obtener una

impresión global, alguna consideración general sobre estas secciones, escritas -cómo no- en las cinco lenguas en que escribe y enseña Agazzi: italiano, español, inglés, alemán y francés.

La segunda y más abundante sección versa sobre el área que constituyó su primera inquietud y le dio fama internacional con su original teoría del objetivismo científico y su ya clásica distinción entre un sentido débil y otro fuerte de la objetividad científica: la Filosofía de la Ciencia (y de la Técnica). Aquí encontramos pronunciamientos sobre las ciencias duras, pero también sobre el Psicoanálisis, el Derecho, el mito, la Medicina, la Teoría de la Información, etc., por parte de M. Bunge y C.U. Moulines, así como de J. Echeverría, D. Antiseri, S. Haack, G. Hottois, V. Mathieu o N. Rescher, entre tantos autores significados. La tercera sección, mucho menor, se ocupa de algo, en cambio, cualitativamente no menor en las investigaciones de Agazzi, siempre atento a la contextualización histórica (y social) de las objetivaciones científicas: la Historia del Pensamiento (filosófico y científico). Aquí los participantes son: G. Armocida, G. Derossi, A. Laganà, C. Maccagni, A. Rossi, B. Saint-Sernin y W. Shea. La cuarta sección se centra en el que

prácticamente fue el lugar común inicial de la investigación y la docencia de Agazzi, la Lógica y Filosofía del Lenguaje, cuando a comienzos de los sesenta comenzó su crítica a los formalismos matemático y lógico y reivindicó el “significado”, la referencia a contenidos. En este lugar se ubican las variadas reflexiones de J. Cohen, J. Faye, A. Grzegorzczuk o J. Pelc, entre otros. La quinta sección pivota sobre algo cuya pertinencia viene reclamando Agazzi con fuerza, la reflexión cosmológica: la Filosofía de la Naturaleza. M. Artigas, P. Aubenque, H. Barreau, J. D. Barrow, H. H. Holz son algunos de los que aquí discurren al respecto. Las cuestiones relativas a la Metafísica, la Ontología y la Antropología son una constante preocupación de Agazzi, quien no ve objeciones metodológicas en la ciencia que impidan su cultivo, a la que dan réplica en la sexta sección redacciones de M. Ferraris, M. Marsonet, F. Papi o E. Severino, por sólo nombrar a algunos. La dedicación a la Ética y, más en particular, a los problemas bioéticos ha confirmado el peralte mundial del pensamiento de Agazzi. A ello se dedica la sección séptima con contribuciones, entre muchos otros, de M. Dummet, T. Imamichi, M. Pera o L. Zea. La octava y última sección, la más breve, se consagra a la Filosofía de la Religión, un

interés transversal de Agazzi, para quien ciencia, razón y fe se reclaman mutuamente, con aportaciones, entre otras, de S. Natoli o W. Pannenberg.

Atención destacada merece la primera sección no sólo por ser la más copiosa, sino porque en sus casi cuatrocientas páginas encontramos un panorama crítico de la vida y la obra del pensador homenajeado, un balance comprensivo de lo que ha dado de sí para los demás. Buena parte de los estudios aquí presentes giran, como no podía ser menos, alrededor de su persona, desde los más íntimos como los de Luciano Corradini y Pietro Nonis, quienes evocan su relación de amistad, hasta los que se detienen en sus logros plasmados en instituciones promotoras de la extensión de la Filosofía a la sociedad, como los de Bernard N. Schumacher, quien al respecto diserta sobre la Filosofía al servicio de la ciudad universal, Jean-Marie Van Cang, quien se concentra en su dedicación a la Academia Internacional de Filosofía de las Ciencias, y Edgardo Castro, quien rastrea su presencia en América Latina. El resto y mayor parte de los estudios toma en consideración preferente su obra intelectual, bien desde una perspectiva global, como el de Nicla Vasallo, que depura el perfil del filósofo Agazzi hasta su

quintaesencia; o desde las distintas perspectivas parciales en que nuestro autor ha descollado: el pensamiento pedagógico (Giuseppe Bertagna), la Lógica y Filosofía de las Matemáticas (Marco Borgia, Sergio Galván, Antonio Livi, Luisa Montecucco, Paolo Musso y Carlo Penco), la Epistemología y su historia (Fabio Minazzi, Paolo Aldo Rossi), incluyendo su aplicación a las Ciencias Sociales (Giuliano di Bernardo), la Psicología (Alberto Greco), la Física (Gino Tarozzi), la Medicina (Carlos Viesco) y la inteligencia artificial (Philippe-André Holzer), la Metafísica y la Cosmología (Gian Luigi Brena y Juliana González Valenzuela), la Antropología (Matteo Negro) y la Ética, la cual acaso merezca mención aparte por constituir el vector de la producción intelectual del último Agazzi de mayor interés para los estudios CTS.

En efecto, nuestro autor lleva un par de decenios esforzándose en pro de la conjugación de la innegable autonomía y libertad de la ciencia con la responsabilidad moral de la misma dentro de un horizonte sistémico que permita la consecución de una axiología de la tecnociencia. En ese mismo horizonte se inscriben sus abundantes consideraciones bioéticas, las cuales recoge Luisella Battaglia en su artículo. Mariano Bianca aborda el plexo sistémico

entre ciencia, técnica y ética. La aplicación normativa y descriptiva del enfoque sistémico agazziano es redescrita críticamente por Hans Lenk. La concepción expandida, no restrictiva, y, sobre todo, unitaria de la razón, presupuesto de la relación entre ciencia y ética, es enfatizada por Roberto Mordacci. Y Ramón Queralto se fija en la contribución de Agazzi a la acción de los valores éticos en el sistema científico-tecnológico subrayando el carácter de actividad no meramente cognoscitiva de la tecnociencia y el consiguiente *feed-back* entre ciencia y ética, el cual no permite que la una se supraordine a la otra.

Además de las secciones propiamente dichas, de cuya riqueza sólo hemos podido ofrecer una cata, el volumen se cierra con un triple apéndice bio-bibliográfico sobre el autor celebrado a cargo del Profesor Minazzi, un instrumento utilísimo por el que los investigadores del presente y del futuro seguro que también le estarán profundamente agradecidos y por el que aquí encarecidamente lo felicitamos.

JOSÉ A. MARÍN-CASANOVA
Universidad de Sevilla

BORGMANN, Albert, *Real American Ethics: Taking Responsibility for Our Country*, Chicago (Illinois), The University of Chicago Press, 2006. 245 pp.

Todo lo que es sólido se desvanece en el aire; todo lo sagrado es profanado
Karl Marx, *El Manifiesto Comunista*

Una vez declarado el triunfo del neocapitalismo como modelo económico dominante, diversificado y extendido su influjo hasta las más recónditas regiones de la esfera terrestre, parece que, después de todo, se ha hecho del aire el arché de las cosas. Tamaño despliegue de prestidigitación metafísica no habría sido posible sin los avances tecnocientíficos del último siglo, medios sin fin que han proliferado y aventado nuestro planeta hasta convertirlo, según se dice, en globo. Los pasos hacia la sociedad del futuro parecen no apoyarse ya en suelo firme sino en un firmamento opacado por satélites, ondas electromagnéticas y otros artefactos voladores poco o nada identificados. Y es que, alérgica a cualquier fundamentación en realidades últimas, contraria a todo recurso naturalista a una *physis* exhausta, la globalización, proceso capital de nuestra época, respira gracias a realidades penúltimas,

paradigmáticamente las NTICs, y se inspira en otras antepenúltimas, como el ubicuo espíritu de la información. A pesar de lo inaudito de muchas de sus manifestaciones, esta tendencia hacia la interposición universal y la mediación omnimoda no carece de antecedentes. Dos siglos atrás, Marx dio el nombre de mercantilización al antepasado de este movimiento globalizador, y pensó que era el aliento burgués el que insuflaba la nueva metafísica emergente: el ser de cada realidad sería, bajo su régimen, el cambio, y su valor, el del mercado. Volatilizado -a tenor de lo acaecido en las últimas dos décadas, irreversiblemente- el proyecto social comunista, las alternativas teóricas y prácticas al decurso histórico que dicho modelo pretendía contrarrestar parecen ahogadas, al menos en el plano económico. Pero, ¿era el fenómeno de rarefacción ontológica que Marx bautizó como mercantilización un acontecimiento fundamentalmente económico? ¿En qué sentido, por ejemplo, pueden considerarse asuntos pecuniarios, de producción o propiedad, el desencantamiento del mundo diagnosticado por Weber o la consunción del ser lamentada por Heidegger?

Las dos caras de la mercantilización.

*Real American Ethics: Taking Responsibility for Our Country*¹, la obra más reciente de Albert Borgmann, figura reconocida dentro de la filosofía de la tecnología americana por títulos como *Technology and the Character of Contemporary Life*² y *Holding Onto Reality: the Nature of Information at the Turn of the Millennium*³, tiene como uno de sus objetivos capitales esclarecer y contrarrestar, precisamente, esta dinámica consuntiva de la cultura estadounidense (y, por extensión, del resto de naciones avanzadas). A primera vista, la estampa de una ética autoproclamada americana atacando al demonio marxiano de la mercantilización tiene un corte humorístico, pero dicha impresión queda disipada por la principal estrategia de Borgmann a la hora de analizar este equívoco sino civilizatorio. Tal estrategia consiste, precisamente en pro de la

¹ Borgmann, Albert, *Real American Ethics: Taking Responsibility for Our Country*, The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 2006, a partir de aquí abreviado como RAE.

² Borgmann, Albert, *Technology and the Character of Contemporary Life*, The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1984, a partir de aquí, TCCL.

³ Borgmann, Albert, *Holding On to Reality: the Nature of Information at the Turn of the Millennium*, The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1999, a partir de aquí, HOR.

literalidad, en distinguir dos vertientes o sentidos del mismo. Como primer gran crítico de la mercantilización, el pensador prusiano es presentado en *Real American Ethics* como un pionero analista de las causas y consecuencias económicas de dicho proceso, especialmente evidentes en la Europa del XIX, pero para Borgmann, friburgués emigrado a Norteamérica en la segunda mitad del siglo XX, tan relevante como el plano de la sedicente infraestructura resulta el de la realidad moral, y es en este último en el que el acomodamiento⁴ de la sociedad estadounidense muestra sus efectos mas deletéreos. El problema fundamental pasa, pues, a ser el del acomodamiento, y sólo como elemento integrado en un proyecto de reflexión y transformación ética cobra sentido la crítica económica

⁴ A fin de recoger con suficiente precisión las dos caras del fenómeno que Borgmann denomina "commodification", podría añadirse a la acostumbrada traducción del termino como "mercantilización" una segunda versión por medio de la voz "acomodamiento". Las variantes económica y moral, que en el texto ingles tienen un carácter adjetivo con respecto al concepto de "commodification", reciben con esta traducción un estatus sustantivo del que carecen en el original, como contrapartida, la doble denominación permite jugar con otros términos del vocabulario idiosincrásico de Borgmann, reflejar mas claramente los rasgos de cada vertiente, así como evitar expresiones poco afortunadas como "mercantilización moral".

de la mercantilización⁵. Lejos de la manifiesta insistencia comunista en lo económico, en *Real American Ethics* se subraya, desde una perspectiva entre comunitarista, progresista y republicanista, la relevancia de lo axiológico.

La mencionada distinción entre las dimensiones económica y moral de la mercantilización es la principal aportación de esta obra al detallado retrato de la sociedad norteamericana (espejo para otras con un nivel similar de desarrollo científico y tecnológico) que Borgmann ha venido componiendo durante los últimos veinticinco años. Con todo, un subtítulo como "Taking Responsibility for our Country" anticipa ya la preeminencia de la ética sobre la crítica cultural que recorre todo el libro. Los aspectos teóricos, descriptivos y diagnósticos se subordinan en este escrito, como en ninguno de los anteriores del autor, al plano de la praxis, la prescripción y el pronóstico. Esta postergación de los elementos teóricos no hubiera sido posible de no ser por el carácter continuo y progresivo del trabajo intelectual de Borgmann. Lo cierto es que, si

⁵ En este punto, tampoco Marx sale indemne, su crítica y modelo alternativo a la mercantilización resultan, según Borgmann, irrelevantes frente al proceso tardomoderno de acomodamiento, con el que incluso serían, en última instancia, compatibles.

bien la propuesta ética presentada parece suficientemente fundamentada por lo expuesto en el libro, es el fondo argumentativo y de evidencia acumulado en obras anteriores el que, apenas insinuado, afianza y enriquece cada unas de sus formulaciones.

Responsables, beneficiarios y perjudicados del acomodamiento

Legataria de ese esfuerzo especulativo previo, la preocupación latente en *Real American Ethics* vuelve a ser la de si el ciudadano de las naciones desarrolladas (paradigmáticamente, ciudadano estadounidense) puede hoy alcanzar una existencia comprometida y plena, así como conservar las cosas y prácticas que, según la tesis borgmanniana, hacen posible aquel tipo de existencia. En opinión del autor, la deriva acomodaticia del mundo desarrollado está amenazando la pervivencia de esas realidades “focales”, realidades que en *Crossing the Postmodern Divide*⁶ se definían por tres propiedades. La primera cualidad destacada de estas entidades o eventos (ejemplificados por el hogar de leña, la comida familiar y las celebraciones comunitarias) era su presencia ordenante (*command-*

ding presence), un rasgo que hace referencia a la exigencia de habilidades, atención y esfuerzo que plantean a quienes tienen un contacto frecuente con ellas. Por extensión, se añadía que su constitución y cuidado implica el cultivo de una práctica focal (*focal practice*), una dedicación decidida y regular que las salvaguarde de las posibles erosiones producidas por la tecnología y la propia fragilidad humana. La práctica focal se presentaba como ejemplo de compromiso (*engagement*), concepto con el que Borgmann hace denotar el enganche intenso y firme de la existencia humana con lo real. Probablemente bajo la inspiración del ensayo heideggeriano *Das Ding*, Borgmann apuntaba como segundo rasgo diferenciador de estas entidades su continuidad con el mundo (*continuity with world*). Esta consistía en una peculiar capacidad para enlazar dimensiones de la realidad habitualmente distanciadas, como mente, cuerpo y mundo, cosa y contexto, medios y fines, esfuerzo y disfrute, naturaleza y cultura o presente y tradición. Por último, como tercera señal de identidad de estas singulares realidades se recalca su poder centralizador (*centering power*), esto es, su condición de ejes axiales orientadores de las diversas dimensiones o elementos de la existencia, lo que las

⁶ Borgmann, Albert, *Crossing the Postmodern Divide*, The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1992, a partir de aquí, CPD.

convierte en proveedoras de experiencias vitales plenas. Ciertamente, muchos de estos efectos se asemejan a los generados en la vida del hombre religioso por el contacto con lo sagrado (tal como han sido descritos, entre otros, por Mircea Eliade), aunque formulados en este caso, conforme al signo de nuestro tiempo, de un modo secularizado⁷.

En *Real American Ethics*, la existencia plena y la capacidad de compromiso, junto con las cosas y prácticas focales (no el proletariado o el Ser) son los damnificados últimos, el singular sujeto paciente del proceso de acomodamiento de la sociedad americana. En el otro extremo, a la hora de localizar al sujeto agente, Borgmann también se mantiene alejado de cualquier ataque socialista o científico contra la clase burguesa y la propiedad, pero no tanto del recelo heideggeriano hacia la tecnología. Ya en

⁷ Además de los tres atributos mencionados, Borgmann apunta en diversos lugares otras características de esta clase de realidades, como son el poseer una tradición, estructura y ritmo propios, así como una significación no negociable y más allá del capricho subjetivo. También insiste en su anfibia condición de realidades últimas y concretas (no serían ni arquetipos ni meros casos dentro de una tipología). Consecuente con ello, reconoce que su propia lista de propiedades no sirve como criterio para certificar la presencia de una de ellas, ya que cada una “habla” por sí misma y de un modo idiosincrásico.

Technology and the Character of Contemporary Life, Borgmann había hecho uso del discurso paradéctico⁸ para responsabilizar a la tecnología y a la ciudadanía de la emergencia del “paradigma dispositivo” (device paradigm), expresión acuñada en 1984 para nombrar lo que en 2006 denominará “acomodamiento”⁹. En aquella obra

⁸ Inspirándose en los planteamientos de Martin Heidegger, Michel Foucault y Thomas Kühn, entre otros, en TCCL Borgmann define como paradéctico o paradigmático al discurso interesado en descubrir los patrones o paradigmas que orientan la relación del ser humano con el mundo en una cultura y periodo histórico determinados.

⁹ A la hora de asignar responsabilidades, los planteamientos de TCCL y RAE pueden considerarse idénticos. Para Borgmann, el proceso de emergencia del paradigma dispositivo (o acomodamiento) no es resultado ni de una fuerza tecnológica determinante ni de la decisión autónoma de los individuos. En su opinión, en los países industrializados las tecnologías tienden a presentarse como base para cualquier elección, no como objeto de elección ellas mismas, al mismo tiempo, recuerda que en la vida cotidiana hay multitud de ocasiones en las que los individuos pueden optar por el compromiso con realidades focales en lugar de por el consumo de comodidades. Así pues, ni simplemente subyugado y resentido ni puramente consciente y conforme con ello, el individuo desarrolla, según Borgmann, una relación de *implicación* con la tecnología. La desazón o inquietud que, en su opinión, suele padecer el individuo tras abandonar una práctica u objeto al que debe ha estado unido, le permite también calificar esta relación con la tecnología como de *complicidad*.

pri-mera, las raíces de este paradigma social de pensamiento y acción se remontaban al siglo XVII, momento en que pensadores como Francis Bacon o Descartes ayudaron a formular, según Borgmann, la “promesa de la tecnología”. En su opinión, lejos de representar una irracional voluntad metafísica de dominio omnímodo sobre la Naturaleza, esta profecía simplemente auguraba que la ciencia y la tecnología, primero, liberarían a la humanidad de la enfermedad, el hambre y el sobreesfuerzo físico y, acto seguido, procurarían su enriquecimiento vital y cultural. Durante los más de tres siglos transcurridos desde entonces, la tecnología se habría encargado de elevar el bienestar en el ámbito material de la existencia hasta cotas antes inalcanzadas, y no sólo para ciertas minorías sino para buena parte de la población occidental. Estos éxitos fueron consecuencia del despliegue de artefactos, utensilios, máquinas, sustancias... (y prácticas asociadas), fruto del desarrollo de la ciencia y la tecnología y, en su opinión, ese fue el origen del problema, su triunfo: la promesa moriría a resultas de su éxito. El principal producto de los dispositivos tecnológicos es lo que Borgmann denomina “comodidades”, bienes caracterizados por su disponibilidad, por ser accesibles

de modo “instantáneo, ubicuo, seguro y fácil”¹⁰. De acuerdo con lo expuesto en *Technology and the Character of Contemporary Life*, bajo la influencia del paradigma dispositivo (o de la acomodación, por utilizar la terminología más reciente) las realidades focales han ido perdiendo su lugar en la vida cotidiana en favor de múltiples dispositivos y comodidades, lo que ha alimentado el mero consumo, entendido como “el uso de una entidad descontextualizada, sin preparación, resonancia ni consecuencia alguna”. Como resultado de esta tendencia expansiva, durante el siglo XX se habría revelado, según Borgmann, la ironía de la tecnología: esta última habría comenzado a traicionar su promesa de enriquecimiento al invadir el terreno del esfuerzo formativo, adentrándose en el terreno de las dificultades y resistencias que dan profundidad y consistencia tanto a la realidad como a la vida humana. A eso se añadiría la tendencia sistemática de la tecnología a presentar comodidades estandarizadas, a separar las actividades y realidades (como la

¹⁰ Aquí, de nuevo, recurrimos a la traducción libre y utilizamos el término castellano “comodidades” en lugar del consuetudinario “mercancías” para verter “commodities”. En este caso, la transcripción alternativa recoge mucho mejor los cuatro rasgos sintetizados bajo la categoría de disponibilidad.

comida o el hogar de leña) de sus contextos sociales y mundanos concretos, lo que acaba con buena parte de su riqueza. En su opinión, el ciudadano de a pie tiende a distanciarse de entidades y prácticas significativas que han marcado su vida y la de su comunidad, alejado de ellas tanto por el exceso de mediaciones o substitutivos tecnológicos como por la consecuente variación del tono general de la existencia, una existencia devenida menos exigente, más liviana, pero por ello también más desechable, desapegada y pobre. Cuando los dispositivos (y sus prácticas asociadas) comienzan a sustituir masivamente a las realidades focales (y las suyas), concluye Borgmann, la promesa moderna de enriquecimiento deviene poco a poco inalcanzable, hasta convertir-se en una profecía autorrefutada.

Contra la comodidad: hacia una ética real americana.

Si conceptos como cosa y práctica focal, dispositivo, como-didad y acomodamiento han servido primariamente a Borgmann de instrumentos para la interpretación de la realidad, a la hora de transformarla, el vector clave será el que denomina Principio de Churchill. Piedra angular del proyecto de ética presentado en *Real American Ethics*, este

novedoso axioma se inspira en una célebre alocución del Primer Ministro inglés. En ella Churchill abogaba por la reconstrucción de la Cámara de los Comunes (que había quedado destruida tras lo bombardeos nazis) en su forma original, y lo hacía acuñando una lucida sentencia: “We shape our buildings, and afterwards our buildings shape us”. Al elegir esta declaración como leitmotiv de su propuesta, Borgmann hace del entorno material (las infraestructuras físicas y tecnológicas, el urbanismo, el mobiliario público y privado, incluso la estructura del hogar) y de la capacidad ciudadana para constituirlo virtuosamente dos temas nucleares para la reflexión ética. En su opinión, la existencia comprometida, las cosas y prácticas focales y, en fin, la excelencia vital, requieren un entorno material que las favorezca, y la filosofía moral ha de abogar, orientar y colaborar en su constitución. El futuro de la ética dependerá de que devenga realista, de que sea capaz de realizarse. Pero ser y deber ser, realidad y ética, no han ido siempre de la mano en el discurso moral de Occidente, por lo que Borgmann se esfuerza en distanciarse de los que considera sus abanderados. A su juicio, la tradición que va de Platón y Kant a Stuart Mill y John Rawls, se ha distinguido por su carácter

“teórico”, por hacer de la búsqueda de leyes rectoras para la acción humana el centro de sus debates. Esto habría permitido a sus representantes elaborar criterios para dictaminar la culpabilidad o inocencia moral de una persona, pero no para acercarla a la vida buena. En el lado opuesto, de Aristóteles a su resucitador, Alasdair McIntire, la ética práctica se despreocupó de temas como el conocimiento del bien y el deber para ocuparse de fomentar la acción virtuosa, pero, según denuncia Borgmann, lo hizo sin atender a las condiciones materiales que favorecen su ejercicio cotidiano. A diferencia de ellas, la ética real borgmanniana no pretende únicamente promover la acción y vida buenas, sino también la fortaleza humana para alcanzarlas en la vida diaria. La ética real quiere encargarse de realizar la ética.

Por medio de la discusión de autores reconocidos dentro de la historia de la ética teórica y de la revisión de las virtudes acuñadas por la tradición de reflexión práctica, Borgmann logra definir su programa tanto en el plano de la forma como en el del contenido. Si en el primero es el carácter real de su ética lo que la aleja de los dos paradigmas clásicos, en el del contenido es su espíritu americano su más conspicua seña de

identidad. De cada una de las virtudes personales y políticas tradicionales, ya se trate de la sabiduría o el valor, la amistad o la justicia, se expone su correspondiente versión americana, ilustrada mediante ejemplos de la historia y la cultura estadounidense. Consecuente con sus principios, esta nueva ética pretende mantenerse cerca de la realidad social que la inspira, ser concreta, enraizarse en el contexto y periodo al que pertenece. Por ello para Borgmann, americano de convicción, una ética real solo podía ser americana.

Pero no solo americana. Afortunadamente, al previsible elenco de virtudes tradicionales, y no demasiado inspiradas traducciones americanas, se añaden dos aportaciones originales. La primera de ellas es la virtud personal de la economía, “el arte del hogar” (householding), que representa la aplicación del principio de Churchill a la esfera doméstica. La atención y la maestría en actividades como la distribución de los diferentes espacios de la casa o la adquisición, uso y disposición de los objetos cotidianos, forman parte de una suerte de meta-virtud, la economía, que amplía la esfera de la responsabilidad ética del individuo al ámbito de su entorno material inmediato. Su equivalente en la esfera pública, más relevante

si cabe por sus posibles efectos sobre la fisonomía de la sociedad, es la virtud del diseño. Partiendo de la convicción de que la proyección, desarrollo y promoción de cierto tipo de infraestructuras, modelos de ciudad, nuevas tecnologías, etc., influyen decisivamente no sólo en el paisaje sino también en el paisanaje, Borgmann llega a la conclusión de que los ciudadanos deben hacerse responsables de las modificaciones en este ámbito y ejercitar capacidades que permitan orientarlo en direcciones provechosas. El ejercicio de la virtud del diseño será, en su opinión, clave para alcanzar ese objetivo, ya que en una época marcada por la tecnología, la ética no conseguirá nada sin la ingeniería, ni la urbanidad del ciudadano se alcanzará sin atender al urbanismo.

En última instancia, el programa borgmanniano apunta a una doble reforma, aspira a transformar no solo la realidad sino también la propia ética. La modificación del ethos del ciudadano estadounidense acomodado, de la ética de la realidad, implica una modificación del ethos tradicional del propio discurso ético, de la realidad de la ética. Por eso para Borgmann, su *Real American Ethics* no puede ya recurrir a reglas y técnicas como el test de universalizabilidad kantiano

o el velo de ignorancia rawlsiano (técnicas que, aunque nuestro autor no lo recalque, pretendían ser de aplicación instantánea, ubicua y segura) sino que ha de encontrar sus hitos morales (*moral landmarks*) en las movedizas arenas de la historia. Los modelos para este proyecto ético han de ser personas y realidades concretas, y Borgmann mismo propone algunos: Thomas Lloyd Wright como virtuoso economista del hogar, obras públicas como un parque deportivo en Missoula (Montana), el Sistema Interestatal de Autopistas (Interstate Highway System) o los nuevos edificios de la Zona Cero neoyorkina, como trasuntos del triunfo o el fracaso de la virtud del diseño, y, en fin, la vida de Thomas Jefferson como paradigma de existencia comprometida y excelsa. Esta ética se inspira, pues, en modelos reales. Pero incluso éstos son, para Borgmann, meros modelos. A su juicio, la realidad tiene la última palabra, ya que sólo el rostro concreto de las entidades focales y el perfil de la vida a ras de tierra pueden confirmar o desmentir la presencia de la virtud y la excelencia.

Probablemente, la aportación más original de *Real American Ethics* sea esta introducción de “lo real” como vector fundamental de la reflexión moral. En las diversas

esferas de su discurso, reaparece siempre el idiosincrásico interés y respeto borgmanniano por lo real: en el ámbito de los medios (virtudes de la economía y el diseño) y en el de los fines (realidades focales y la existencia comprometida), tanto en el plano de la descripción (de una cultura concreta en un momento concreto) como en el de la prescripción (que se reconoce radicalmente contingente). Con los vientos que corren, en los que la realidad y su principio parecen haber llegado a su fin (Vattimo dixit), la de Borgmann parece una apuesta tardía y a contracorriente. ¿Pero es el aire tecnológico que nos rodea tan transparente como, mercantilistamente, se nos vende? Tal vez este redivivo interés por lo real llegue a destiempo pero, mientras lo sólido se disuelve definitivamente en el aire, puede que los últimos choques entre realidad y tecnología, entre ser y deseo, alcancen todavía a iluminar la faz de nuestro mundo.

ANTONIO CALLEJA
Universidad de Sevilla

MARTÍNEZ-FREIRE, Pascual F., *La Importancia del Conocimiento. Filosofía y Ciencias Cognitivas*. La Coruña. Netbiblo, 2007. 240pp.

La cuestión del conocimiento, su naturaleza y características, es algo que requiere amplias investigaciones interdisciplinarias.

Pascual Martínez-Freire, Catedrático de Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Málaga, ha abordado esta cuestión en múltiples artículos, donde aúna su dilatada experiencia investigadora con su asombrosa capacidad para tratar temas tan dispares como la Inteligencia Artificial y la Metafísica solipsista.

Atendiendo a las distintas aproximaciones en cada una de las disciplinas que componen lo que se denominan las Ciencias Cognitivas, este libro se estructura como un mapa de las propuestas actuales sobre cuestiones gnoseológicas, con una recopilación de los mejores artículos del autor sobre este tema. Estos artículos aúnan el rigor conceptual con un estilo claro y fácilmente comprensible que resulta muy grato en un campo donde abunda precisamente lo contrario.

El libro se inicia con una introducción que resume el contenido del libro y está dividido en cinco partes: Naturaleza de las Ciencias Cognitivas, Cuestiones de Filosofía del Conocimiento, Filosofía de la Psicología, Filosofía de la Inteligencia Artificial y de la Neurociencia y, por último, Antropología Cognitiva.

Dentro de la primera parte, el capítulo 1 expone la complejidad de las ciencias así como de las disciplinas que reflexionan acerca de las mismas, que se denominan "Estudios Científicos". Esta denominación abarca la Filosofía de la Ciencia, la Epistemología, la Historia de las Ciencias, la Psicología de las Ciencias y el descubrimiento científico por computador. El profesor Martínez-Freire niega la propuesta de naturalización de la epistemología de Quine con argumentos contundentes y, por contra, defiende la multidisciplinariedad fundada en el mutuo respeto. Sostiene la intersubjetividad del conocimiento científico y el papel de las Ciencias Cognitivas como puente tendido entre las disciplinas científicas.

En el capítulo 2, profundiza en la pluralidad de las Ciencias Cognitivas, frente a una visión monolítica de una supuesta Ciencia Cognitiva. Lo que caracteriza a las Ciencias Cognitivas es la comprensión de la cognición como un sistema de procesamiento de la información, o un sistema de símbolos físicos. Así lo sostienen, los fundadores de las Ciencias Cognitivas, Herbert Simon y Allen Newell. Analiza el funcionalismo cognitivo, sus aciertos y lagunas y los tres niveles de Marr.

Ya en la segunda parte, el capítulo 3 aborda una cuestión fundamental en la Historia de la Filosofía. La relación del sujeto con el entorno. Partiendo del sujeto solipsista llega a través del realismo ingenuo y la intersubjetividad, a la posibilidad del conocimiento de la realidad.

El capítulo 4 reflexiona sobre el papel de la Filosofía de la Mente dentro de las Ciencias Cognitivas, y las relaciones entre representación, intérprete e interpretación.

Dentro de esta línea profundiza el capítulo 5, que explica el carácter representacional de los conceptos, tanto en sus aspectos internos, que remiten al contenido, y el externo, por el que refieren

La tercera parte, que entra de lleno en la visión psicológica del ser humano, la expone desde el capítulo 6 en sus aspectos cognitivos. Enumera los principales autores así como sus teorías, desde las formas más computacionales a las teorías ecológicas.

El séptimo capítulo va a abordar una cuestión fundamental, ¿puede la Psicología Cognitiva ser computacional? ¿Qué significa esto? Básicamente la adopción del mentalismo, así como su relación estrecha con la Inteligencia Artificial. Para avalar su tesis, el profesor explica algunas nociones de Teoría Computacional y su aplicación psicológica, así como las limitaciones inherentes a la concep-

ción de la psique humana como sólo computacional.

Para terminar este análisis, el capítulo 8 aborda las emociones, desde su consideración como bajas pasiones hasta la caracterización de la inteligencia emocional. También aborda la base fisiológica de las emociones y la posibilidad de que las máquinas sean dotadas de ellas.

En la Cuarta Parte, comienza el capítulo 9 con un análisis de la Inteligencia Artificial. Qué es, su historia, su desarrollo reciente así como las expectativas que hay para su crecimiento. Entre otras, describe la crítica de Searle a la IA, y argumenta en su contra. Martínez Freire se aleja de una concepción reduccionista de la inteligencia. Ni las computadoras están desprovistas de inteligencia, ni los humanos piensan como una máquina.

El Capítulo 10 se centra en la Neurociencia, y pone de manifiesto la complejidad de la actual identidad entre mente y cerebro, exponiendo el debate que Wilder Penfield puso de manifiesto de la dualidad entre los procesos mentales y los procesos cerebrales. Ante las nuevas pruebas de tomografía cerebral, el autor expone los fallos en sus conclusiones, su validez confirmatoria en los trastornos cerebrales pero no en su descripción de los sujetos sanos.

Al abordar la Antropología, el tono general cambia. En un

divertido capítulo 11, contraponen dos concepciones del ser humano, la de Aristóteles y la del cantante de sambas Martinho Da Vila. La del Hombre Racional y el Hombre Irracional. Esta disquisición da como resultado una aceptación del ser humano como ser racional, pero con muchas limitaciones, aspecto que desde Freud ha sido resaltado hasta llegar a la aceptación de la Inteligencia emocional.

El Capítulo 12 analiza conceptos filosóficos fundamentales. Mente, Inteligencia, Espíritu y Libertad, así como las relaciones que se establecen entre ellos. Deja claro que aunque se puede hablar de mente o inteligencia animal o artificial, el modelo de ambas sigue siendo la humana. Respecto a los procesos espirituales, lejos de una visión reduccionista, el profesor describe distintas manifestaciones como la autoconsciencia y la elección libre, llegando al concepto de "libertad". Estos conceptos establecen una conexión entre las Ciencias Cognitivas, la Metafísica y la Ética.

El Capítulo 13 aborda una cuestión tradicionalmente filosófica, el libre albedrío, Tomando como guía los experimentos neurológicos de Libet y su discusión con Searle, el profesor expone su noción de libre albedrío, finamente hilada en una sutil distinción conceptual.

El libro concluye con una extensa bibliografía con casi doscientas obras y más de un centenar de autores.

En resumen, “La Importancia del Conocimiento” es un libro que condensa en un espacio sorprendentemente breve la mayor parte del debate actual en torno a las Ciencias Cognitivas y sus indagaciones filosóficas. Se constituye en un libro de consulta muy completo sobre un tema que está detrás de muchos de los problemas actuales tanto científicos como filosóficos. Además, es un libro introductorio que facilita la comprensión de lo que se dice hoy sobre el conocimiento y, por último, pero no más importante, es una expresión más de la ingente labor divulgativa, recopilatoria y filosófica, del profesor Pascual F. Martínez Freire.

Recomiendo encarecidamente su lectura, no sólo a los filósofos interesados en cuestiones del conocimiento sino a cualquier persona con inquietud intelectual ya que, detrás de todo proceso mental, está la investigación en Ciencias Cognitivas.

ANA BELÉN GONZÁLEZ PÉREZ
Universidad de Málaga

PARENTE, Diego (ed.), *Encrucijadas de la técnica: ensayos sobre tecnología, sociedad y valores*, Edulp, La Plata, 2007. 245 pp.

La obra nos ofrece una compilación de artículos referentes al área disciplinar de la *Filosofía de la técnica* en la que convergen trabajos de especialistas procedentes de España y Argentina. En el volumen se plantea la marginalidad que históricamente tuvo la técnica como problema filosófico y se intenta contribuir a una apropiación crítica de la misma en el marco de la cultura contemporánea. En este sentido, se desarrollan cuestiones actuales bajo una reconstrucción filosófica que mezcla *tradición* e *innovación* para reflexionar acerca de nuestro mundo en busca de una racionalidad de la técnica. Los artículos de la obra conforman un núcleo semántico que abarca las implicancias ontológicas, epistemológicas y ético-políticas de la tecnología. La composición del escrito mantiene una unidad y relación significativa entre sus partes, de forma tal que las problemáticas se conectan brindando al lector la posibilidad de realizar un seguimiento de los tópicos tratados a lo largo de cada trabajo. Así el libro expone temáticas complejas y específicas

aunque de forma accesible para el lector no especializado en el tema. El volumen se divide en dos partes, la primera se centra en los conceptos de determinismo, cambio y desarrollo tecnológico, y en el pesimismo que éstos acarrearán. Esta sección apunta a *factores axiológicos* con el fin de retomar a la técnica como una disciplina de la acción productiva vinculada al ámbito social desde la economía, la política, la ética y la cultura en general. La otra sección del libro presenta una *visión ontológica* de la técnica y trabaja nociones como la posibilidad de una esencia de los artefactos desde una mirada objetiva en la sustancialidad, la pertenencia a clases y la composicionalidad, o mediante una postura subjetiva en su faceta comunicativa a través del aporte del diseño. Por último nos muestra otras ideas dentro de la estructura semiótica de la técnica como la compensación, la necesidad, el equilibrio y el excedente de los avances artificiales.

En cuanto a la sección axiológica podemos hacer un breve recorrido por los trabajos de Broncano, Cecchetto y Queraltó. Fernando Broncano (Universidad Carlos III, Madrid) presenta con mucha claridad el ámbito y desarrollo del proceder histórico de la técnica y analiza los rasgos

generales de la civilización industrial para llegar al punto del *pesimismo tecnológico* como experiencia de un malestar que ve al mundo en una ruina acontecida. El autor marca “la creciente conciencia de la fragilidad humana y de los límites y finitud del proyecto de autonomía o regulación” (p. 21). Su tesis propone a la tecnología como forma colectiva de *agencia* presente tanto en el negocio y ejercicio de poder político como en la producción científica y en la economía de mercado. De este modo, el autor identifica la fractura de la identidad humana en la autosuficiencia de la maquinación en los artefactos, y sólo encuentra un solución al problema de la falta de decisión y la alienación humana en la técnica a través de la acción intencional que se dirige a un *control y normativa* de la tecnología constituida en las dimensiones de la novedad y la eficacia.

Sergio Cecchetto (UNMdP), siguiendo el análisis del pesimismo y el optimismo de la técnica, propone tratar el problema de las obligaciones morales futuras y la responsabilidad intergeneracional en un contexto tecnocientífico. Por tanto atiende reflexivamente al compromiso que plantean los derechos humanos de tercera generación con respecto a la

solidaridad diacrónica –con los pares en la actualidad- y sincrónica –con los hombres venideros en un futuro-. De acuerdo a la falta de atención de la ética y la política sobre las consecuencias en un porvenir de las acciones técnicas del presente, Cecchetto cuestiona la dinámica funcional entre conductas actuales y escenarios futuros. El autor desmantela el problema en una gran variedad de ángulos a tratar intentando atender a las posibles respuestas de forma tal que no se reduzca el interrogante a una visión unilateral. De esta manera expone las ideas del principio de responsabilidad en Hans Jonas y el de justicia tratado por Ronald Green siguiendo a Rawls. Así recordando el “imperativo tecnológico” que dice que toda acción técnica posible debe concretarse, considera Cecchetto la necesidad de recurrir a un metaprincipio de reciprocidad de obligaciones mutuas de conservación y realización.

Ramón Queraltó (Universidad de Sevilla) retoma el imperativo tecnológico mencionado por Cecchetto y lo analiza en dos facetas: la fuerte y la débil, para trabajar el “desarrollo tecnológico” desde su racionalidad interna y en el cambio social que éste implica. Para esto vuelve, oportunamente, a la idea del primer artículo acerca de la validez de la eficacia

operativa en el diseño tecnológico. En tal caso plantea una realización del imperativo tecnológico fuera de la postura pesimista por causa de la retroalimentación dicotómica entre la tecnología y la sociedad. En este sentido, entre un primer imperativo fuerte como el ya indicado en los comentarios de Cecchetto y frente a uno débil que expresaría que “todo lo que técnicamente se puede hacer tenderá a hacerse” propondrá un imperativo conciliador donde “todo aquello que se puede hacer tenderá a hacerse en función de las condiciones y requerimientos sociales” (p. 100) ofreciendo una nueva respuesta al problema de las generaciones futuras. Finalmente el autor establece un modelo sistemático para graficar “los valores” dentro del cambio y desarrollo tecnológico de forma programática, en vistas a resolver problemáticas sociales a través de variables de influjos y efectos.

Por otro lado en la sección ontológica del libro encontramos los escritos de Vega Encabo, Lawler y Parente. En un principio, Jesús Vega Encabo (Universidad Autónoma, Madrid) nos introduce al mundo de los artefactos a través de una problemática latente en la filosofía de la técnica, esta aporía refiere a la sustancialidad de los artefactos, es decir, a su esencia. El autor plantea una revisión de la tradición occidental para exponer

su postura al respecto. La originalidad de este trabajo se centra en una inteligente indagación del tema en los clásicos. Puesto que, a partir de la tensión entre la *techne* y la *physis* se desarrolla la visión esencialista de Platón frente a la negación de ésta en Aristóteles que distingue entre una génesis natural de los objetos y una producción artificial de los artefactos. La tesis principal de Vega intenta distinguir la *sustancialidad* de la *independencia ontológica* con el fin de marcar que del hecho que los artefactos no tengan una sustancialidad no se sigue que carezcan de cierta identidad. Por tanto, siendo los artefactos ontológicamente independientes puede realizarse una “ciencia” de éstos.

Diego Lawler (Centro REDES, Buenos Aires) analiza los artefactos mediante otra perspectiva, ya que no atiende a sus estados ontológicos sino a la acción humana intencional que transforma el mundo a través de ellos. Lawler presenta al artefacto como el efecto de un diseño elaborado por un agente a partir de condiciones específicas decididas para su función y adaptación en un medio significativo. Por este camino nos muestra la condición comunicativa de estos entes artificiales. Resulta interesante observar como este artículo nos

ofrece una interpretación peculiar de los artefactos como poseedores de un discurso que se explicita en su auto-promoción abriendo un nuevo panorama a tener en cuenta, el de la eficacia de los diseños en base a su función eficiente, a su estructura normativa y a su finalidad exhibida.

Por último, Diego Parente (UNMdP) trabaja la llamada “concepción protésica” de la técnica y explica de forma clara sus tesis y conceptos claves en torno a la idea de compensación de la estructura humana a partir de la noción de prótesis. El autor nos transporta por la antigüedad hasta la era contemporánea con el fin de presentar la idea de humano como “animal incompleto”. Así, el hombre es un ser débil que gracias a la conciencia de esa dificultad esencial articula un nuevo medio por la técnica. Por tanto la técnica es el elemento que como prótesis corrige nuestras falencias de adaptación. Ahora bien, Parente reconoce los cuidados que hay que tener ya que no toda sustitución técnica es la salvación de un déficit; hay avances cronológicos que establecen mejorías en instancias que no se considerarían deficitarias. Luego el autor habla de la producción técnica y aclara que gran parte de las creaciones artificiales no provienen de necesidades biológicas –este punto

se relaciona con las consideraciones de Lawler acerca de la intencionalidad de los diseños debido a que pueden surgir mejoras mediante estrategias de venta- y, en consecuencia, no actúan los artefactos como compensación sino que proponen una evolución técnica que “excede” a las demandas actuales. Si conectamos el artículo de Lawler con el de Parente podríamos encontrar una respuesta al “plus” que aportan estos avances como una respuesta a la eficacia de su promoción, es decir, que cuando el artefacto se inserta en el mercado de forma libre, no siendo el producto de una necesidad, encontramos un excedente positivo que quizás emerja intencionalmente del diseño. Si retornamos al artículo de Parente podremos observar una fuerte crítica a la concepción protésica debido a su reducción de la técnica a la condición de compensación y al des-equilibrio que causa en ciertos casos la invención artificial, volviendo de este modo al pesimismo o determinismo tecnológico.

En conclusión, la apreciación de este libro en su conjunto aporta un rico estudio de problemáticas esenciales de la técnica que de manera clara y explicativa nos sumerge en cuestiones actuales a partir de un tono reflexivo, crítico y

constructivo. La lectura del libro permite abordar estas cuestiones específicas y nos invita a desplazarnos por sus páginas en un juego de ida y vuelta, debido a las conexiones que el lector puede desvelar, e incluso crear, entre cada capítulo. Por este motivo este libro concreta la posibilidad de ser interlocutores activos de temáticas actuales a través de una mirada filosófica.

LETICIA BASSO MONTEVERDE
Universidad Nacional de
Mar del Plata (Argentina)

AYESTARÁN, Ignacio –
INSAUSTI, Xavier – **ÁGUILA, Rafael** (eds.), *Filosofía en un mundo global*. Barcelona, Anthropos, 2008. 204 pp.

Aunque no signifiquen estrictamente la misma cosa, la universalización o mundialización o –lo que es más frecuente en el uso léxico- globalización se ha convertido en los últimos años en un lugar común y no sólo en el entorno massmediático. El debate sobre el fenómeno globalizador catalizado si no provocado por las nuevas tecnologías de la información y la comunicación ha llegado también a la Filosofía. La globalización se ha ido

constituyendo en un tópico del pensamiento actual. Pero no tanto en el que se expresa en lengua española. Este libro viene a cubrir esa carencia. Éste es su mérito principal: ser en España la primera reflexión conjunta de calado sobre el que quizá sea el tema de nuestro tiempo. La obra de Ayestarán *et alii* es una Filosofía de la globalización. Lo es y principalmente en el habitual sentido objetivo del genitivo. Lo que ya es importante. Pero asimismo en el sentido subjetivo, toda vez que no sólo aspira a hacerse cargo del fenómeno indicado sino que además por momentos pretende hacerse cargo de cómo ese fenómeno afecta al pensamiento mismo. Es decir, estamos ante un pensamiento volcado hacia la globalización, y, a la vez, atento al vuelco que la globalización supone para el pensamiento. De ahí la doble apuesta metodológica y hermenéutica del texto: por un lado, se trata de pensar en la globalización; por otro, se trata del pensar en la globalización.

El alcance del proceso globalizador afecta al propio pensamiento que la piensa. De que esto es así es buena prueba el propio libro como tal, ya desde su propia génesis. Y es que, aun cuando la Filosofía (y la Universidad) obedece a una vocación global por definición (el

destinatario teórico del conocimiento es el auditorio universal) su práctica de hecho hasta no hace tanto no ha tenido un radio de influencia tan amplio, sino que solía ser más restringida, sin trascender apenas, por regla general, las fronteras nacionales. Este libro de filosofía universitaria, por el contrario, se desvía de ese camino tradicional en su misma concepción. En efecto, *Filosofía en un Mundo Global* es fruto de un ensayo deliberado de hacer filosofía global, pues aparece en formato de libro lo que en principio era unos cursos de doctorado de la UPV/EHU impartidos en Colombia y Santo Domingo y que terminaron materializándose en un máster oficial de postgrado de proyección internacional, en concreto, en Latinoamérica, y aprobado además de por la universidad referida por la Agencia de calidad UNIQUAL. Pero si esta prueba de que el modo de hacer filosofía cambia necesariamente con la globalización es importante, mayor prueba a favor es el contenido del libro, el cual atestigua de cómo las categorías habituales de la reflexión cambian también. Ya no es el formato libro, es el formato del pensamiento el que se ve alterado. En particular, en el volumen se muestra la necesidad de revisar escenarios y categorías del pensar como: *techné, epistémé, lógos, pólis, physis* o *éthikós*. Todo

un desafío lanzado a la razón que se ve articulado aquí en cinco partes que ahora reseñaremos con la necesaria brevedad.

Tras un minimalista prefacio de Fritz Wallner y una presentación a cargo de los editores, se abre la primera parte, *Historia de fenómenos culturales de la globalización*. Aquí diversos profesores pasan revista histórica de hitos intelectuales dignos de considerarse antecedentes de la globalización. Así, Javier Aguirre estudia el “Panhelenismo y cosmopolitismo en la Antigüedad mostrando la apertura progresiva de la sociedad griega, cerrada en la época arcaica, panhelénica en la clásica y cosmopolita en la helenística. El editor Rafael Águila aborda “Las raíces de la ‘Modernidad’”, la cual, si se caracteriza por el descubrimiento de la “subjetividad”, habrá de ser retrotraída en buena medida al Medioevo, aunque no totalmente, al tránsito del marco de la *physis* griega al del “lenguaje”, que vino de la mano de la revolución del año mil. El universalismo ilustrado es un precedente claro de la globalización, Xabier Palacios lo documenta en su artículo sobre “La recepción de la Ilustración en América Latina: globalización y diferencia”, subrayando, en particular, cómo los ilustrados de San Marcos de Lima, sin embargo,

se preocuparon, antes que por la filosofía de la historia, por el desarrollo de una lógica de la identidad. Sobre “La idea de progreso y el problema del mal” se pronuncia Luis Garagalza planteando la pérdida de prestigio de esa idea en la actualidad, de modo que en el proceso globalizador ya no hay que elevarse hacia el bien neutralizador del mal, sino descender a la tierra asumiendo que el problema del mal no es algo marginal y evitable sino que hay que saberlo gestionar e integrar.

De los *Mass media, Tecnologías audiovisuales y cibercultura en la era de la comunicación digital* se reflexiona en la segunda parte con el fin de analizar las implicaciones filosóficas y sociales de la irrupción de las NTICs en la cultura. La primera vía de análisis la abre Xavier Puig Peñalosa con su contribución “imagen y representación en la era global: algunas reflexiones”, donde destaca la alteración producida por la globalización en el antiguo orden de la representación: hoy, en el mundo de y por imágenes en que vivimos, la (re)producción de la imagen de síntesis como *forma* única de (re)presentación afecta a todo el planeta, es global convirtiéndose en el *valor* generalizado o *forma* universal. El siguiente recorrido lo emprende Óscar González Gilmas en “Tiempo y espacio en las

mundializaciones/globalizaciones” para sostener que el fenómeno mundializador no es novedoso, sino que históricamente ha ido ligado al ser humano en función de las comunicaciones entre culturas, lo nuevo de ahora es que parece que un nuevo tiempo organiza un espacio diferente, tecnológico y virtual, un mundo global. Dentro de este mundo Gotzon Arrizabalaga en “Música en la era digital” carga los acentos sobre la sobreabundancia de la presencia musical que, tras su uso alienante posibilitado por la facultad de “crear” sonido electrónicamente, quizá no oculte sino el hecho de que la creación musical está dejando de existir. Andoni Alonso cierra esta parte discuriendo en torno a “Globalización, tecnociencia y cibercultura”, donde traza las líneas maestras de los componentes de la cibercultura a la par que muestra que sin el recurso a la tecnociencia no se puede entender la globalización.

La tercera parte versa sobre *Racionalidad, conocimiento y condiciones epistémicas en la globalización* en un intento de reconstruir y explicar los diversos conceptos de verdad, racionalidad y universalidad explícitos e implícitos en la globalización así como el papel de la ciencia y la universidad en este proceso. “Conocimiento científico e interculturalidad.

Función y límites de la ciencia en la era global” es el objeto del trabajo de Julián Pacho, en él argumenta el papel de la ciencia como agente de globalización gracias a su estructura interna trans-cultural, lo que paradójicamente hace extremadamente difícil su integración cultural: la gestión de los problemas político-culturales de la globalización requiere tener en cuenta esta paradoja. María Albisu Aparicio desarrolla “Globalización como cooperación” como cooperación de las distintas teorías contemporáneas de la verdad para una comprensión de lo que sería un proyecto dinámico de globalización de las ideas. En “La universalidad concreta” el editor Xabier Insausti se esfuerza por aquilatar las condiciones en que poder concebir lo global o universal sin caer en unilateralismos de lo particular: la tesis es que todo lo universal tiene la forma de lo singular, que es a lo particular lo que lo ontológico a lo óntico, de modo que lo singular es el verdadero universal. María Jesús Maidagán Romeo constata una contraposición en “Universalidad de la razón poética *versus* globalización” argumentando cómo la creación artística y lingüística con su singularización perceptiva y expresiva es una alternativa subversiva frente al empobrecimiento del lenguaje en la cultura global y su falso orden

aparente. Cierra esta parte la reflexión de José Ignacio Galparsoro sobre “Derrida: la universidad en el horizonte de la globalización”, donde se defiende, para sorpresa de los detractores de la deconstrucción, el enorme potencial de la institución universitaria como portavoz del honor de la razón y su incondicionalidad ante la mundialización, siempre que abandone su función meramente constatativa y entre en el terreno de lo performativo.

La penúltima parte del libro, *Sostenibilidad, ecología y gobernanza en la sociedad del conocimiento global*, agrupa estudios que apuntan a la “gobernanza” que permita que el desarrollo globalizador sea sostenible. La búsqueda de nuevos marcos, fórmulas y metodologías hay que tomarla con filosofía, una filosofía también práctica que proporcione valores universalmente aceptados, no utópicos, sino basados en acuerdos y contratos; al menos, es lo que responde Nicanor Ursua a la pregunta retórica planteada en “Filosofía y globalización: ¿puede la filosofía contribuir a un desarrollo del proceso de globalización ético y socialmente sostenible?”. José Ramón Arana resalta los problemas medioambientales ocasionados por la globalización, cuyo abordaje re-

quiere clarificar el concepto de naturaleza mediante las categorías de habitabilidad, lenguaje e interacción, en “Hacia una metafísica ecológica”. Cierra la sección el editor Ignacio Ayestarán, quien establece las premisas que podrían desarrollarse en un programa de sostenibilidad global en su redacción sobre “Sostenibilidad, crisis ambiental y responsabilidad social de las empresas en la sociedad del conocimiento y del riesgo laboral”, dichas premisas, que para hacer frente con responsabilidad a la crisis de las relaciones ecosistémicas recuperan la distinción entre la crematística especuladora y la economía ecológica, conducen a un doble *desiderátum globi terrae*, compuesto por un plan de acción global y un imperativo de la sostenibilidad altermundista y alterglobalizadora. La quinta y última parte del texto prolonga la reflexión filosófica práctica tematizando los *Derechos, utopías y políticas para un mundo global* al objeto de hacerle sitio a la solidaridad, a una globalización global y no marginal, que universalice los derechos. Precisamente en esto entra de lleno el primer artículo “Los derechos sociales y la solidaridad”, a cargo de Esteban Antxustegui Igartua, cuya propuesta estriba en la necesidad de la extensión de los derechos a los marginados en el

proceso de la globalización para la no reducción de la ciudadanía mundial. En esta línea Belén Altuna, asumiendo el fin de las utopías cerradas y maximalistas, rompe una lanza a favor de las “Posibilidades utópicas en la era de la globalización”; aunque felizmente ya no se trate de conseguir la sociedad ideal sino de *humanizar* la globalización, mediante una utopía privatizada, de mínimos, abierta y consensuada. César Cuello aporta una clarificación crítica y filosófica del papel político que tanto América Latina como Europa están aportando al mundo global en “Globalización, diversidad cultural y pensamiento alternativo”, para proponer, frente al pensamiento único, la recuperación alternativa de la diversidad cultural enfatizando la riqueza que al respecto puede ofrecer Latinoamérica. Y finalmente se pretende demoleadora la crítica de Francisco Javier Caballero Harriet en “El sueño europeo: el optimismo infundado de Rifkin”, un ensayo en el que allí donde, en el seno del debate sobre la constitución europea, el intelectual estadounidense ve el reemplazo del sueño americano por el europeo, el autor más que la realización del anhelo de paz sigue percibiendo los fundamentos ideológicos del viejo modelo político (neo)liberal.

Acaba así un libro complejo, hecho de aportaciones tan breves como intensas, de mucha riqueza documental y argumental, al que algunos le reprocharán la coincidencia en demasía en el planteamiento político e ideológico, caquificativo de todo lo que suene a (neo)liberal, echando de menos la presencia de voces discordantes; aunque, a decir verdad, en caso contrario, también se le criticaría la falta de acuerdo entre sus contribuyentes. Ése es el dilema implícito en todo volumen colectivo y que obliga siempre a los editores a apostar; en este sentido el trabajo de Ayestarán, Insausti y Águila satisfará más o menos, pero de él nadie podrá negar que se hace muy conveniente e instructivo si no imprescindible a la hora de querer saber qué significa ser ciudadano del mundo de la era global.

JOSÉ A. MARÍN-CASANOVA
Universidad de Sevilla

GONZÁLEZ R. ARNÁIZ,
Graciano (ed.), *Ética de la paz. Valor, ideal y derecho humano.*
Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
232 pp.

Solicito
una sublevación de paz,
una tormenta
inmóvil. Quiero y pido

que la belleza sea
 fuerza y pan, alimento
 y residencia del dolor
(Sublevación inmóvil
 Antonio Gamoneda)

La injusticia, el dolor, la muerte, la destrucción nos sublevan. La paz brilla en el horizonte humano como luz que ha de guiar nuestros pasos y sembrar la belleza en un mundo azotado por su contrario. Mas pensar la paz no es asunto fácil. Y, sin embargo, la necesidad de tal tarea resulta incuestionable. Vivimos un mundo convulso, donde la violencia y la injusticia campean a sus anchas. Y en este escenario se desenvuelve -lo intenta- la vida humana, y junto a ella la Naturaleza toda. La paz se erige, por tanto, en un bien, en un requisito inexcusable, no ya para la mera autoconservación, sino para toda vida que aspire a ser *digna*. De aquí la importancia del tema que nos ocupa, su permanente actualidad, y su inaplazable urgencia.

La paz es un problema hondo y complejo. Es como la raíz que se abre paso en distintos frentes, que tiene ramificaciones varias, profundas unas, casi en la superficie otras, pero igualmente importantes: toda ella sostiene y da vida. Y precisamente de esta complejidad de entramados y problemas se nutre el contenido de este libro, plural, donde especialistas de distintos

ámbitos han ahondado también en el asunto, para mostrarnos el entrelazamiento de los temas que conforman el difícil y nada simple problema de la paz.

Sin lugar a dudas la paz ha sido un tema recurrente a lo largo de buena parte de la historia del pensamiento. Pero si en la modernidad tuviéramos que destacar un nombre éste sería el de I. Kant, autor de *La paz perpetua*. A dicha problemática, fundamentalmente, dedica J. Conill su trabajo « La invención de la paz: de Kant a Ortega y Gasset ». ¿Cuál es el papel desempeñado por el tema de la paz dentro de la antropología, filosofía de la historia y filosofía moral de Kant? Tal es la cuestión que se desarrolla en este capítulo. El natural antagonismo, la insociable sociabilidad, la necesidad de una sociedad civil regida por una constitución justa, así como la necesaria justicia en la regulación de las relaciones externas de los Estados, abarca el arco temático del cosmopolitismo kantiano. Se trata de una solución política y, fundamentalmente, moral, porque para Kant, *no debe haber guerra*, tratándose de un imperativo moral, de un deber, por más que la vehiculación de tal motivo exija justicia en el interior del Estado y en las relaciones interestatales, es decir, requiera de la política para su puesta en escena.

Tal fuente moral es la que habrá de alimentar un federalismo, sustentado en una alianza o confederación de naciones, sin necesidad de ningún poder soberano, sino como si de una sociedad cooperativa se tratase. Pero el hilo vertebrador ha de ser la inspiración moral de todo proyecto pacificador, porque no basta con ser *civilizados* para poder considerarnos *moralizados*. Aquí radicaría el verdadero *progreso*. Y todo el desmenuzamiento de la cuestión kantiana le sirve a Conill para lanzar la pregunta, la sospecha, de si será entonces atinada la lectura que de Kant hace Ortega, al tildarlo de « pacifismo jurídico o humanitarismo », así como sobre su acusación de sustentar una concepción estática de la Historia. En realidad, las posturas de Kant y Ortega no son tan distantes, como éste pensaba, y tal y como Conill trata de esbozar, dentro de las obvias limitaciones de espacio en un trabajo como éste, pero que bastan para situar perfectamente la cuestión en el marco del pensamiento de ambos autores, si bien es Kant quien goza de mayor protagonismo.

La paz es un asunto importante y frágil. De aquí que sea crucial indagar aspectos esenciales que la impulsan o la asfixian. Ésta es la preocupación que alimenta « Las condiciones de la paz » de J.M.

Marinas, donde se reflexiona sobre la paz como dimensión ética de la *polis*, y como ideal regulador en los conflictos o daños. La paz como ausencia de violencia, pero también, y principalmente, como ausencia de daño, donde se habría roto el equilibrio moral posible entre sujetos postulados libres e iguales. De aquí la importancia de la solidaridad y de la paz como restauradora del vínculo social roto. Silenciar el daño, privar de derechos, poner obstáculos a la ciudadanía es horadar los cimientos de la paz. Pero la paz se juega en la restauración o no del vínculo social, y de aquí la centralidad de la ética del don, de una nueva formulación ética del vínculo social, en la que Marinas profundiza. Se exige, por un lado, ahondar en el conocimiento de los circuitos de la violencia. Pero, además, abundar en la propuesta de un vínculo basado en la *hospitalidad* como virtud básica, como hilo vertebrador de esa tan necesaria *ética del don*. Sólo así se podrá forjar la construcción de una *communitas* no comunitarista como condición ineludible para la paz, en la que nadie se sienta abocado ni aherrojado a estar en el extremo, en la periferia.

De alguna manera la paz es lo opuesto a la violencia. Tal es el tema que desarrolla L.G. Soto en « La paz, alternativa a la

violencia ». Pero no es sólo el lugar sin violencia, sino también, activamente, el procedimiento contra la violencia, tanto personal como estructural. Pero lo esencial es entender que la paz es incompatible, material y procedimentalmente, con cualquier violencia. Mas la paz no es mera ausencia, rechazo o contención de aquélla. La paz tiene una inexcusable dimensión constructiva. Se trata de entenderla, en el análisis de L.G. Soto, como *paz activa*, entrelazándose casi visceralmente, diríamos, con el tema del orden, la justicia y los derechos. Paz como neutralización de los violentos, pero también como ineludible promoción del desarrollo, en los niveles macro y micro, societario e individual. No cooperación, desobediencia, disidencia, desarticulación de la beligerancia, del conflicto; pero, igualmente, priorizar la atención al sufrimiento existente, a las necesidades básicas, al establecimiento de los derechos fundamentales y la justicia social. Mas entonces la paz tiene que emerger en la ciudadanía desde sus propios cimientos, y aquí estriba la importancia de una filosofía -para esquivar toda ideología-, un discurso crítico que ahonde y profundice en la educación para la paz.

« La paz como desarrollo humano », de E. Martínez Navarro,

trata de hacer justicia a este pilar decisivo para la paz, si es que pretendemos que sea una realidad y no un mero deseo. Martínez Navarro insiste en la necesidad de ampliar la comprensión del concepto de desarrollo que va más allá de ser un concepto meramente económico. Hay otros aspectos como la seguridad, la libertad, el respeto a la identidad, la preservación del medio natural, la erradicación de la pobreza, la promoción de relaciones justas y de solidaridad universal, que son igualmente indicadores de aquél. Y un desarrollo real así entendido es un ingrediente esencial de la paz. El problema demográfico, pero también el ecológico, así como las condiciones de posibilidad del desarrollo en las relaciones entre los pueblos, ocupa un lugar prioritario en los fértiles análisis de Martínez Navarro. Como elemento esperanzador, destacar que parece haberse abierto un proceso de mayor exigencia de los ciudadanos ante los políticos, lo cual ha de seguir animándonos en la viabilidad de nuestro empeño, a pesar de que no podemos negar el inmenso poder que desempeñan las empresas multinacionales como agentes de la globalización. No obstante, parece desprenderse del análisis realista y sensato de Martínez Navarro que trabajar por la paz es posible, y de un modo concreto. Pero a nuestro

autor no se le escapa tampoco la necesidad de que este desarrollo sea verdaderamente un *desarrollo humano*, por lo que tampoco se ahorra esfuerzos a la hora sugerir cuestiones y ahondar en dicho concepto, insistiendo en la importancia de la conformación de - más allá de credos e ideologías- una ética cosmopolita, valedora, cimentadora de la paz.

Graciano González R. Arnaiz se interesa en el problema de la paz repensando su dimensión jurídica, política y moral. «Ética de la paz. Una lectura moral del derecho de paz» trata de abordar estas cuestiones desde dos ejes fundamentales, dentro de la tradición del pensamiento moderno y contemporáneo: I. Kant y E. Lévinas. Después de destacar la creciente importancia filosófico-jurídica que un tema como el de la paz ha ido cobrando a partir de los años 70, G. González R. Arnaiz quiere subrayar la prioridad que en dicho tema tiene la perspectiva antropológica del discurso moral de la paz, sin por ello negar la importancia de lo político de dicha cuestión. De manera que Kant vuelve a estar en el punto de mira, si bien para subrayar las dificultades que el proyecto kantiano incorpora. En este sentido, el pensamiento de E. Lévinas implica un paso más allá, con todo el peso que se echa a sus espaldas:

la vivencia judía del exterminio y el cuestionamiento de todo ideal de humanidad, filosófica y políticamente amparados dentro de un pensamiento de la identidad, caldo de cultivo de la violencia. El pensamiento de Lévinas, de la mano de uno de sus más destacados especialistas, se convierte, pues, en un referente imprescindible y más que inquietante en esta honda reflexión sobre el problema que nos ocupa. Se trata de profundizar en temas como la solidaridad original, la lógica del don, la paz mesiánica, y que ponen al descubierto la prioridad de la propuesta levinasiana, a juicio de G. González R. Arnaiz.

Pero también el problema de la paz es abordado desde su posible dimensión instrumental, que es lo que va someter a análisis R. Junquera de Estéfani en su trabajo «La paz: ¿derecho, valor o instrumento?». Tras una breve síntesis de la problemática, tal y como ha sido abordada en los principales autores de la tradición, R. Junquera se instala en el debate presente. El problema de la guerra, de lo religioso, de lo jurídico, son analizados detalladamente, para culminar en la reflexión sobre la paz como un derecho de solidaridad, todo ello desde una cuidada y detallada documentación, lo cual viene a recalcar la imposibilidad de descuidar, en un

asunto tan crucial como es el de la paz, ningún aspecto de la misma, dada su naturaleza compleja y sus muchas vertientes, tal y como profusamente ha sabido mostrar nuestro autor, sin perder de vista nunca que la paz no implica sólo la ausencia de violencia o de guerra, sino la existencia de otros valores - justicia, igualdad, libertad- que favorezcan la *humanización global*, no ya sólo de nuestras generaciones, sino también de las generaciones futuras.

Dentro de la problemática que nos ocupa no podía faltar la importante cuestión religiosa, sobre todo a partir del siglo XVI hasta la actualidad. Hoy la dimensión pública, y la intensidad del problema religioso en torno al tema de la paz, es un hecho innegable. El trabajo “¿Es necesaria la religión para construir la paz mundial?” a cargo de E. J. de la Torre Díaz, responde a este controvertido asunto. Su preocupación fundamental estriba en mostrar cómo la religión puede contribuir de un modo muy importante a la construcción de la paz. Y ello desde una serie de presupuestos, como, por ejemplo, el que no podemos obviar el pluralismo religioso actual, siendo un hecho al que hay que hacer frente, y de un modo positivo. Por otra parte, los fanatismos no son sino degeneraciones de la experiencia

religiosa, allí donde se presenten. Lo religioso trasciende toda Iglesia o credo particular. Por otra parte, de la Torre es consciente de la instrumentalización de lo religioso que puede y de hecho se hace desde el poder político y económico. Aboga por un diálogo sincero y respetuoso entre las religiones, confiado en que irá produciendo, lentamente, un espacio público multirreligioso apto para el acercamiento, la cooperación mutua, así como capaz de poner freno a los fundamentalismos de distinto signo. Sin este diálogo entre las religiones es muy difícil, por no decir imposible, construir hoy la paz, habida cuenta de la importancia no sólo privada, sino pública de la religión. La paz no necesita sólo de los ingredientes económico y político. La religión es una pieza esencial en la construcción de esa *casa común* en la que tan necesario se hace *construir* y *cuidar* de la paz. Por ello necesitamos de una *teología pluralista*, que de cabida a las distintas Palabras de Dios. A partir de aquí será posible un diálogo hondo, sincero y fructífero, cuya meta no será otra que la Paz. Tal es la línea argumental de este trabajo que nos brinda un excelente y plural material para repensar la contribución del hecho religioso a la cuestión de la paz, y al que en

este breve apunte no podemos hacer justicia.

Pero no se ha descuidado tampoco un asunto fundamental, en la tarea de la construcción de la paz, como es el de su dimensión práctica en la base formativa del ser humano: la *escuela*. Tal es el sentido y alcance de la interesante aportación que nos brinda P. Sáez Ortega “Trabajar la educación para la paz en la escuela: una guía de recursos”. Como el mismo autor nos advierte, estamos ante una serie de *referencias comentadas* que servirán de herramientas para la práctica de la Educación para la Paz en el aula. Pero a su vez ofrece ejemplos de *tratamientos metodológicos* orientados en este mismo sentido. En su extensísima relación de trabajos Sáez incluye: textos teóricos y unidades didácticas, revistas y publicaciones periódicas, recursos de Internet y cine. Sin lugar a duda, se trata de un material indiscutiblemente muy útil para trabajar desde distintos frentes en el problema que nos ocupa, y hay que considerar como muy positiva una contribución como esta que -sin pretensiones de exhaustividad, tarea podríamos decir hoy es imposible- logra, no obstante, ofrecernos una muy completa guía de materiales con los que trabajar de un modo muy atractivo e interesante en el ámbito educativo.

La paz, decíamos al principio, no es asunto fácil, ni en la teoría ni en la práctica. A despejar su complejidad teórica, y, a ofrecernos horizontes y posibilidades para seguir trabajando por ella en la práctica, contribuye muy atinadamente este volumen, del que hemos de felicitarlos, y por el que hemos de estar agradecidos tanto a su editor, como a sus colaboradores. La paz es un bien tan esencial en la vida del hombre que hay que construirla desde todos los gestos y todos los frentes disponibles e imaginables, sin descuidar ninguno, y este libro hace al respecto una muy importante y esencial contribución.

JOSÉ MANUEL PANEA
Universidad de Sevilla

SELINGER, Evan (ed.),
Postphenomenology: A Critical Companion to Ihde, Albany, State of New York Press, 2006. xi+307 pp.

El encabezamiento de un libro siempre sugiere algo de su contenido, pero no sólo acerca de él. Hay volúmenes enteros exclusivamente dedicados a analizar títulos y proponer reglas para su composición. En ellos se estudia cómo hacer que elementos como el título, el subtítulo o la cubierta satisfagan tanto las

necesidades expresivas del autor como las afinidades electivas del consumidor, cómo conseguir que se acomoden a los procesos de producción y promoción, que reflejen el género literario, etc. Un criterio recientemente añadido a esa lista, que en el futuro no puede sino ganar en relevancia, consiste en comprobar la compatibilidad de un determinado título o subtítulo con los patrones de reconocimiento de buscadores electrónicos y bases de datos. Este es un buen ejemplo de la influencia de lo que Ihde denomina el *telos* de los artefactos sobre la praxis humana.

Con respecto a la obra que nos ocupa, cabe preguntarse si *Postphenomenology: A Critical Companion to Ihde* es un buen título. Ciertamente, una posible respuesta consiste en declarar irrelevante la pregunta, recalcando que lo capital no es la calidad del continente sino la del contenido. Pero, incluso si eso fuera cierto, todavía se podría discutir hasta qué punto en esta compilación de ensayos se ofrecen una *postfenomenología* o un *acompañamiento crítico a Ihde*. Para intentar responder a este último interrogante, en estas líneas haremos primero un repaso de algunos de los textos que componen el acompañamiento crítico, más tarde examinaremos la respuesta que les da el propio Ihde y,

finalmente, ensayaremos algunas reflexiones en torno al concepto de postfenomenología.

¿Un acompañamiento crítico?

El cuerpo del acompañamiento está compuesto por un heterogéneo conjunto de ensayos a cargo de diversos autores, entre los que, quizá, la única ausencia evidente sea la de Bruno Latour. En su introducción, el editor distingue tres tipos de contribuciones: las que se centran en analizar la obra de Ihde, las que amplían sus puntos de vista y las que examinan fenómenos no atendidos por él. Aquí ofreceremos una clasificación ligeramente diferente, articulada en dos grupos, uno compuesto por estudios centrados en la figura y las obras de Ihde, que eventualmente atienden -o no- a otros temas, y otro integrado por ensayos dedicados a investigar asuntos no estudiados por Ihde, los cuales enlazan -o no- con reflexiones del pensador de Kansas. Puede decirse que todos los ensayos del primer grupo realizan una crítica del pensamiento de Ihde, pero sólo si por tal cosa entendemos el examen atento de una cuestión. De hecho, en función de la intención y actitud -más o menos combativas - de cada autor pueden establecerse tres subgrupos, de ensayos *aprobadores*, *neutrales* o *críticos* con respecto a los planteamientos ihdeanos.

Dentro del subgrupo de estudios aprobadores destaca *Normative Phenomenology: Reflections on Ihde's Significant Nudging*, que constituye uno de los tres textos redactados por Evan Selinger para esta edición -tras el prefacio y una muy ilustrativa introducción al libro y al pensamiento de Ihde. En ella Selinger pretende mostrar las bondades de las nociones ihdeanas de *análisis situado* y *paridad fenomenológica* para la reflexión ética. Abreviando mucho, puede decirse que la primera denota la condición encarnada del agente interpretativo, mientras que la segunda recalca la correlación que se establece entre cualquier fenómeno de estudio y la perspectiva desde la que se lo estudia. La estrategia de Selinger consiste en utilizar estos dos conceptos que califica como *metafilosóficos* para criticar dos perspectivas recurrentes -el determinismo tecnológico y el constructivismo social- y a dos autores destacados -Hubert Dreyfus y Albert Borgmann- en el ámbito de los Estudios de Ciencia y Tecnología. La crítica de Selinger a los dos últimos pretende acompañar el actual esfuerzo edípico de su mentor, que pretende distanciarse del enraizamiento y encasillamiento de parte de su reflexión en la tradición heideggeriana. Como diagnóstico general, el editor apunta

que muchos de los actuales males de la filosofía de la tecnología residen en las construcciones idealizadas, que estrechan excesivamente la percepción del observador. Por el contrario, elogia la *filosofía terapéutica* de Ihde, que ubica los problemas en sus contextos, contrarrestando dicho estrechamiento y abriendo nuevos puntos de vista sobre los mismos, lo que a menudo los revela como pseudo-problemas.

El segundo grupo de ensayos centrados en el examen del pensamiento de Ihde puede calificarse como *neutral*, y está compuesto por los títulos *From Phenomenology to Pragmatism: Using Technology as an Instrument*, a cargo de Carl Mitcham, y *Mediating Between Science and Technology* de Albert Borgmann. El primero de ellos, redactado por quien es considerado el “más prominente historiador de la filosofía de la tecnología”¹¹, ofrece un ilustrativo análisis histórico del lugar de Ihde en la filosofía contemporánea. Según Mitcham, dicho lugar es la confluencia de las tradiciones fenomenológica y pragmatista. En el caso del texto de Borgmann, lo más reseñable es su análisis del concepto ihdeano de *multiestabilidad*. En su opinión,

¹¹ *Postphenomenology: A Critical Companion to Ihde* (PCCI), p. 286

esta noción resulta un punto intermedio entre el multiperspectivismo subjetivista y el realismo absoluto. Para el germano-americano, dicho concepto pretende subrayar el hecho de que cada realidad –o tecnología, conforme al ejemplo habitualmente utilizado por Ihde– es capaz de mostrar diversas identidades dependiendo del contexto de referencia, sin que ninguna de ellas pueda proclamarse más real u originaria, y sin que se las pueda tachar de meramente aparentes o subjetivas. Borgmann únicamente reprocha a Ihde el no haber analizado en profundidad la posible incompatibilidad entre multiestabilidades. Tan sólo en su discusión del fenómeno de la *pluricultura*, apunta el pensador afincado en Montana, ha atendido Ihde a esta cuestión, y su postura consistió en rechazar cualquier tipo de jerarquía *entre* ellas, al tiempo que admitía gradaciones *dentro* de ellas. Utilizando un símil gastronómico Ihde afirmaba que, fenomenológicamente, no puede establecerse que la *nouvelle cuisine* francesa sea mejor que la comida tradicional china, pero puede distinguirse entre un buen y un mal plato en cada una de ellas¹².

¹² Ihde, Don. *Chasing Technoscience: Matrix for Materiality*, Bloomington, Indiana University Press, 2003. P. 129-131. A partir de aquí CT.

Borgmann considera necesaria una investigación más extensa al respecto.

Dentro del grupo de contribuciones que examinan el pensamiento de Ihde desde una perspectiva principalmente crítica destaca por su densidad *Ontology Engines*, de Andrew Pickering. Los dos asuntos que se discuten este ensayo son –en referencia a *Bodies in Technologies*¹³– los de *simetría* entre humanos y no-humanos y el del carácter *situado* del conocimiento científico. En aquella obra Ihde advertía de la incompatibilidad última entre la defensa de la simetría y el esclarecimiento de la situación del intérprete y su investigación –tanto en el ámbito de la tecnociencia como en cualquier otro tipo de estudio. Para desmontar esta conclusión, Pickering comienza por realizar un bosquejo de la ontología de Ihde, cuyo centro aparece ocupado por el ser humano en tanto ser corporal, que se vale de diversos instrumentos para modificar sus capacidades. Entre otras funciones, algunos de dichos artefactos permiten ocultar esta condición corporal, como Ihde ha mostrado en el caso de la Cámara Oscura. Crítico con el recurso crítico de Ihde a este tipo de artefactos,

¹³ Ihde, Don. *Bodies in Technologies*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002. En adelante BT.

Pickering propone una aproximación constructiva a otro artefacto, el *homeostato* de W. Ross Ashby, que propone como modelo para una ontología inspirada en la tecnociencia. El británico acusa a Ihde de mantener planteamientos representacionistas y propone la creación de Ashby como metáfora de cómo el cerebro se las *apaña materialmente* con el mundo sin necesidad de pretender ser su centro organizador. En su opinión, el reconocer la capacidad de elaborar planes, objetivos, etc. como privativa de ciertos seres vivientes no obliga a caer en lo que considera un planteamiento antropocéntrico por parte de Ihde. Al proponer el homeostato de Ashby Pickering pretende apuntar en una dirección opuesta, ya que éste no sirvió sólo como metáfora de la relación del cerebro con lo que le rodea, sino también como proyecto de piloto automático para aviones, representación del funcionamiento de la economía inglesa e, incluso, como patrón para entender los mecanismos de la evolución. En definitiva, como un modelo ontológico general.

Pickering no sólo critica la supuesta centralidad del cuerpo y la asimetría que tal suposición introduce entre éste y el resto de realidades, sino también la insistencia de Ihde y Donna Haraway en la relevancia de que el investigador se *sitúe* a la hora

de realizar sus análisis -so pena de caer en lo que ambos denominan *truco de dios*. El británico defiende -con luces y sombras- que situar la propia investigación no implica acabar remitiéndola al ser humano encarnado o negando la simetría entre humanos y no-humanos. Simetría y situación son para Pickering, *pace* Ihde, compatibles.

Pasemos ahora a los documentos que no tienen como objeto de estudio la trayectoria ni los planteamientos de Ihde. A pesar de no estar dedicado a examinar el ideario ihdeano, un caso de total sintonía con él es del escrito de Finn Olesen *Technological Mediation and Embodied Health-Care Practices*. Este ensayo *aprobador*, investiga un caso real, un reciente proyecto del gobierno de Dinamarca para la introducción de “soluciones estandarizadas y computerizadas a los problemas de eficiencia”¹⁴ del sistema sanitario público. Este resulta ser un buen ejemplo de aplicación práctica de algunas nociones ihdeanas, las cuales muestran ser útiles, en primer lugar, para diagnosticar un riesgo del mencionado proyecto: el previsible desplazamiento del fundamento de la práctica médica desde un conocimiento encarnado y situado basado en la experiencia clínica hacia un conocimiento

¹⁴ PCCI, p. 231.

explícito y reglado de origen escolástico, lo que puede repercutir en la calidad del servicio sanitario. En segundo lugar, las tesis de Ihde tal como Olessen las utiliza prueban ser eficaces a la hora de localizar los prejuicios que alimentan este plan del gobierno danés, verbigracia, la creencia en el carácter neutral y controlable de la tecnología, que implica una infravaloración de las eventuales consecuencias de la introducción de instrumentos y prácticas técnicas en un contexto práctico. A nuestro juicio, una posible objeción a este estudio podría apuntar a su desigual atención hacia los momentos descriptivo y prescriptivo del problema tratado. Aquí, como en algunas obras y planteamientos del propio Ihde, el tratamiento de la esfera normativa no está a la altura del análisis terapéutico.

Ciertamente, una de las curiosidades de esta compilación de ensayos, en teoría dedicada a analizar el pensamiento de Ihde, es que una tercera parte de ellos no lo hace, y ni tan siquiera entra en confrontación con el propio autor acerca del tema tratado en cada caso. Los escritos *neutrales* -o, más bien, *indiferentes*- de Donna Haraway, Peter Galison, Donn Welton, Paul Crease, Hans Lenk o Trevor Pinch podrían haber sido incluidos en cualquier otra selección de textos. Esto resulta

evidente, simplemente, consultando el índice onomástico y comprobando el número de referencias a Ihde en cada uno de ellos.

Por el contrario, el último subgrupo de este acompañamiento se compone de ensayos críticos que, aunque no están dedicados a analizar el pensamiento de Ihde, entran en discusión abierta con sus planteamientos. Tal vez el mejor ejemplo sea el del texto de Andrew Feenberg *Active and Passive Bodies: Don Ihde's Phenomenology of the Body*. En él el autor presenta tanto una crítica como un complemento a las nociones de *Cuerpo Uno* y *Cuerpo Dos* desarrolladas en *Bodies in Technologies*¹⁵, las cuales, a su juicio, atienden únicamente a las dimensiones activas del mismo. Feenberg propone, inspirándose en Sartre, dos visiones del cuerpo como realidad pasiva: su noción de *Cuerpo Tres o dependiente* deriva de la experiencia interna del cuerpo

¹⁵BT, p. 26. El *Cuerpo Uno* es definido en esta obra como el “ser en el mundo activo, emotivo, perceptivo y móvil” del hombre, una dimensión pre-conceptual y hasta cierto punto pre-cultural, necesaria en toda experiencia y descrita en primera persona. Complementariamente, el concepto de *Cuerpo Dos* refleja la influencia de Michel Foucault, y denota un “estrato enteramente cultural, a menudo descrito y analizado en tercera persona”, la corporalidad experimentada en un sentido social y cultural.

propio como objeto –opuesta a la objetivación realizada por otros, típica de la perspectiva médica– mientras que la de *Cuerpo Cuatro o ampliado* parte de la conciencia del cuerpo propio como objeto para otros. Su aplicación de estas categorías a la esfera de la telecomunicación resulta muy interesante. Mientras que la visión objetivista del cuerpo lo reduce a su dimensión física y concibe su relación con los ciber-símbolos como metafórica, el pensador canadiense pretende ampliar el concepto de cuerpo más allá del contorno de la piel. El sin fin de personalizaciones de la propia identidad disponibles *online* sirven al usuario tanto para expresarse y objetivarse como para ser percibido y objetivado, de modo idéntico a lo que ocurre con el cuerpo en las relaciones cara a cara. En este sentido, Feenberg también defiende la posibilidad de crear auténticas comunidades en línea, al ser éstas un “fenómeno subjetivamente construido”¹⁶, la co-presencia física se torna accesoria. El principal paso para constituir comunidades en sentido pleno y apoyadas en medios telemáticos es, a su juicio, una cuestión de decisión, de diseño de software y de nuevas tecnologías de comunicación. También será

necesaria una nueva concepción del cuerpo.

Una vez concluida esta revisión general de los ensayos que componen el grueso del libro, puede apreciarse que sólo una tercera parte –el primer grupo– o, a lo sumo, dos terceras partes –si incluimos los ensayos aprobadores y críticos no centrados en su figura– constituyen un auténtico acompañamiento a Ihde, es decir, abordan su pensamiento o, al menos, dialogan con él. Si reservamos el calificativo “crítico” para los ensayos realmente combativos, entonces poco más de una cuarta parte del total cumplen con lo prometido en el encabezamiento de la obra.

Ihde

Repasemos brevemente la contribución del homenajeado. En su texto, intitolado *Forty Years in the Wilderness*, Ihde repasa los temas analizados por su particular acompañamiento crítico, repaso que desemboca por momentos en un ejercicio de autobiografía intelectual. De hecho, Ihde facilita (o, tal vez, predetermina y periclita) la labor de un eventual analista de dicha biografía, ya que se encarga de proponer una división tripartita de su pensamiento. El primer periodo, el del *Ihde temprano o fenomenológico*, corresponde, según su propio protagonista, a sus estudios de los años setenta en torno

¹⁶ PCCI, p.194.

a la fenomenología y la filosofía analítica, entre los que destacan *Listening and Voice* y *Experimental Phenomenology*, de 1976. Ya en 1979, con la publicación de *Technics and Praxis*, se abre la fase dedicada a la filosofía de la tecnología, la del *Ihde medio*, en la que redacta *Existential Technics* (1983) y *Technology and the Lifeworld* (1990), obra que culmina y cierra este periodo. Un año más tarde verá la luz *Instrumental Realism*, ensayo con el que se estrena el *Ihde reciente*, cuyo pensamiento está centrado en los STS y en la definición de su discurso postfenomenológico. En este periodo destacan escritos como *Postphenomenology: Essays in the Postmodern Context* (1993), *Expanding Hermeneutics* (1998) o *Bodies in Technologies* (2002).

Tras esta sucinta auto-presentación, Ihde dedica un apartado entero a saldar cuentas con uno de los autores de la historia de la filosofía que más le ha influido, Martin Heidegger, y de cuya figura -o *sombra*, en términos del propio Ihde- pretende desligarse. En su repaso de los ensayos que agrupa bajo el rótulo *Relativistic Ontologies* -que incluye los textos de Verbeek, Pickering y Haraway- Ihde subraya la necesidad de poner límites a la idea de simetría en los STS. En cuanto a la temática del cuerpo, Ihde acepta el reproche de

Feenberg de que su obra *Bodies in Technologies* prioriza la imagen del cuerpo activo, aunque lo considera un prejuicio heredado de Merleau-Ponty. En la última sección de su ensayo, titulada *My place in History*, reconoce no haber aclarado aún su postura general en lo que concierne a asuntos de normatividad, aunque se muestra receptivo a la asociación de su pensamiento con el pragmatismo que Mitcham ya propusiera, allá por 1994, en *Thinking through Technology*¹⁷. Como conclusión, Ihde apunta que, cualquiera que acabe siendo su posicionamiento al respecto, habrá de ser compatible con sus ideas postfenomenológicas, así como con las conclusiones de sus estudios en torno a la ciencia y la tecnología.

En definitiva, aunque Ihde escamotea algunas respuestas a sus críticos, puede decirse que cumple con lo prometido en el encabezamiento, hace acto de presencia y algunas aportaciones interesantes a este volumen de ensayos.

Postfenomenología

Si en el apartado anterior se ha hecho un examen sucinto y apresurado de la respuesta de Ihde a

¹⁷ Mitcham, Carl. *Thinking through Technology. The Path between Engineering and Philosophy*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1994.

sus interlocutores, en este último punto cabe demorarse en su apuesta de futuro. Su idea de *postfenomenología*, aunque ha sido más detalladamente desarrollada en otros escritos y conferencias, está muy presente en *Forty Years in the Wilderness*.

Según señala el propio autor en este volumen, tres desplazamientos han sido clave en el distanciamiento de su pensamiento con respecto a la fenomenología clásica: el paso de la centralidad de la conciencia a la de la corporalidad, la sustitución de la idea de una esencia unitaria o fenómeno puro por la de multiestabilidad, y la elevación de la variación imaginativa al estatus de principio metodológico cardinal. En realidad, el primero de estos movimientos fue ya ensayado por Merleau-Ponty, cuya concepción del cuerpo Ihde complementa con la de Michel Foucault, dando lugar a la mencionada pareja Cuerpo Uno/Cuerpo Dos. Sólo cuando afirma que “la encarnación no está simplemente confinada en los límites de la piel o la imagen del cuerpo, ella, como el mundo, es multidimensional y polimórfica – interrelacional”,¹⁸ parece apuntar su reflexión más allá de los dos autores franceses. Pero Ihde no desarrolla este planteamiento en la presente obra, por lo que subyaremos una

cuestión indirecta. El hecho de que al postular la multidimensionalidad y el polimorfismo del cuerpo se haga referencia a estos rasgos como propios del mundo da una idea del carácter heurístico del concepto de multiestabilidad para la postfenomenología. Como ha apreciado Albert Borgmann, ésta es su intuición ontológica capital.

El concepto de multiestabilidad, utilizado en el siglo XX por diversos representantes de la Teoría de la Gestalt, denota la peculiaridad que ciertas imágenes poseen de mostrar identidades alternativas en función de la percepción y el marco de referencia con respecto a los cuales se constituyan. Ejemplos tradicionales son el de los Cubos de Necker y el del pato/conejo utilizado por Wittgenstein y Kühn. Distanciándose de la fenomenología, Ihde sustituye la *Wessenschau* husserliana -el fenómeno intuido tras las reducciones fenomenológica y eidética- por una peculiar noción de multiestabilidad. Peculiar porque, gracias a la variación imaginativa, Ihde consigue cuestionar también los supuestos límites psicológicos del fenómeno al que este concepto se debe. Acudiendo a ejemplos tradicionales de la Teoría de la Gestalt, mediante los cuales se ilustraba la posibilidad de percibir dos identidades alternativas en una imagen, Ihde logra obtener

¹⁸ PCCI, p. 281.

múltiples -hasta cinco- identidades. Como ejemplo, transforma la dupla pato/conejo en el cuarteto pato/conejo/calamar/marciano, simplemente dando nuevas orientaciones espaciales a la figura.

El proceso por el que se llega a constituir la nueva multiestabilidad es, a su vez, otro de los pilares de su propuesta. El método de variación, subordinado en la fenomenología husserliana a la ya mencionada *Wessenschau*, queda en la postfenomenología liberado de esa función auxiliar. La variación, capaz no sólo de modificar imaginativamente las propiedades de un objeto sino de pluralizar su misma identidad, es el instrumento metodológico básico para un discurso que pretende ir más allá de la fenomenología tradicional.

Aunque, como ya se ha comentado, es en otros escritos donde Ihde ha definido más pormenorizadamente el perfil de su pensamiento, cabe preguntarse, al igual que en los dos apartados anteriores, en qué medida el título “postfenomenología” refleja el contenido de la obra. Ciertamente, hay varios rasgos de la propuesta de Ihde que permiten cuestionar su pretendido alejamiento de la tradición fenomenológica. El primero de ellos tiene que ver con el concepto de multiestabilidad, cuyos rasgos más problemáticos – como ha señalado Borgmann- Ihde

no ha estudiado en profundidad. Uno de estos puntos problemáticos es el de la conexión entre multiestabilidades. Conforme a sus raíces en la Teoría de la Gestalt, la relación entre ellas parece ser siempre de alternatividad: una cierta tecnología o realidad puede tener múltiples identidades, pero dichas identidades no pueden confundirse, enlazarse o enfrentarse. X es Y o Z, en una determinada imagen se puede ver un pato, un conejo o un marciano, pero nunca varios de ellos transformándose, cruzándose u oponiéndose entre sí. El paso de uno a otro adquiere la forma de un salto, de un *gestalt switch*. La particular genealogía del concepto de multiestabilidad puede acabar limitando la capacidad analítica de la postfenomenología ihdeana. Sin ir más lejos, el enlace histórico, la hibridación ontológica o el conflicto interpretativo parecen quedar fuera de la lógica de la alternatividad. A esto se suma una cierta falta de nervio histórico-hermenéutico, que se manifiesta en algunos de sus estudios y variaciones imaginativas –determinados ensayos incluidos en *Existential Technics* son ejemplos de ello. Esto hace que, al comparar diversas tecnologías o momentos históricos, la descripción no atienda a las posibles conexiones seculares de los mismos entre sí y con la situación contemporánea. Probablemente dicha desatención

hacia las fuertes raíces y consecuencias históricas de un determinado fenómeno tenga como uno de sus antecedentes causales la inclinación al ucronismo de la variación imaginativa husserliana, y sea, a su vez -por el distanciamiento que permite- una de las fuentes del perfil medido y terapéutico de muchas de sus investigaciones. En este punto Ihde parece representar un paso atrás con respecto a Heidegger y la hermenéutica pero, afortunadamente, esta tendencia no se manifiesta en todos sus estudios. Directamente enlazada con la desatención hacia el tema de las relaciones entre multiestabilidades se halla una cuestión más básica. Puede decirse -y el mismo término ihdeano lo sugiere- que las multiestabilidades han multiplicado, pero no cuestionado, la idea misma de estabilidad. Utilizando un símil histórico, puede decirse que el paso de la idea de *Wissenschaft* a la de multiestabilidad es análogo al paso del concepto parmenideo de ser al democriteo de átomo. Si bien este desplazamiento conceptual supuso fragmentar el primero en una infinidad de seres, hizo de cada uno de ellos una reproducción en miniatura de él, cerrados en sí mismos e impenetrables. Cada una de las multi-estabilidades -incluso presentándose como *no-fundacionales*, algo que Ihde subraya a fin de distanciarse de la

fenomenología- sigue siendo estable. Pero quizá sea la pervivencia de la idea de ser estable, ligada a la pretensión de obtener una definición, identidad o intuición clara y firme de cada objeto examinado, la que necesite ser revisada si se aspira a elaborar un pensamiento cabalmente post-fenomenológico. El siglo veinte ha dado a luz multitud de entidades que pueden ayudar en la tarea de sondear los límites de la estabilidad conceptual, del arte de vanguardia -del *Cadeau* de Man Ray- a los *no-humanos* de Bruno Latour, pasando por los productos más recientes de la bioingeniería o la nanotecnología. De hecho, por usar un ejemplo conocido dentro del ámbito de los estudios *STS*, cabe sugerir los casos de estudio de Donna Haraway como objeto y estímulo para un emergente discurso postfenomenológico.

Estas son únicamente algunas posibles objeciones a la pretensión de Ihde de haber ido más allá de la fenomenología. Como ocurre con el acompañamiento crítico, no puede decirse que el contenido cumpla del todo con lo anunciado en el título. Sin embargo, cabe apuntar que el libro como tal sí resulta ser un interesante ejercicio de postfenomenología. Cada ensayo puede verse como un caso de variación, más o menos imaginativa, sobre una figura, la de

Ihde, que se muestra radicalmente multiestable. Como él mismo se ha encargado de señalar en su breve biografía intelectual, no hay un único Ihde, como no hay una única versión de su pensamiento -en algunas de las presentadas como acompañamiento, Ihde incluso desaparece. Y en cada variación late un intérprete que, como ha recordado Feenberg, se encarna a través de las letras. Esta misma reseña es una variación de las tesis presentadas y una encarnación de su intérprete. Con todo, la íntima correlación entre intérprete e interpretación no resta legitimidad alguna a lo escrito, porque la obra sigue hablando por sí misma, exhibiendo su multiestabilidad. Recurriendo al leitmotiv postfenomenológico con el que Ihde cierra la obra, podemos concluir: “Let the things speak for themselves... after they have been critically interrogated”.

ANTONIO CALLEJA
Universidad de Sevilla

ARACIL, Javier (dir.), *Ingeniería y pensamiento*. Sevilla, Fundación El Monte, 2006. 184 pp.

Decía Heráclito que el mundo que tenemos frente a nosotros, que es el mismo para todos, no lo hizo hombre ni dios alguno, sino que

siempre fue, es y será fuego que se enciende y apaga según medida. En esas palabras se enmarca la visión teórica –valga el pleonasma– y su primacía sobre la praxis y la técnica. Si el mundo es visto como un cosmos, eterno e inmutable, presidido además por la necesidad, la cual es más poderosa que la técnica, como afirmaba Esquilo, no cabe concebir su dominio. Lo más que se puede hacer con una naturaleza indomeñable es contemplarla en el eterno retorno de su mismidad, desvelar la verdad (aletheia) de sus leyes siempre recurrentes. Toda acción humana rebota en el límite vertical, infranqueable e insuperable de una naturaleza sólo en apariencia, esto es, sólo parcial, superficial y periféricamente modificable, igual a sí misma en su esencia. Esa naturaleza es ajena a la intencionalidad humana, pues no encaja en ella ningún proyecto humano: el hombre no es medida de nada, sino que es medido por todo el orden cósmico. Y un orden que no puede ser alterado, sólo puede ser contemplado para obedecerlo, para inspirar paradigmáticamente cualquier obra humana. Y es que, como recuerda Platón, el hombre ha sido hecho para la universal armonía y no la universal armonía para el hombre. La dignidad del hombre es inferior, afirma Aristóteles, a la de los cuerpos

celestes. Por eso, confirma Cicerón, el hombre ha nacido para contemplar el cosmos.

Ahí, en el horizonte teórico, la ingeniería no tiene nada importante que hacer. Estamos ante la clásica contraposición entre *epistème* y *téchne*, entre *scientia* y *ars*, entre saber y hacer, *pendant* gnoseológico de la contraposición ontológica entre realidad y apariencias, sobre la que pivotan todos los binomios metafísicos constitutivos de nuestra tradición occidental. Sobre la base de este intelectualismo se asienta el desprecio secular de todo lo mecánico: desde la Escuela de Atenas a la de Frankfurt la razón instrumental se ha visto denostada, era demasiado servil para un espíritu liberal. En ese marco un libro como el coordinado por el profesor Aracil no podía tener cabida, juntar ingeniería y pensamiento sería como juntar el cuadrado y el círculo, un oxímoron cuando menos desatinado.

Eppur si muove... Y es que cabe cuestionarse si la distinción entre ciencia y técnica es, a su vez, una distinción científica, una distinción susceptible de demostración o de evidencia. En otros lugares hemos sostenido que este dualismo, como el resto de las binas metafísicas, no es en nada natural, sino en todo artificial. La contraposición entre ciencia y técnica es una

contraposición técnica. Y, por tanto, pues ello acompaña a la técnica, una contraposición no neutra o inocente, sino práctica e interesada, difícilmente desligable de la voluntad de poder de una clase social ociosa y dedicada a la contemplación, a imitar a los dioses, a la *theoría*. Por eso nos congratulamos de la aparición de un libro como éste, escrito por ingenieros y filósofos, destinado a conjugar el saber con el hacer, a mostrar cómo decir mundo es decir hombre y decir hombre es decir artificio, pues el hombre es el ingeniero de sí mismo... Y esa congratulación es máxima pues el motor de semejante herejía para la ortodoxia intelectualista es un ingeniero que, además de descollar en su profesión, viene dando ejemplo desde “Astea. Promoción de las Humanidades en la Ingeniería” de cómo el ingeniero no tiene por qué internalizar el prejuicio intelectualista dejando que otros piensen por él. *Ingeniería y pensamiento* es muestra palpable del esfuerzo de Javier Aracil por hacer que los ingenieros piensen y que los pensadores hagan de la ingeniería objeto de su hacer intelectual.

En efecto, el texto que comentamos es fruto de un curso organizado por el Prof. Aracil en la Escuela Superior de Ingenieros de la Universidad de Sevilla que tuvo

lugar del 19 al 22 de octubre de 2004. Las distintas contribuciones que lo componen son desiguales en extensión e intensidad, van desde la digna y breve clase divulgativa dirigida a estudiantes hasta innovadores trabajos de investigación de más difícil recepción por un auditorio bisoño y que no siempre puede suplir con entusiasmo la falta de especialización, pero todas son interesantes y cumplen satisfactoriamente con la intención que suponemos que tuvo el responsable del ciclo de conferencias: exhibir la conveniencia y utilidad de que los ingenieros piensen por cuenta propia antes que ajena, porque no sólo descubrirán la fecundidad del pensamiento para la ingeniería, sino que acaso se lleven la sorpresa de que no hay pensar sin ingeniería, lo que, según nuestro parecer, puede catapultarnos hacia lo que ahora se viene en denominar la “tercera cultura”, que quiere dejar atrás la moderna distinción entre las dos culturas de que hablara Snow, y superar el enfrentamiento entre las “humanidades” y las “naturalidades”...

Tras la “Presentación del Curso” en que su director destaca la necesidad de atención intelectual a la ingeniería a la par que recorre los hitos de su historia hasta llegar a las escuelas de ingenieros en España, nos encontramos con la primera

conferencia, a cargo de Vicente Ortega (Universidad Politécnica de Madrid), en ella con sesgo autobiográfico este ingeniero argumenta de la mano de Ortega, Mumford y Florman a favor de la inclusión en los currícula de ingeniería de algún curso sobre “Ingeniería y civilización” (título precisamente de su alocución) para la búsqueda de la sabiduría también desde la ingeniería; la suya la exhibe con notables observaciones históricas y textuales. La segunda conferencia, del historiador de la ciencia Javier Ordóñez (UAM de Madrid), versa “Sobre lo que pensamos que pensaban los fundadores de *L'École Central de Travaux publics de l'An III* y sus inmediatos sucesores”, pero no se trata sólo de documentar historiográficamente ese gran experimento político-educativo francés, sino de demarcar la zona entonces abierta de diálogo entre *savants* e ingenieros para reflexionar sobre el problema de la consideración separada de las formas de conocimiento propias de ingenieros y científicos. La tercera conferencia, “Diseño por error”, corre a cargo del ingeniero devenido en biólogo Enrique Cerdá (U.S.), en ella con un encomiable sentido del humor al servicio de la reconsideración de ciertas categorías tradicionales el autor presenta documentalmente al error

como motor de la evolución mostrándose partidario de la manipulación genética para que nuestra especie pueda escapar al error, pues la identidad viene del cerebro, no del genoma. Fernando Broncano (Universidad Carlos III de Madrid) se responsabiliza de la cuarta conferencia, “Diseño y representación en la ingeniería”, en la que ensaya su teoría del diseño (ya reseñada en el número anterior de esta revista) con miras a que algún día humanistas e ingenieros compartan la misma mesa de trabajo en lugar de mirarse de lado. De “La ingeniería, motor de conocimientos científicos”, da razón José Luis Montañés (Universidad Politécnica de Madrid), en la quinta conferencia, reflexionando sobre la naturaleza de la ingeniería y de la ciencia a la luz de determinados acontecimientos históricos que han marcado su devenir, para conocer sus límites y diferencias. Con profusión de ejemplos históricos diserta José Ferreirós (U.S.) sobre “El papel de la técnica en el conocimiento científico”, título de la sexta conferencia, en la que se revisan el prejuicio intelectualista y el que lo reemplaza, no menos sesgadamente, el prejuicio utilitarista, para ponderar cómo la técnica a todos los niveles (desde la observación hasta la predicción y elaboración de teorías pasando por la

experimentación y el tratamiento de datos) se encuentra en el corazón de la ciencia: la ciencia no es pura teoría y en su elaboración siempre ha sido determinante la técnica, como por añadidura en cualquier actividad humana. “¿Es la ingeniería meramente ciencia aplicada?” se pregunta retóricamente el propio Aracil en la séptima conferencia, donde tras rendir tributo de reconocimiento al espíritu científico de la ingeniería, señala las diferentes racionalidades del científico y el ingeniero y aborda el “método” ingenieril, todo ello para enfatizar la labor creativa del ingeniero, quien proyecta la posibilidad de nuevas realidades sin aplicar, salvo heurística no deductivamente, una teoría de la realidad previa. El broche final le corresponde a Francisco García Olmedo con su atípica (casi la mitad es un recital poético) conferencia, la octava, “Ingeniería y Apocalipsis”, donde pone a los agoreros del terror de la técnica en el lugar que les corresponde, pues sin negar los problemas y errores del artificio, la solución a los mismos, de haberla, pues somos la especie artificial, habrá de ser artificial: se trata de posponer el Último Día antes de que nos sucedan las bacterias...

Estamos, en definitiva, ante un libro de enorme fecundidad seminal. Si hubiera muchos como éste, sin duda

avanzaríamos hacia la superación de la lacerante escisión entre ingeniería y pensamiento, la tercera cultura estaría más cerca y podríamos hacernos cargo de que la nuestra ya no es, no puede ser, la edad de la naturaleza, ni la de la historia, sino otra, la de la técnica, que ha desplazado a la historia que, a su vez, había desplazado a la naturaleza al absorberla en su proyectualidad. Y es que para eludir la reprobación de Heráclito condenando el afán por hacer que la realidad se adapte a nuestras expectativas, esto es, en último término, la técnica, se requería tiempo, el tiempo de la historia que los griegos desconocían. Sólo cuando el tiempo escapó de la esfera y se hizo lineal pudo dejar de inscribirse la técnica en el registro de la verdad (de la verdad pensada no como dominio de la naturaleza, sino como el desvelamiento de su necesidad) para hacerlo en el de las posibilidades del proyecto. Y curiosamente la mentalidad que puso las condiciones para superar la mirada teórica y alumbrar la ingenieril fue la otra componente de Occidente, la mentalidad religiosa, al introducir las categorías de creación y de contingencia y, en consecuencia, la de mundos alternativos, es decir, las categorías que vertebran casi todas las intervenciones que componen el libro comentado. Ciertamente,

aunque fuera para reemplazarlo por el creatural, la religión acabó con el orden natural y su irrebalsable límite, pues la naturaleza pudo verse antes como contingencia que como necesidad, ya no era la causa de todo, sino en todo causada por un artífice: el cosmos se hace mundo, efecto de la voluntad de un Creador del que el hombre era su imagen y semejanza..., el hombre ingeniero, ingeniero de sí mismo y de su mundo. ¡Y nada menos que por mandato divino! No conviene, al menos en esto, desobedecer a Dios.

JOSÉ A. MARÍN-CASANOVA
Universidad de Sevilla

MARRAMAO, Giacomo, *Kairós. Apología del tiempo oportuno*, Gedisa, Barcelona, 2008. 132 pp.

Kairós continúa la saga iniciada por Giacomo Marramao, hace casi veinte años, con *Poder y secularización* y que se cerrará con *Mínima temporalia*, un irónico guiño a la *Mínima moralia* de Adorno. Los tres volúmenes indagan en la consideración del tiempo. La investigación de *Kairós* no se circunscribe al campo historiográfico, metafísico, o ético sino a una suerte de soteriología filosófica: la salvación de la filosofía y del tiempo de la persona,

a través de la recuperación de su experiencia en el presente. Aunque, a primera vista, parezca que el nudo argumental de la obra sea el tiempo, detrás de ella aletea una pregunta crucial para el filósofo contemporáneo: ¿cómo seguir reflexionado en una época donde la filosofía “ha abdicado de su función originaria y ha neutralizado aquellas *paradojas* de la temporalidad que la ciencia ha adoptado como condición y premisa de su labor” (p. 28)?

La larga introducción del autor (un veinte por ciento de la obra) bosqueja los temas que la jalonarán. Por una parte, se suele admitir que *chronos* y *kairós* apelan a dos comprensiones antagónicas del tiempo. El primero se ajusta a la concepción cuantitativa y objetiva del segundero. El segundo, a la experiencia humana cualitativa. Marramao sostiene que polaridad se convertiría en complementariedad si la historia no hubiera sometido a los conceptos temporales (*chronos*, *kairós*, *tempus* y *occasio*) a errores de comprensión y traducción. Los extremos se necesitan mutuamente: a ello, se dedicará la primera mitad de la obra. El filósofo italiano analizará el sentido de los términos en la obra de Platón, Aristóteles, Heidegger, Bergson o Husserl y en textos científicos de Newton, Einstein y de la mecánica cuántica.

El segundo tema nodal de la introducción se cierne en torno a la patología central de la sociedad científico-tecnológica: la prisa y la aceleración. La ampliación del espectro de expectativas, posibilidades del sujeto contemporáneo corre paralela al avance, en número y calidad, de los nuevos artefactos técnicos; sin embargo, no ha acompañado a este fenómeno la inmersión experiencial de la persona en cada una de esas innovaciones. El sujeto no dispone de tiempo presente que dedicar a sus inventos sino que, como sentenciaba James Joyce, vive cada momento como si fuera el próximo (p. 113). “Se produce una hipertrofia de la expectativa, patología que se corresponde con una restricción progresiva del espacio de la experiencia. Se dilata el horizonte de expectación y se reducen los márgenes de la experiencia” (p. 21).

Marramao cierra la herida de la dicotomía entre el tiempo cuantitativo y el cualitativo explicando su complementariedad y mutua menesterosidad entre los capítulos primero y cuarto.

El primer capítulo aclara cómo Newton o Bergson defienden la cesura; el segundo recupera la definición originaria del tiempo en el *Timeo* platónico a través del estudio del significado de las palabras que aluden a la condición

temporal. En el *Timeo*, se descubre una de las primeras traiciones debidas a la traducción. El tiempo se describe como el número del movimiento; no obstante, las relaciones del tiempo con el número no han de entenderse como mera cuantificación temporal (tiempo cronológico) sino como vinculación con el número en el sentido pitagórico, es decir, una trabazón anímica. Por tanto, el tiempo no es sólo cuantificación sino vida anímica, experiencia palpitante. La conclusión del tercer capítulo hermanará el tiempo cualitativo y el cuantitativo: “ninguna de las dos caras [del tiempo] puede *salvarse* si la otra, del mismo modo que es imposible abstraer la continuidad de una trama cinematográfica de cada uno de los fotogramas que la componen” (p. 47)

Los capítulos tercero y cuarto repiten la hazaña de los anteriores. Se comienza con la escisión de las dos caras temporales (objetivo y experiencial, cuantitativo y cualitativo), aunque esta vez desde las mentes científicas de Prigogine, Coveney y Highfield. La mecánica cuántica provoca la necesidad del sujeto para su constituirse a sí mismo: Si al principio, el sujeto había supuesto para la ciencia la base del error subjetivista, ahora se introduce de lleno como parte de su corpus constitutivo. “La sorprendente novedad que los

quanta introducen en la microfísica consiste en invertir el postulado realista del modelo clásico haciendo del mundo externo un producto o una variable dependiente de la *observación*. Dicho de otro modo la intervención subjetiva del observador altera el campo del objeto observado hasta el punto de menoscabar irrevocablemente al idea de «realidad objetiva»” (p. 62). Sin sujeto, no hay física cuántica ni es posible su temporalidad. El principio de incertidumbre de Werner Heisenberg requiere incluir esta variable (consciente) en su modelo. Esto no es todo, la relación inversa inevitable: el sujeto está fraguado por entidades cuánticas, por lo que sin ellas, tampoco hay sujeto. Cuando esto se traslada al tiempo, encontramos las mismas conclusiones que en los dos primeros capítulos: el tiempo cronológico y el de la experiencia humana, vivan en relación parasitaria o simbiótica, han de vivir gemelamente.

Dos puntos son notables en el capítulo cinco. El primero, que clausura las páginas anteriores, hace honor al título del capítulo, “la arquitectura del tiempo”, al concluir que es posible establecer cinco temporalidades diferentes siguiendo los avances científicos:

(1) Nootemporalidad o tiempo de la conciencia y el conocimiento. Es el

tiempo con principio, final y sentido cronológico.

(2) Biotemporalidad o tiempo de la vida. Semejante al anterior. Aunque con límites más difusos, puesto que el sentido de atrás a delante no resulta tan obvio (no siempre parece existir un sentido o proyecto).

(3) Eotemporalidad. Corresponde al tiempo de la materia. Un tiempo bidireccional donde la sucesividad existe, aunque sin necesidad de justificar una continuidad del pasado al futuro.

(4) Prototemporalidad. En él, viven las partículas elementales, por ello es más importante el estado de las mismas que su ubicación en la línea del tiempo (que es una flecha de fragmentos inconexos).

(5) Prototemporalidad. Propia de la atemporalidad que se alcanza en la velocidad de la luz.

Éste sería el edificio científico del tiempo. Asumirlo completamente, desde cada una de sus instancias, y aceptarlo filosóficamente es la tarea del pensamiento. De hecho, ya es hacer filosófico el acto de plantearse las fallas que hay entre unos y otros tiempos y, si cabe, la determinación de romper cada una de las estructuras encontradas, puesto que el papel de la filosofía hay que buscarlo en el plano de la interrogación y no en el de la fundación (p. 72).

El capítulo sexto comienza a dotar de sentido la obra completa. Lo relevante de las intuiciones previas para la filosofía no es su contenido sino el lugar dónde se sitúan: la atracción del inter-medio como función idiosincrásica de la reflexión y el pensamiento. Ésta debe regresar a su punto de partida: “algo intermedio entre sabiduría e ignorancia (*ti metaxý sophias kai amathias*), entre mortal e inmortal (*metaxý thnetoú kay athanatou*), entr el humano no-saber y la *sophía* divina” (p. 78). El *eros* del filósofo es estar entre saber y no saber. Si lo sabe todo, se clausura el tiempo para saber. Por eso, las filosofías orientales no son auténticamente filosofías, porque no hay imán que cree una sed para seguir profundizando: el sabio no es un buscador, un amante de la sabiduría, sino alguien sentado sobre su entraña. Por el contrario, el lugar de la filosofía es el de la experiencia temporal de la tensión, del *metaxý*.

El capítulo siete recupera las inquietudes del principio: Aclarada de la función de la filosofía, ¿se dan hoy condiciones de posibilidad para su desarrollo? La tijera temporal (“finitud del tiempo e infinitud del deseo” (p. 87) provocada por la sociedad tecnológica del deseo insaciable) amenaza con clausurar la voz del filósofo. Sin experiencia en el hoy, con la mirada puesta en

el mañana, se siegan una condición básica para pensar: la experiencia del presente (¿dónde pensar si no hay presente?).

El tiempo se vive bajo la ambivalencia de una “extrañeza familiar”. Agustín de Hipona lanzaba sus quejas retóricamente: “¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si debo explicarlo a quien me lo pregunta, no lo sé” (p. 85). Probablemente, los últimos capítulos no puedan responder a la pregunta del obispo de Hipona, pero hacen un claro favor a la filosofía, puesto que indagan en el *sentido* de su cuestión: Buscábamos, en las primeras páginas del libro, la posibilidad de seguir reflexionando en un tiempo en el que la experiencia es borrada por (1) el exceso de posibilidades y por la absorción de la mirada en el (2a) deslumbramiento de la novedad futura y (2b) la museificación del pasado, es decir, anhelábamos la recuperación de la experiencia del presente. Esa devolución sólo es posible desde la presentificación, entendida como flujos constantes de ahora. Ese flujo constante ha de escapar a la inercia (de inerte) del pasado que murió y del futuro que todavía no es. Por tanto, dirá Marramao, es un “out of joint”, un fuera del eje temporal (p. 112): el tiempo de la experiencia no pertenece a la muerte del pasado y

el futuro sino al latido de cada instante. Aquí es dónde, finalmente, se une el tiempo y la filosofía. La filosofía no sólo nos *permite* introducirnos en el tiempo experimentado sino que es una *condición de posibilidad* de la experiencia: la reflexión nos devuelve lo que es, el presente, en acto. A medida que pensamos, conjuramos la inercia del pasado y el presente, mediante el latido de la reflexión. Esto no sólo es posible en el acto de argumentar sino en otras disciplinas como la educación: “*Educare* significa literalmente «conducir fuera», sacar al individuo de la jaula portátil de la conciencia y el superyó para que se asome a las líneas fronterizas, a los bordes que lo delimitan y lo constituyen” (p. 123)

Marramao consigue saltar de lo abstracto a lo práctico y justificar la necesidad de una pregunta fundante (¿qué es el tiempo?) desde la demanda vital. En conclusión, retomar la pregunta por *Kairós* es responder al sentido del hombre de la sociedad tecnológica, a través de una de sus facultades más íntimas: la capacidad de volver a su tiempo y a sí mismo a través de la reflexión. “Si no quiere verse [la filosofía] reducida a un papel marginal o diluirse en otras *prácticas*, tendrá que disponerse a recuperar la *dýnamis* que el *daimon* le asignó desde el principio: la

función de llevar a cabo una *hermenéutica eficaz*, situada en la tensión del *metaxý*, allí donde tiene lugar el tránsito entre vida y saber, experiencia y verdad, entre el “límite” y lo “ignoto” (...). En la época de la *desorientación cósmica*, el término *philo-sophéin* sólo puede designar la práctica obstinada de ese *intermedio*” (p. 136).

Se salvará, pues, la filosofía, pero, ante todo, se rescata al sujeto de una vida baldía.

JOSÉ BARRIENTOS RASTROJO
Universidad de Sevilla